

حاشية

الخطار على مجمع البحار

لعلامته الشيخ حسن الخطار على شيخ البحار المكنى  
على مجمع البحار مع الإمام ابن السكيت  
نقد من الله برحمته

وبحاشية تقرير العقيدة المحمدية والفتاوى المدونة  
والاستاذ الشيخ عبد الرحمن الشربيني على مجمع البحار  
ولله نام ابن السكيت

وبأسفل الصلب والماس تقريرات قيمة للاستاذ  
العلامه الشيخ عبد الله بن حسين المالكي  
المدرس بالمدية

الجزء الأول

دار الباز للنشر والتوزيع









# حاشية

## العطار على جمع الجوامع

للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلى  
على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي  
تعمدهم الله برحمته

(وبهامشه تقرير للعلامة المحقق والفهامة المدقق)  
الاستاذ الشيخ عبد الرحمن الشريفي على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي

وبأسفل الصلب والهامش تقارير قيمة للاستاذ العلامة  
(الشيخ محمد علي بن حسين المالكي)  
المدرس بالحرم المكي

(تنبيه وضعنا الشرح المذكور بأعلى الصحيفة، فصولاً بينه وبين الحاشية بجدول)

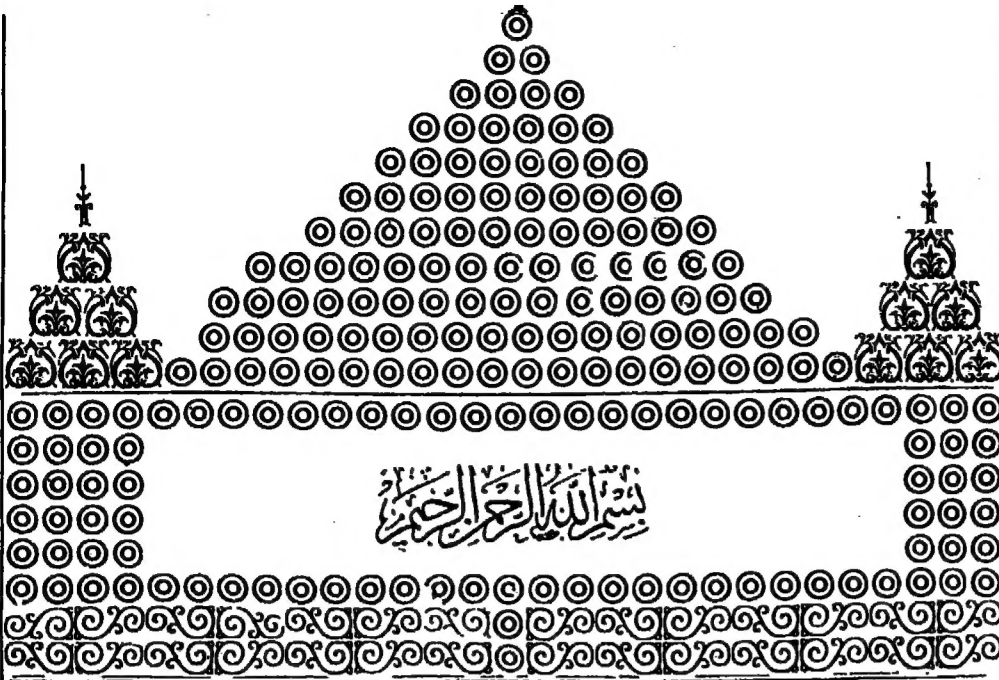
الجزء الأول

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان



(بسم الله الرحمن الرحيم)  
الحمد لله وصلى الله على  
سيدنا محمد وآله وصحبه  
(قوله حال الخ) فيه ان  
الحال لا يكون انشاء مع  
ان هذا بيان لمعنى الباء  
والا لكنت الباء للتعدية  
المجردة والغرض انها  
للاستعانة ليس ثابتا بنفسه  
لانه معنى عارض للتكلم  
فكيف يثبت لغيره على  
وجه القيدية والصواب  
عندى أن يقال أن المقصود  
من قوله بسم الله الخ انشاء  
الاستعانة ومتى قصد ذلك  
كانت الجملة بتمامها انشائية  
لانك أنشأت التبرك أو  
الاستعانة على التأليف  
بذكر الاسم فكان المعنى  
استعين مثلا بسم الله في  
التأليف على ان ذلك  
انشاء وأنت اذا قلت  
ذلك انشاء انشأت  
الاستعانة في التأليف ولم  
تخبر عنه وذلك كما أن كم  
ورب لا انشاء الاستكثار  
والتقليل فلما دخلا على  
ماله نسبة غير نسبة  
التكثير والتقليل صيراه  
انشائيا في الرضى انما  
وجب تصدير متضمن  
معنى الانشاء لانه مؤثر في  
الكلام يخرج له عن  
الخبرة فلو لا تصديره  
لامكن أن يحمل السامع  
الجملة على معناها قبل  
التغيير فاذا جاء المغفر في



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين. قال الشارح (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء  
للملابسة كما هو مختار الزحشرى والتفتازانى والاستعانة كما اختاره القاضى البضاوى أو هي صلة للفعل  
المقدر وعليه يرد ما أوردوه من التعارض بين الحديثين وبما أجابوا به أن الزمان الذى اعتبروه في  
مقارنة الحال لو وقع مضمون عاملها جعلوه أعم مما لا يفضل عما وقع فيه وما يفضل عنه فيجوز أن  
يكون التلبس في زمان بهذا المعنى وأمكن وقوع الابتداء في حال التلبس من غير لزوم تدافع  
الابتداءين وأنه يجوز أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو  
يكونا معا بالجنان لجواز إخطار الشيتين معا بالبال قال الليث في حاشية المطول وفي كليهما نظر أما في الأول  
فلأن معنى العموم الذى اعتبره النحاة في مقارنة الحال للعامل انه يجوز أن يكون أزمان فاصلة عن أزمان  
عاملة حتى تكون مقارنتها له ببعضها لا بتمامها كما في جاء زيد راكباً فانه يجوز أن يكون الركوب  
قبل المجيء تمتدا اليه وباقيا بعده وأما جواز أن لا يكون شيء من الركوب مقارنا للمجيء فلم يقل  
به أحد وفي التسمية والتحميد أيهما آخر لا يكون شيء منه مقارنا للابتداء الذى ليس لزمانه انقسام  
ومعلوم ان التلبس بأمر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الأمر فلو قارن بالتسمية والتلبس بالتحميد ذلك  
الابتداء لزم وقوع ابتداءين متدافعين وأما في الثانى فلأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما  
حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى  
شيئين معا مثل التسمية والتحميد إلا نادرا للأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية اه ثم أن  
البدء بالبسملة والحمدلة انما هو في صدر الفعل والمطلوب تعميم البركة فمن ثم رجح تقدير المتعلق خاصا  
لتعم البركة سائر أجزاء الفعل فتقدير أولف مقتضى بلفظه صحة التأليف لما تبرك به لكن قد ذكر الشيخ ابن  
عرفة في تفسيره ان التقدير بابتدئ يساوى أولف مثلا بسبب أن الله جعل هذا اللفظ الذى هو البسملة  
أو الحمدلة لما بدئ به مصحوب البركة على جميع الفعل لأن مقتضى الحديث ذلك اذ فيه الحسنى على  
الابتداء وما ذاك إلا لان وضعه في البدا يحصل هذا المعنى المقصود اه وقد أورد سم هنا اشكالا

عن شيخه السيد عيسى الصفوى حاصله أن جملة البسمة إما أن تكون خبرية أو انشائية ويرد على الأول أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الأمر بدون التلفظ به ويكون الخبر حكاية عنه وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلام من مصاحبة الاسم أو الاستعانة به من تنمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا التلفظ وعلى الثاني أن شأن الانشاء أن يتحقق مدلوله بالتلفظ به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لأن نحو الأكل والسفر والذبح ما ليس بقول لا يتوقف حصوله على التلبس بالبسمة فكيف يقدر مثلاً بسم الله أذبح أو اسافر بقصد الانشاء فإن جعلت الانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء متعلقها والأصل غير مقصود بوجه من الوجوه وذلك في غاية التدور ولوقيل أن المعنى أبدأ أو افتتح بسم الله أى اجعله بداية الفعل على أن الباء للتعدية والجملة لانشاء الجعل لم يلزم شيء مما مر إلا أنه خلاف المشهور ولا يجرى حقيقة إلا في نحو التأليف مما يمكن أن يكون له بداية حقيقة وإن أمكن إجراؤه في سائر المواضع بما ساحة في جعله بداية اه واحسن ما يجاب به عنه أن يقال إن القائل إذا شرع في ذبح أو أكل أو سفر مثلاً فإن قلنا أن تقدير أتبرك أو أستعين في هذا الفعل بسم الله ونحو ذلك كانت الجملة لانشاء التبرك أو الاستعانة ولا يرد عليه شيء مما ذكره السيد أصلاً وإن قلنا أن تقديره أذبح أو اسافر بسم الله مثلاً كما هو المشهور يرد ما ذكره السيد ظاهره أو شيء آخر وهو أن المصود بالانخبار بهذه الجملة الخبرية من هو فإن المباشرة لهذا الفعل تنفي عن الانخبار لو كان ثم أحد يحتاج إلى الانخبار ولعلك لا تجد أصلاً فأنك إن قصدت الله بالانخبار فهو غنى عنه وإن قصدت نفسك فكذلك ولا ثم ثالث يقصد بالانخبار ولو كان لا غنته المباشرة للفعل عن الانخبار فالوجه أن يقال إن تعلق الجار بهذا الفعل على تضمين معنى التبرك أو الاستعانة أو نحوهما فعنى أذبح أتبرك أو أستعين في الذبح بالتضمنين المذكور فتكون مقولة لانشاء التبرك أو الاستعانة في الذبح مثلاً ولا يكون الانخبار به مقصوداً وإنما ذكر لتعيين محل التبرك أو الاستعانة فاندفع قوله والأصل غير مقصود بوجه من الوجوه لأنه مقصود لتعيين محل التبرك أو الاستعانة وإن كان الانخبار به غير مقصود وإنما المقصود لانشاء بمتعلقه لا به نفسه وما ادعاه من التدور ونلزمه وتقول إن النادر برده الاستعمال أحياناً ولا يقدح فيه أو يقال إن المقدّر أذبح أو اسافر مثلاً من غير ميل إلى التضمنين فجعله أذبح مثلاً خبراً وما باسم الله فهو انشاء وهذا معنى قولهم أنها خبرية الصدر انشائية العجز ولا يقال عليه أن الخبر والانشاء متقابلان فلا يجتمعان في كلام واحد باعتبار واحد كما هو شأن المتقابلين والحال هنا ليس كذلك لأن معنى ما ذكرنا أننا إذا قطعنا النظر عن القيد ونظرنا لما تم به الاسناد من ركني الجملة كانت خبرية وإذا نظرنا إلى القيد كانت انشائية فالخبرية والانشائية باعتبارين متغايرين ولا بدع في ذلك لأن السيد الجرجاني في حاشية المطول في مبحث الانشاء عند قول التفتازاني رب لانشاء التقليل وكم الخبرية لانشاء التكثير قال ولا ينافي ذلك كون بادخلا عليه كلاماً محتملاً للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير فإذا قلت كم رجل عندي فهو باعتبار نسبة الظرف إلى الرجل كلام خبري يحتمل الصدق والكذب وأما باعتبار استكثارك أياهم فلا يحتملها لأنك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم اه والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنها على الأول انشائية محضة وعلى الثاني صالحة للخبرية والانشائية باعتبارين المذكورين فتأمل (١) وقول السيد الصفوى ولوقيل أن المعنى الخ يشير إلى الجواب عن الاشكال وفيه أن جعل الباء للتعدية

آخرها تشوش خاطره لأنه يجوز رجوع معناه إلى ما قبله من الجملة مؤثراً فيها ويجوز بقاؤه على حاله فيترقب جملة أخرى يؤثر ذلك المؤثر فيها اه فأنتم تراكم بان المعنى الانشائي إذا رجع إلى ما قبله أثر فيه وأخرجه عن الخبرية فكذلك ما هنا ومراد من قال أنها انشاء وخبر باعتبارين أنه إذا قطع النظر عن المتعلق فما قبله خبر وإذا نظر إليه فهو انشاء وأما أن الأول خبر والثاني انشاء فلا يمكن مع تعدية معنى العامل الخبري إليه فظهر أن القول بانها انشائية تبعاً لانشاء المتعلق هو السديد واندفع الاشكال برمته

(١) قوله فتأمل وجه التأمل ما أشار إليه الشربيني من أن مراد من قال إنها انشاء وخبر باعتبارين أنه إذا قطع النظر عن الميثاق فما قبله خبر وإذا نظر إليه فهو انشاء كما ذكرنا المحشى يقتضى أن معنى المتعلق الانشائي إذا رجع إلى ما قبله ولم يقطع النظر عنه أثر فيه وأخرجه عن الخبرية وبه صرح الرضى فظهر أن القول بانها انشائية تبعاً لانشاء المتعلق هو السديد وبه يندفع إشكال السيد الصفوى برمته اه محرره عنى عنه

(قول الشارح التحرير الحمد لله) اعلم ان الكلام ان كان للنسبة المفهومة منه الحاصلة في الذهن خارج عن مدلوله أى حاصل بين الطرفين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ والفهم منه محتمل لان تطابقه النسبة أو لا تطابقه فخير وان لم يكن كذلك بان لا يكون له خارج أصلا كاقسام الطلب فانها دالة على صفات نفسية قائمة بالنفس قيام العرض بالمحل ليس لها متعلق خارجي أو يكون له خارج لكن لا يحتمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود فان لها نسبا خارجية توجد بهذه الصيغ وليست لها نسبة محتملة لان تطابقها النسب المدلولة أو لا تطابقها لانها لحصولها بها مطابقة قطعاً (٤) فانشاء وهذا أقرب الحدود وأخصرها فقد حدا بحدود كثيرة ذكرت في مختصر ابن

الحاجب وشرحه العضدي وغيرهما قال الكلام الانشائي حيثئذ يجب أن يكون محضرا لتلك الصورة القائمة بالنفس ليترتب عليها مقتضاها من وجود أو عدم ثم صيغ الانشاء اما باصل الوضع كاضرب أو بالنقل كبعت ونعم وبئس إذا قصد بها حدوث الحكم على ما قال الزمخشري انها نقلت لمعان انشائية ويدل عليه الاستعمال إذ لا معنى للانشاء إلا الكلام الذي لا خارج له أوله خارج لا يحتمل المطابقة وعدمها وهذه كذلك اتفاقا وإلا لاحتلت الصدق والكذب قال العضد شرحا لما قاله ابن الحاجب الصحيح انها أي نحو بعت واشتريت وطلقت انشاء لصدق حد الانشاء عليها وهو انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به وأيضا فلا يوجد فيه خاصية الاخبار

الحمد لله

مستبعد هنا جدا فان باء التعدية هي المعاقبة للهمزة في تصيير الفاعل مفعولا كما في ذهبت يزيد وان كون الجملة لانشاء الجعل غير مستقيم لان الجملة الانشائية إنما يقصد بها استحداث مدلولها والجعل المذكور ليس مدلولها بل هو معنى خارجي عنها وقوله ولا يجرى حقيقة الخ يعني ان التأليف ونحوه مما يكون من مقولة اللفظ يصح ان يفتح بالبسملة على سبيل الجزئية بان تجعل جزءا منه لان الشيء إنما يفتح بجزءه فجعل البسملة جزءا من التأليف واضح واما نحو الاكل والذبح مما ليس من مقولة اللفظ فجعل البسملة بداة له يستدعي جزئيتها منه وليس كذلك إلا أن يدعى انها كالجزء في كونها تذكر قبل الشروع فيه وحال ملابس اوله فقد ظهر لك وجه ما ادعاه من المسامحة ومخالفة المشهور ولبعض اشياخنا هنا تفصيل طويل مبنى على أمور لا تتم منها انه قال فان قلت الجار والمجرور ليس بكلام الى آخر السؤال والجواب ولا يخفى على من تأمل كلامنا في تقرير معنى كون الجملة خبرية الصدر انشائية العجزانه لا ورود ولهذا السؤال أصلا واما الجواب ففيه ان دعوى كون الجار والمجرور في معنى الكلام لانه في معنى استعين بسم الله ميم كيف وانه يلزم عليه خروجه عن القيدية وعدم ارتباطه بما قبله وقد اضطر في هذه الدعوى الى تقدير المتعلق حتى تم له ما ادعاه وهو رجوع منه لاصل التركيب فالكلام في الحقيقة المتعلق الذي قدره ولم يخرج المجرور عن حكم أصله فلا فرق بين استعين بالله وأفتتح بسم الله وقد وقع منه نحو هذا في حاشية المولى على السلم فقال ان المجرور مخبر عنه في المعنى وهذا إنما يتم في المجرور بحرف الجر الزائد واما المجرور بحرف الجر الاصل فانه مفعول به غير صريح كما صرح بذلك النحاة فلو جعلناه مخبرا عنه في المعنى انعكس الحكم وتغير مدلول التركيب إذ فرق بين اخبارك بوقوع ضرب زيد على عمرو المؤدى بقولك ضرب زيد عمرا واخبارك بثبوت الضرب لعمرو في قولك عمرو مضرب زيد فان لكل من التركيبين غرضا يتعلق به ومنها انه لو قدر المتعلق فضلا نحو مبتدئا ومستعينا ومتبركا وكانت الباء للتعدية فالجملة خبرية الصدر انشائية العجز وفيه ان جعل الباء للتعدية ميم لما سمعت وأما هذه المصوبات فهي أحوال تستدعي عاملا والعامل محذوف تقديره أبتدى مثلا وإذا قدر الفعل كان أحق بالعمل لاصلته كما قال في مثله الزمخشري إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل ولما فيه من كثرة المقدرات بلاداع اليه وأيضا قد صرحوا بان تقدير مستعينا ونحوه من الاحوال ليس لتعلق المجرور به بل هو بيان لمعنى الباء ومنها انه فسر في بعض الاحتمالات المصاحبة والاستعانة بالملاحظة والاستحضار وهو ليس معنى حقيقيا لها إذ باء المصاحبة هي الدالة على ملازمة الفعل ومصاحبتها فهي بمعنى مع كافي قوله تعالى تنبت بالدهن وباء الاستعانة هي الداخلة على الآلة ككتبت بالقلم ولذلك استشكل جعل الباء للاستعانة بجعل اسم الله آلة للفعل وهو ترك للدب وعلى تقدير كون هذا المعنى مجازيا يلزم على ارادته ذهاب المعنى المراد من التركيب فان المقصود من جعل الباء للملازمة افادة ملازمة

وهو احتمال الصدق والكذب إذ لا حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً وأيضا لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم التبرك منتف أما الملازمة فلو وضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولا نه لو كان مستقبلا لم يقع كالو صرح به وأما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف أمر على أمر ولا يتم تصور فاعلم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وأيضا فانما تقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقك سئل فان أراد الاخبار لم يقع طلاق آخر وان أراد الانشاء وقع ومثله السعدى في التقييد راعى صاحب التوضيح في قوله ليس المراد بوضع الشرع صيغ العقود والحلول للانشاء ان الشرع أسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل شرع



في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع هذه الصيغ للانشاء ثم قال العضد واعلم ان الذي قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب اه قال السعد مراده دفع الوجوه المذكورة (١) عن المخالف اما الأولان فلأننا لانسلم صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وإنما يكون ذلك لو لم يكن اخبارا عما في الذهن غايته وانه يكون خبر يعلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبرنا في ذهنه صورة كذا فلا يَحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ واما الثالث (٢) فلأنه ماض بمعنى انه ثبت في ذهنه تعاقب الطلاق فالقابل للتعليل بالتحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به واما الرابع (٣) فلان القطع بالفرق المذكور إنما هو في الاخبار عما في الخارج واما الفرق بين الاخبار والانشاء عما في الذهن فدقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسى الايقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ فالنسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها من حيث هي ثابتة في النفس اه ولكن هذا لا يتجوز إلا إذا اخذت النسبة التي اعتبر لها خارج اولاهن حيث انها مدلول باللفظ فقط من حيث انها مفادة منه حاصلة في الذهن كما لو صدرنا (٥) به او لا وقد ذكره هكذا عبد الحكيم

في حاشية المطول وهو الحق المطابق لوضع الكلام للصور الذهنية والقول بان دلالة على النسبة القائمة بالنفس يناهية كلام الشاك والمجنون ومن يتقن خلاف ما اخبر به وهم لان دلالة الكلام على النسبة القائمة بالنفس لا يقتضى قيامها في الواقع كما انه لا يقتضى حصول مضمونة في الخارج ان جعل مدلوله النسبة الخارجية هذا وقد صرح العضد بان محل الخلاف صيغ العقود ونحوها إذا

التبرك لجميع اجزاء الفعل ومن جعلها للاستعانة الاشارة إلى ان هذا الفعل لا يتم بدون ذكره تعالى وما يتبرك من جعل اسم الله آلة مندفع بعدم ملاحظة هذه الجهة بل الملاحظ ما ذكرناه على انه لو تم هذا المعنى الذى اراده لفسر القوم باء الاستعانة به ولم يرد الاشكال المشهور ثم انه لا فرق بين الملاحظة والاستحضار في المعنى وهل ينفك أحدهما عن الآخر فان أراد أن يجمع المعنيين يفسر بهما كل من الملايسة والاستعانة لزم انه لا فرق حيث يدين باء الاستعانة والملايسة لانها بمعنى واحد وان اراد ان الكلام على طريق التوزيع يقال له بعد تسليم تغاير المعنيين لم يخص احدهما بهذا المعنى دون الثانية (قوله الحمد لله) تجرى احتمالات الاستعارة والجنس والعهد الخارجى الى دون العهد الذهني لندرة استعماله ولو لم يكن مدخوله في حكم التسمية فيصدق بأى فرد كان من أفراد الحمد والمقام يأباه لانه يقتضى الحصر وهو مستفاد من جعلها استغراقية او جنسية او ظهور الفرد بحيث يكون خارجا عن الذهن مطلقا يجعلها للعهد الخارجى بناء على ان الحمد واجب عقلا وشرعا والواجب ينبغي ان يكون علانية ليقضى به فيه غيره على ما بين في الفروع من استحباب اعطاء الصدقة الواجبة جهارا واثرا للتعريف بالجملة الاسمية تاسيا بالكتاب العزيز لانه مفتوح بها وهو الذى جرى عليه كثير من المؤلفين وتوجيه الجملة الفعلية بما سياتى لمرعاة جانب المصنف على ان ذلك التوجيه مناقش فيه بما يستسمعه وللتفنن ايضا فيكون الكلام محتويا على كل من الجملتين واما ان الفعلية تبلغ او الاسمية فالتحقيق فيه ما قاله القنارى في حاشية المطول ان القاعدة في اختيار طريقة الحمد وترجيحها جانب البلاغة فالمحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب الاسمية كما في سورة

قصد بها حدوث الحكم كما مروا الظاهر ان المراد به ان لا يقصد بها الاخبار لانها صرائح لا يعتبر فيها قصد الايقاع ففى سلم أنها ثقلت شرعا للانشاء ما فادت معناها بلا قصد ايقاع او يراد به قصد اللفظ لمعناه ومن ذلك صيغ الحمد ان سلم النقل فيها وقد رايت عن بعضهم فيها حكاية قولين لزوم القصد اى قصد الانشاء وعدمه ولعل الاول مبنى على عدم تسليم النقل فيها بناء على ما قاله بعض ان القول بانه مشترك بين الاخبار والانشاء كصيغ العقود بما لا يلتفت اليه لان صيغ العقود نقلها الشرع الى الانشاء لمصلحة الاحكام واثبات النقل لما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا فالحق انها اخبار استعملت في الانشاء مجازا لان قصد الاخبار بها بعيد ثم ان كورب للانشاء من جهة التقليل والاستكثار والخبر إنما هو ما بعدهما كما نص عليه الرضى والشرى في حواشيه وهو المطابق للاستعمال في التثنية والتثنية اذ هو دليل الوضع وقد نص عليه التفتازانى ايضا ولا يضر ان في ذلك ليس مدلول الجملة وبعد ما تقدم فالحق لا ينبغي على ذى بصيرة ه ومن العجائب ما قيل ان الخبر لا يلزم ان يحصل مدلوله فهو انه وان يكون حكاية عن غيره فبعت ونحوه خبر تب الشارح مقتضاه وترتب عليه امر اخر كالاستكثار اذ كيف يحتمل

(١) أى في قول ابن الحاجب انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية وانها لا يوجد فيها خاصية الاخبار اه كاتبه

(٢) أى في قول ابن الحاجب وايضا لو كان خبرا لكان ماضيا الخ اه كاتبه

(٣) قوله وأما الرابع اى في قول ابن الحاجب وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء الخ اه كاتبه

حينئذ الصدق والكذب وأظن ذلك القائل رأى بعض ما تقدم عن التوضيح فخلط عليه الأمر ثم أن قولك الحمد لله معناه الحكم على الحمد بانه ثابت لله ولا شك انه يلزمه الله ثابت له الحمد فان استعملت في اللازم كانت انشائية بتمامها وإلا فلازمها وهو يحمل القولين المختلفين ومعنى انشاء مضمون الجملة انشاء الثناء على الله بالمضمون ويحتمل ان تكون خبرية ويحصل الحمد بها اذا لجل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتحسر والتعزى فيتكون الغرض من هذه الجملة الثناء والتحسيد فيكون قائلها حامدا ولا يخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب بالنظر لمفهومها وسأنا تحقيقه وهى حينئذ حكاية عن حمد وقع او يقع والقول بانها حكاية عن نفسها ويكفى التغير الاعتبارى خطأ وإن اشتهر اذا الحكاية كما قال السيد (٦) الهروى مفهوم القضية والمحكى عنه مصداقها الذى هو كون الموهوع فى نفسه بحيث يصح

الحكم بانه المحمول وذلك المصدق لزم ان يتقدم عليها فلا يتصور ان يكون نفسها كيف والنسبة انما هى فى الحكاية دون المحكى عنه مع أنه انشاء فالتغير بينهما بالذات لا بالاعتبار وكذا ما قيل ان المحكى عنه التلغظ والحكاية اللفظ بل هو بما يقضى منه العجب هذا ما عدى فى هذا المقام والله الهادى إلى الصراط المستقيم قول شارح على (فضاله) خبر بعد خبر للثنائية على الاستحقاق الذاتى والوصفى معا والاستحقاق الذاتى مالا يلاحظ فيه خصوص صفة حتى الجميع بل يكون فى مقابلة الاتصاف بالجميل مطلقا لا ما يكون الذات البحث والاستحقاق مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس الا على الجليل سمي ذاتا للملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة وإنما يفهم هذا حيث لم يقل الحمد للتفضل مثلا

#### على فضاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد

الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات وإلا فالعملية ثم ان جعل الجملة انشائية أقوى لأمريين الاول توافقها مع جملة الصلاة (ذهى) انشائية ايضا عند الاكثر ودعوى بعض تجويز خبريتها تكلف لان الخبر بالثناء من بخلاف الخبر بالصلاة فليس بمصل فلو جعلت جملة الحمدلة خبرية لزم تخالف الجمليتين خبرا وانشاء وفى العطف خلاف الثانى ما قاله الفناى ان القول المذكور وأمثاله اخبار واقعة موقع الانشاء أى مستعمل فى معناه بجاز اذا الظاهر ان المتكلم به ليس بصدد الاخبار والاعلام لان المخاطب به هو الله تعالى وفيه وضع الظاهر موضع المضمرة ومعنى الحمد لله الحمد لك يارب فمقصود المتلفظ به انشاء تعظيمه تعالى لتوفيقه للحمد وإيجاده بهذا اللفظ والقول بانه مشترك بين الاخبار والانشاء كصبيغ العقود لا يلتزم اليه لان الصبيغ المذكورة اخبار فى اللغة نقلها الشارع إلى الانشاء لمصلحة الاحكام واثبات النقل فى امثال ما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا هو ايضا راجع الشارح قول المصنف نحمدك اللهم انها انشائية كما سياتى (قوله على فضاله) خبر بعد خبر فقيه تنبيه على تحقق الاستحقاقين الذاتى والوصفى فان لفظ الله اعلم للذات علقى عليه الحمد ولا تنبيهها على الاول ثم علق على الافضل تنبيهها على الثانى قال العلامة السيالكوتى فى حاشية المطول والاستحقاق الذاتى مالا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحث مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس الا على الجليل سمي ذاتا للملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو لدلالة اسم الذات عليه اه فان قلت لا اشعار فى الكلام بالاستحقاق الذاتى اذ لم يرد من قواعدهم أن تعليق أمر باسم غير صفة يدل على منشئية مدلوله فالجواب ان هذا يفهم بالذوق حيث لم يقل الحمد للتفضل مثلا لان أن تعليق أمر باسم يدل على منشئية مدلوله على ان لك ان تقول لفظه الله تعالى لما دلت على ذات متعظمة بجميع صفات الكمال واشتهر اتصاف تلك الذات بهذه الاوصاف فى ضمن هذا الاسم لم يبعد أن يجعل للتعليق به فى حكم التعليق بالمشق الدال على منشئية جميع الصفات والافضل مصدر افعول ولم يسمع بل المسموع فضل عبر به دون انعم كفى المصنف الاشارة إلى ان انعامه تعالى بمحض الفضل لا بطريق الاستحباب أو الوجوب مع الرمز إلى ان فى الشرح زيادة فوائد على المصنف لان الفضل الزيادة وقول الخواشى فى اوجه الترجيح أن الافضل صريح فى إيقاع الحمد فى مقابلة الفعل الصادر من المحمود بخلاف قول المصنف على نعم فانه يحتمل ان تكون النعم جمع نعمة بمعنى الانعام او بمعنى المنعم به بل الثانى هو المتبادر والحمد على الفعل امكن من الحمد على الاثر لان الحمد على الفعل بلا واسطة بخلاف الحمد على الاثر فانه بواسطه أنه اثر الفعل معارض بان الحمد على الاثر يلاحظ فيه ايضا الفعل وملاحظة شيئين أقوى من ملاحظة شىء واحد مع ما فيه من اظهار

فطريقه الذوق (قوله لما اورد على التعبير) أى على توجيهه الآتى (قوله فانه يحتمل الخ) لا ضير فيه فان النعمة الحمد عليه من حيث متعلقه اعنى الانعام غاية انه عنا لحوظه شيئا وهو أقوى من ملاحظة شىء واحد فالقول بان الحمد على الفعل امكن ممنوع (قوله خبر بعد خبر) فكانه قيل الحمد لاجل الفضل أى احمده لاجل الفضل فالعلة هنا باعثة لا موجبة للحكم حتى يقال انه إذا جعل ال استغراقية اقتضى انحصار علة ثبوت الحمد لله فى الفضل وليس كذلك وما اجيب به من اننا نجعل ال للجنس فلا يرد إذ ثبوت جنس الحمد لاجل الفضل لا ينافى ثبوته لغيره فقيه أنه لا فرق بين الاستغراق والجنس فان انحصار الماهية فى شىء يقتضى أنه لا فرد لها سواء وكيف والاستغراق فرع الجنس كما حقق فى موضعه ويصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تعليلا للحكم بمعنى الثبوت وكذا بمعنى الايقاع وما قيل أنه لا دلالة للخبر عليه بدليل خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى فقيه أن دلالة الخبر عليه لا يقتضى وقوعه ككامل

(قوله أحوال) فيه إيهام أن ثبوت الحمد لله مختص به بناء على أن الانتقال في الحال هو الغالب وإن جمعت لازمة ولا يصح أن يكون بياناً للباث كما لا يخفى فتأمل (قوله وفيه أن تعلقه الخ) فيه وما بعده نظر ظاهر فإن المراد ذكره من حيث أنه محمود عليه تأمل (قوله اللهم الخ) إشارة إلى ضعفه إذ حينئذ لا قرينة خفية حتى تكون تورية وقيل إن المراد أنها خفية بالنسبة لبعض الناس فالمراد الخفاء في الجملة (قوله لأنها المقصودة بالذات) أي لأنها العلم وفيه أن الكلام في أسماء الكتب ولا (٧) شك أن غرض المصنفين يتعلق باللفظ

وآلهذا ما اشتدت

النعمة المطلوب في مقام الحمد حتى قال بعض العارفين أن الحمد هو إظهار صفة الكمال ويصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تليلاً للحكم بمعنى الثبوت لا الحكم بمعنى الإيقاع فانه وصف قائم بالحال كما اذهب عبارة عن اذعان النسبة ولا دلالة للفظ الجملة الخبرية عليه بدليل (١) خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى وجوز الحواشي في تعليق الظرف وجوها منها أنه ظرف لغو متعلق بالحمد وأوردوا عليه لزوم الاخبار عن المصدر قبل استيفاء معمولاته إلا أن يحتضر ذلك في الظروف لكثرة توسعهم فيها وأنه لا فائدة في الاخبار حينئذ إذ المعنى عليه الحمد على أفضل الله ثابت لله وثبوت الحمد على أفضل الله لا يخفى على أحد إلا أن يلاحظ المضاف دون المضاف إليه ويرد عليه أيضاً أن عمل المصدر المعروف بال قليل حتى قال الجاهلي ولم يأت في القرآن شيء من المصادر المعرفة باللام عاملاً في فاعل أو مفعول صريح بل قد جاء عاملاً بحرف الجر كقوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول وعلة ذلك أن المصدر إنما يعمل لانه في تقدير انحلاله إلى أن والفعل فكما لا تدخل لام التعريف على أن مع الفعل ينبغي أن لا تدخل على المصدر المقدر به وبهذه العلة يظهر لك وجه قولهم أن فيه اخباراً عن المصدر قبل استيفاء معمولاته بما فيه من الاخبار عن الموصول قبل تمام صلته وهو بمعنى قولهم أيضاً في علة الامتناع أن فيه الفصل بين العامل ومعموله بأجنبي لأن الظرف معمول للمصدر فهو من بقية الصلة والخبر أجنبي منها وظهر لك من هذا أيضاً ضعف تجويزهم أن يكون الظرف خبر محذوف تقديره حمدي لأن فيه عمل المصدر محذوفاً وعلة ما ذكرنا فيرجع لحذف الموصول وصلته مع بقاء متعلق الصلة تأمل وأما قولهم أنه لا فائدة في الاخبار الخ فتدفع بجعل الجملة انشائية كما بينا وعلى تقدير خبريتها يقال إن هذه الجملة لم يقصد بها اخبار أحد بل قصد بها تحصيل الحمد كبقية صيغ الأذكار والتزيينات وكيف لا ومن انتهى قصد اخباره حتى تكون الفائدة له ولو فرض مخاطب قصد اخباره لسكان الاخبار به كالأخبار بقولنا السماء فوقنا ونقل يس في حواشي الصغرى عن العلامة علاء الدين البخاري أن الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتحرر والتجوز أن يكون الغرض من هذه القضية الثناء على الله والتحميد فيكون قائلاً حامداً كما كانت امرأة فرعون متحيرة ولا تخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب لأنها إذا نظر لمجرد مفهومها تحتملها وهذا هو الفاصل للخبر عن الانشاء وقولهم في الجواب أننا لا نلاحظ المضاف دون المضاف إليه بأه مقام الحمد لأن المقصود من الإضافة كما قال السيد في حاشية المطول الإشارة إلى حضور المضاف في ذهن السامع كما أن اللام إشارة إلى حضور ما عرف بها فيه اه فكانه يقول الأفضال الكامل الظهور البالغ إلى حد حضوره في ذهن كل أحد بما يستحق المتصف به أن يحمده وعلى التقدير المذكور يبقى المضاف في حكم النكرة فيدل على فضل ما ولا يناسب المقام كما سيوضح لك ذلك عن قريب وقولهم أنه يرد على تقدير جعل الظرف خبراً عن المبتدأ وهو ما رجحناه سابقاً أنها إذا جعلت آل للاستغراق اقتضى ذلك انحصار علة ثبوت الحمد لله في الأفضال

(١) قوله ولا دلالة الخ نظر فيه الشريني بأن دلالة الخبر عليه لا يقتضي وقوعه كما مر اه فتأمل

والعنى جميعاً إلا أن يقال تعلقه باللفظ من حيث تادية المعنى هذا ويمكن أن تكون الإشارة للنقوش ويكون من باب ذكر الدال وإرادة المدلول (قوله) ثم إن ينبغي على أن الخ ظاهره أنه هنا تسمية للكتاب وليس كذلك إذ ما هنا محل شرح على مدلول اسم الإشارة فلعلم المراد أن ما هنا مبنى على ما قيل في أسماء الكتب (قوله وعلى أن الذهن لا يقوم به إلا الجمل) أن كان المراد قيام الجمل أو المفصل مطلقاً بقطع النظر عن زمن القيام فلا معنى للخلاف فيه إذ يقوم به الأمران معاً بدليل تقسيمهم العلم إلى تفصيل وإجمال وإن كان المراد قيام ذلك واستحضاره من الإشارة للإشارة إليه من حيث التفصيل إذا الإشارة حينئذ للربط الحاضر في الذهن وهذا هو المراد فلا معنى للخلاف فيه أيضاً إذ العلم بالكنه في آن واحد إنما يمكن فيما له حقيقة متأصلة

والألفاظ ومعانيها ليست كذلك ولا داخل تحت مقولة واحدة حتى يجمعها جنس وفصل واحد المسمى عبارة عن المسائل والمسئلة قد تكون ملتزمة من مقولات شتى (قوله حذف مضامين) أما مفصل فلتطابق المبتدأ والخبر لما مر من أن التفاوت الذهني إلى أمور متعددة مع ملاحظة تعددها وترتيبها في آن واحد غير ممكن وأما نوع فبناء على أن الإشارة إليه من حيث تعيينه بالمحل كما هو الظاهر أما لو أشير إليه لامن حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع وحينئذ لا حاجة إليه (قوله كما هو الحق) بناء على وجود التعدد المستلزم للكلية فعدم اختياره مكابرة (قوله فلان الشارح قد فصل فيه ما في الذهن) منع بعضهم اشتراط المطابقة في الإجمال والتفصيل نعم يشترط في التذكير والتأنيث والأفراد أو الثنية أو الجمع (قوله فلان الخبر عنه) كذا بخطه وصوابه الخبر به



(قوله حقيقة الشرح الكلية) أى مفهوم كل يتناول إفراده على سبيل البدل لا منكرة (قوله بلا فظة هذا الخ) فيه أنه حكاية الكلام الشارح فلا يضر فالمعول عليه ما بعده (قوله على الفاظ المؤلف) فيه مخالفة لما قدمه من أن المشار إليه هو المعاني (قوله من قبيل علم الشخص) أى فيكون ما هنا مبنيا على ما بنى ذلك عليه (قوله متحد ذاتا) أى حقيقة الموضوع لها الاسم واحدة إلا أن الكلية وهى الصدق على كثيرين لما كانت من العوارض إذا لمأخوذ لا بشرط شئ لا يكون كليا إلا مع اعتبار كونه معروضا للكلية فلا تلاحظ عند الوضع وكذا التعدد بتعدد المحل لم يعتبر ذلك علماء العربية وهذا لا ينافي أنه (٨) بتعدد حقيقة بتعدد المحل إذ العرضية شخص بمحلها فاذا قلت التحقير أن الماهية لا توجد

إليه حاجة المفهمين لجمع الجوامع من شرح يحل (١) ألفاظه ويبين مراده

وليس كذلك إذ غير الأفعال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا أما أن جعلت للجنس فلا يراد إذ ثبتت جنس الحمد لاجل الأفضال لا ينافي ثبوته لتبينه أيضا ففيه أنه لا فرق بين الجنس والاستغراق في ثبوت الانحصار فإن انحصار الماهية فى شئ يقتضى أنه لا فرد لما سواه نظير ما قاله المناطقة فى الكل المتحصر فى فرد ثم إن المراد بالعلة هنا العلة الباعثة وهى منحصرة فى صفة الفعل لا العلة الموجبة للحكم كما ينزاع عليه كلامهم ولذلك استشكلوا وقوع الحمد بالصفات الذاتية وتكلفوا فى جوابه (قوله وآله) واقتصر على الال لأنه أتى بالصحب بعده اختل السجع وإن قدمه يلزم خلاف المتعارف على أن الصلاة على الال هى الواردة فى الكيفيات المروية فهى ثابتة بالنص وأما الصلاة على الصحب فبطريق القياس هذا أن فسر الال بأقاربه صلى الله عليه وسلم فإن فسر بالاتباع دخلت الصحابة وكان فيه تورية وهذا ارى لاقتضاء الإمام أياه ولوجود المحسن البدعى (هذا مما اشتدت) أورد المسند إليه اسم إشارة للإشارة إلى كمال استحضاره وتمييزه أكمل تمييز بواسطة الإشارة الحسية فإن أصل أسماء الإشارة أن يشار بها إلى محسوس مشاهد كقول ابن الرومى

هذا أبو الصقر فردا فى محاسنه من نسل شيان بين الضال والسلم

وتقرير الاستعارة هنا غير خفى (٢) وما يحتمل أن تكون موصولة أو نكرة موصوفة والحمل على الثانى أولى لآلانه يلزم عليه تعدد صلات الموصول فإنه جائز كما صرح به أبو حيان فى النهر حيث قال عند قول الله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الآية وكان هذا الموصول وصلا ته شرح للثقتين وترتيب هذه الصلاة من باب ترتيب

(١) يفك بضم الحاء لقول بعض الأفاضل

مضارع حلأ كسر وضم إذله أى بمعنى النزول أفهم وكن متأملا

وان جا بمعنى الفك فاضم ولا تزد كذا العكس فى ضد الحرام تحصلا

أه كاتبه قوله بل لأن الأصل وضع الموصول الخ أقول لا ينافي هذا ما سينقله المحشى عن عبد الحكيم على البيضاوى عند الكلام على قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم الآية من أن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة كالمعرف باللام فى استعماله الأربعة وأنه إذا استعمل فى بعض مما اتصف بالصلة كان كالمعرف بلام العهد الذهبى التعريف فيه للجنس ولو كان بالنظر إلى قرينة البعضية المهمة فى حكم النكرة أه ضرورة أن شرط معلومية الصلة للخاطب لزوال إبهامه مطلقا أى ذهنا أو خارجا لا لخصوص تعيينه خارجا فأفهم أه كاتبه عفى عنه

(٢) قوله وتقرير الاستعارة هنا غير خفى اختار معرب الرسالة الفارسية أنها تبعية بأن تعتبر تشبيه المعقول مطلقا بالمحسوس مطلقا فى قبول التمييز والتعيين ثم تعتبر تشبيه سريان التشبيه من الكل إلى الجزئى فتشعر لفظ هذا الموضوع للشبه به وهو المحسوس الجزئى الذى سرى إليه التشبيه من كلية المشبه وهو المعقول الجزئى الذى قصد المبالغة فى بيان تعيينه فتكون الاستعارة تبعية كاستعارة الحرف بلا فرق انظر رسالة الصبان البيانية

خارجا ولا فى ضمن الفرد فكيف والقرآن مثلا موجود فى الخارج قلت ذلك فى الماهية من حيث هى أو بشرط لا بخلافها بلا شرط فإنها تجميع الشرط وهذا هو المطلق كما سأتى نقله عن السعد فتدبر فقد تحير فيه الناظرون (قوله على ما فيه) من النظر من أن التعدد حقيقى لا يمكن عدم اعتباره وقد علمت اندفاعه (١) (قوله وبنينا على أن المفصل لا يقوم الخ) يقتضى أنه علم شخصى مع عدم قيامه بالذهن ووجه بأنه يكفى فى وضع العلم استحضاره ولو بوجه كلى وفيه أن الموضوع له حينئذ هو ذلك الوجه من حيث اتحاده بالمسمى بناء على أن الوجه بالعلم غير العلم بذى الوجه إلا أن يقال هذا لا يعتبره علماء العربية أيضا وبما حررنا لك اندفعت الشكوك التى أوردتها بعض الناظرين

فى هذا المقام فتدبر (قوله أى المحصلين للفهم شيئا فشيئا)

لا تعلق لهذا بخصوص شرحه فالأولى أن صيغة الفعل معناها التكلف ويلزمه الأحكام والاتقان والمراد ذلك اللازم (قوله من باب إطلاق الملزوم على اللازم) أى بعد استعمال الحل فى مطلق التفكيك العام للحبل وغيره مجازا بطريق التشبيه

(١) قوله وقد علمت اندفاعه أى من قوله وكذلك التعدد بتعدد المحل لم يعتبره علماء العربية وهذا لا ينافي الخ فأفهم أه كاتبه

الاهم فالاهم اه بل لأن أصل وضع الموصول أن يطلقه المتكلم على ما يعتقد أن المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم حاصل له فلذا شرط في صلتته أن تكون معلومة للمخاطب لزوال إبهامه بتلك الصلة وكانت الموصولات معارف ومعلوم أن الشرح لا وجود له خارجا قبل الإشارة فضلا عن أن يعلم المخاطب اتصافه بمضمون الصلة وما واقعة على شرح كما بينها بقوله من شرح الخ وإنما إبهام المحكوم به أولا ثم فسره لتشويق النفس لتفسيره فيتمكن الحكم في ذهن السامع اشد تمكن وقدم بعض الصفات لزيادة ذلك التشويق والمشار إليه بهذا أما العبارات الذهنية التي أراد الشارح كتابتها كما قال نظيره العلامة القوشجي في قول العضد في مفتاح الرسالة الوضعية هذه فائدة أو المعاني فظهر أن المسند اسم نكرة يتناول سائر أفرادها على سبيل البدل كما هو الشائع فهو مفهوم كل صديق على أي شرح ولذلك احتاج لتخصيصه بالصفات المذكورة فقول بعض الجراشي ثم إن بيننا على أن أسماء الكتب من قبيل علم الجنس الخ كلام في غير محله إذ محله فيما إذا وقعت التسمية للشرح كما يقع لكثير من المؤلفين أنهم بعد ذكرهم نحو هذه العبارة يقولون وسميته كذا وأما ما هنا فالحمل ليس من قبيل حمل الاسم على المسمى كما توهموه على أن ما ذكره وإن اشتهر وطفحت به عباراتهم فلا يتخلو عن المناقشة فإن ذكرهم الخلاف في الذهن هل يقوم به المفصل كما يقوم به المجمل أولا ليس على ما ينبغي إذ يقوم به الأمران معا بدليل تقسيمهم العلم إلى الاجمالي والتفصيلي على ما بين في محله على أن في ذكر انقياس اشعار بالقول بالوجود الذهني وقد نقاه جمهور المتكلمين واثبت الحكماء والقول بعلمية الجنس ضعيف فإن علميته تقديرية اضطرارية لضرورة الاحكام كما صرح به السيد في حاشية المطول حتى قال عبد الحكيم انه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى اه ومعلوم أن الداعي لجمعهم أسماء الكتب من قبيل علم الجنس وترجيحه على اسم الجنس تصحيح المعنى وحيث اتحدا معنى فما المرجح مع أن القول بالعلمية الجنسية يناهيه دخول ال في نحو المفتاح والكافية ونحو ذلك وبناءهم جعلها من قبيل علم الشخص على أن الذهن يقوم به المفصل غير محتاج إليه بل يكفي في وضع العلم الشخصي استدضاره ولو بوجه كل كما بينه العصام في شرح الرسالة الوضعية وقولهم هل الشيء يتعدد بتعدد محله الخ مما لا معنى له فإن الالفاظ اعراض والعرض يتشخص بتشخص محله فيتعدد قطبا وكذلك المعاني تتعدد بتعدد العلاقات فالاولى هل يعتبر ذلك التعددا ولا بناء على أن اللغة تنبني على الظاهر تأمل (قوله اشتدت) أي قويت وقولهم عبر هنا باشتدت وفي شرحه لمنهاج الفقه بدعت لأن شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر وأجل وأفيد من شروح هذا الكتاب فحاجته إلى شرحه دون حاجة جمع الجرامع إلى شرحه من النكات الضعيفة المبنية على تعليقات اضعف منها فانه لو قال هنادعت وهناك اشتدت لا تركبوا له علة أيضا ومثل هذا بما لا ينبغي أن يسطر في حواشي أمثال هذا الكتاب (قوله المتفهمين) من التفهم وصيغة الفعل كما تأتي للصيرورة كنجح الطين تأتي للتكلف والمراد هنا لازمه وهو احكام الشيء واتقانه لأن تكلف الفعل يقضي باتقانه واحكامه ففيه إشارة إلى أن شروح من قبله يكفي لاصل الفهم لكن لا يكفي للتفهم لانه التكلف في الفهم والمبالغة فيه فشرحه هذا إنما هو لفهم الكتاب على وجه السكال وفيه مدح شرحه وبيان أن ما سبق من الشروح لا يغني عنه (قوله يحمل الفاظه) فيه استعارة تصريحية تبعية في يحمل والالفاظ

(١) هل يعتبر ذلك التعدد أولا الخ رجح لا في حاشيته على بيانية الصبان الأول حيث قال لا مانع من أن يكون تعدد الالفاظ معتبرا في مقام الوضع لها وإن كان غير معتبر في مقام آخر ك مقام هل القرآن واحد ان متعدد فمأهنا مقام يناسبه اعتبار التعدد وأي تدقيق فيه والبداهة قاطعة بذلك وهل يظن بالعربي إذا حكم بان قول شخص زيد وقول آخر زيد لفظ واحد انه يريد ظاهر كلامه بل لا يفهم منه إلا أنها لفظان متماثلان كأنهما لفظ واحد فتدبر

أو المجاز المرسل فقوله إذ  
الحل أي بالمعنى المجازي  
(قوله من عطف الخاص)  
الاولى من عطف اللازم  
كما يفيد ما بعده ثم اللزوم  
العرفي كاف كما هو رأي  
البيانين وحل الالفاظ  
لا يتخلو غالبا عن بيان المراد  
فكونه في بعض الصور  
لا يتبين المراد مع الحل  
لا يصرح ولا وجه لجعله  
من عطف المغاير

(قوله بذكر الشيء على الوجه الحق) الأولى ببيان حقيقة الشيء على الوجه الحق فإن المصنف قد ذكر المسئلة والشارح بينها وقول الشارح مراده قال السعد والسيد في محث المجاز العقلي أن المجاز العقلي لا يختص بالنسبة الاسنادية بل يكون في غيرها كالنسبة الاضافية في مكر الليل قال بعضهم أي إذا جعلت الاضافة على معنى اللام بخلاف ما إذا جعلت على معنى في فانها حيثند حقيقة وقال السعد في شرح المفتاح في تحقيق قوله تعالى يا أرض ابلعي ماءك إضافة الماء إلى الأرض على سبيل المجاز تشبيها لاتصال الماء بالأرض باتصال الملك بالملك بناء على أن مدلول الاضافة في مثله الاختصاص المالكى فتكون استعارة تصريحية اصلية جارية في التركيب الاضافى الموضوع للاختصاص المالكى في مثل هذا وإن اعتبر التجوز في اللام وبنى الاتصال والاختصاص عليها لاعلى التركيب فالاستعارة تبعية اه أى فهمى على الأول تمثيلية كما يشعر به كلامه فيجرى التشبيه بين هيئة اتصال الماء بالأرض وهيئة اتصال الملك بالملك ويستعار المركب الاضافى من الثانى للأول وقال في الاضافة لأدنى ملابسة انها مجاز على قول السيد الهيئة التركيبية في الاضافة اللامية موضوعه للاختصاص الكامل المصحح لأن يخبر عن المضاف بأنه للضاف اليه فاذا استعملت فى أدنى ملابسة كانت مجاز لغويا لاعتقلا كما توهم لان المجاز فى الحكم إنما يكون بصرف النسبة عن علمها الاصلى إلى محل آخر لاجل ملابسة بين المحلين وظاهر انه لا يقصد صرف نسبة الكوكب عن شىء أى محل حقيقى إلى الخرقاء بواسطة ملابسة بينهما يعنى فى قول الشاعر إذا كوكب الخرقاء لاح الخ باضافة الكوكب إلى المرأة المسماة بالخرقاء لظهور جدوا واجتهادها فى زمن طلوعه أى ظهوره على دائرة الافق اه وناقشه العصام بما لا يظهر قال بعضهم والظاهر ان الاضافة لأدنى ملابسة ليست على معنى حرف فمكر الليل ليس (١٠) منها لانه على معنى حرف الصحة كونه على معنى فى على سبيل الحقيقة بخلاف الاضافة فى كوكب الخرقاء فانه لا

#### ويحقق مسائله ويجرر دلائله

قرينة او مكنية فى الالفاظ ويحل تخيل وما قيل انه ترشيح للسكنية فسواء فيه مجاز عقلي حيث اسند الحل إلى ضمير الشرح وحقه ان يسند للفاعل لان الشرح آلة فى الحل (قوله وبين مراده) أى المراد منه أوفيه فهو من قبيل الحذف والايصال او مراد مؤلفه فهو مجاز حذفى ويحتمل الاستعارة المكنية فى الضمير وإثبات المراد تخيل وعطفه على ما قبله من قبيل عطف اللازم لان حل الالفاظ يلزمه بيان المراد فى الجملة وهو المراد باللزوم فى امثاله لا اللزوم العقلى وهو عدم الانفكاك فانه مصطلح الميزان المقام هنا خطاين ينزل على اصطلاح البيانين فلا يرد ما قيل انه من عطف الامر من الذين بينهما عموم وخصوص من جهة على الآخر لان حل الالفاظ فلا يتبين بمجرد المراد وتبيين المراد قد يكون بدون حل الالفاظ كأن يقتصر على نحو المراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أى يذكرها على وجه مطابق للواقع وهذا صادق بان يصحها دليل او لا والمسئلة كما تطلق على القضية المفوطة كذلك تطلق على النسبة التامة فان اريد المعنى الاول فترمضاف أى احكام مسائله (قوله ويجرر دلائله) أى يخلصها عما يحل بوجه الدلالة او يدفع ما يرد عليها من المنوع شبه ذلك التخليص بتخليص الرقة من الرق بجمع زوال النقص فى كل وإثبات صفة الكمال استعارة تصريحية تبعية والدلائل جمع دلالة بمعنى الدليل فهو جمع قياسى كما قال فى الخلاصة

يصح ان يكون على معنى حرف أصلا على سبيل الحقيقة فلا تنافى بين تصريح السيد بان التى لأدنى ملابسة مجاز لغوى وتصريحه بان الاضافة فى مكر الليل مجاز عقلي ويظهر بناء على أنها مجاز لغوى أنها تمثيلية إذ لا حرف حتى تكون تبعية على ما قال ذلك البعض وفيه ان المجاز فى ذلك مبنى

على جعل أدنى ملابسة بمنزلة ملابسة تامة سواء كان مجاز لغويا أو عقليا ومتى جعل ذلك فلا بد من ملاحظة الحرف إذ هو وبفعاثل موجود فى تركيب الملابسة التامة المقول منها فالظاهر ان تجرى الاستعارة التبعية ايضا بواسطة تشبيه أدنى ملابسة بالملابسة التامة التى هى الاختصاص وكون المعنى الحقيقى ليس على معنى فى حرف لا يقتضى ذلك والحاصل ان كل اضافة ليست على معنى اللام وجعلت على معناها مجازا بان كانت على معنى فى حقيقة كسكر الليل او من كى ارض ابلعي ماءك فهمى مجاز عقلي فى الاسناد الاضافى باتفاق السعد والسيد وجوز السعد كونها تمثيلية فى التركيب الاضافى او تبعية فى اللام ولم يخالفه السيد فان لم توجد الملابسة فاختلفا فيها فقال السعد مجاز عقلي وقال السيد لغوى ويظهر ان السعد لا يمنع المجاز اللغوى ايضا إذا عرفت هذا فيظهر ان قوله مراده اصلا مراد منه فيجى فيه ما مر فيها هو على معنى حرف (قوله بوجه الدلالة) قال العضد وجه الدلالة فى المتقدمتين هو ما لاجله لزمها النتيجة وهو ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندرج الخصوص فى العموم واجب فيندرج موضوع الصغرى فى موضوع الكبرى فيثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيا او اثباتا فيلتقى موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من المؤلف فلذلك تقول العالم مؤلف حكم خاص بالعلم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم وغيره فيلتقى العالم والحادث اه وقال فى موضع آخر لا بد فى الدليل من مستلزم للطلب ولا لم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبريا ولذلك وجب فيه المقدمتان لتبني احدهما عن اللزوم والاخرى عن ثبوت اللزوم اه فليتامل (قوله ثم يشتق من تخليص الخ) لاحاجة اليه كما هو ظاهر



(قوله الشارح على وجه سهل) وسهولة البيان لا تنافي صعوبة المقام في ذاته فلا يشكل صعوبة كثير من مسائله (قوله اما نظر البصير) لا مدخل له في السهولة إلا ان يراد لازمه العالي وهو التأمل فيتحد مع ما بعده (قول الشارح ابلغ) من البلوغ مصدر بلغ من حد نصير ويحتمل انه من البلاغة من بلغ من حد كرم لا من المبالغة للزوم بناء الفعل من المزيد تدبر (قوله وهي قوله (١١) اي الخ) مراده بيان الثلاثة اولا

إجمالا ولو قال وهو أى  
المعنى لكان أولى وقوله  
قالاوى الاولى الاول الخ  
ومعنى ذكره الثلاثة في  
معناه أنه ضمنه إياها (قوله  
كون كل الخ) لوجود  
الوصف بكل واحدة في  
ضمن الوصف بالكل وكان  
القياس الخ فيه انه اشارة  
إلى ان الاضافة من باب  
إضافة الصفة للوصف  
(قول الشارح لا الاخبار)  
أى وان حصل به الحمد  
لأن المقام يقتضى الخ  
على الاكل (قوله  
استحال الاخبار عنه)  
ولا يمكن ان يكون خبرا  
عن نفسه لأن التصديق  
هو الصورة الذهنية التى  
يقصد بها المحاكاة عما فى  
الواقع ولاجل ذلك صار  
احتمال المطابقة للامطابقة  
من خواص التصديقات  
فان الصورة مالم يقصد  
بها المحاكاة عن امر واقع  
لا تجري فيها التخطئة  
والتغليط كذا قيل وقد  
مر ما فيه غناء (قوله وهو  
العظمة) هو المدلول الحقيقى  
لنون \* فان قيل اللازم  
لا يدل على الملزوم لجواز  
كونه اعم \* قلنا للزوم  
والمراد للبيانين هو العرفى  
او الثالب او الذى لقرينة

على وجه سهل للبستين حسن للناظرين نفع الله به آمين قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) (نحمدك اللهم) أى نصفك بجميع صفاتك يا الله إذا الحمد كما قال الزمخشري في الفائق الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها ابلغ في التعظيم المراد بما ذكر اذا المراد به إجماد الحمد لا الاخبار سيوجد وكذا قوله نصلى ونضرع المراد به إجماد الصلاة والضراعة لا الاخبار بانهما سيوجدان وأتى بنون العظمة

هـ وبفعاثل اجمع فعاله وقيل جمع دليل على غير قياس قال المحلى يحتمل انه اراد بتحرير دلالة تحرير دلالة الواقعة فيه وهي قليلة كما اشار اليه المصنف في آخر الكتاب بقوله فما ذكرنا الا دلالة في بعض الاحايين ويحتمل انه اراد بذلك ذكر ادلة مسائله محررة او اعم من تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكر ادلة بقية مسائله محررة اهـ فالمعنى على الاول تحرير الدلائل المذكورة في وعلى الثاني تحرير دلائل ما ذكر فيه من المسائل وعلى الثالث تحرير دلائل تتعلق به اما بانها فيه او انها دلائل ما فيه من المسائل ومنشا هذه الاحتمالات اضافة دلائل الى الكتاب وعطف هذه الصفات بعضها على بعض للاشارة الى ان كل صفة تامة مستقلة بنفسها وان الموصوف عريق في كل واحد منها كما قال الشاعر  
إلى الملك القرم وابن الهمام \* وليث الكتيبة في المزدحم

(قوله على وجه) تنازعه كل من يحل وما عطف عليه (قوله سهل للبستين) لا يشكل ذلك بصعوبة كثير من مساله على كثير من فحول العلماء لأن المراد سهوله بالنسبة الى غيره من الشروح لزيادة تحريره وقد يقال ان سهوم البيان لا تنافي غموض المطالب في ذاتها والاشكال لإتباعها من الجهة الثانية (قوله حسن للناظرين) أى المتأملين فيه وقيده بالناظرين لأن الشئ قد يحسن في نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم ما يمنع ادراك الحسن وان كان ذلك غير قاذح في حسن الشئ في الواقع كما قال الشارح

ولإذا خفيت عن الغبي فعاذر \* ان لا ترانى مقلة عمياء

ففيه إشارة إلى انه بلغ مبلغا من الحسن إلى حد لا يمكن انكاره واحتمال ان حسنه للناظرين لا يقتضى ان يكون حسنا في نفسه بعيد عن المقام (قوله بجميع صفاتك) أى على طريق الاجمال لعجز القوى البشرية عن الاحاطة بكما لا نه تعالى تفصيلا وهذا التفسير ليس مدلول للصيغة وحدها إذ المدلول تنبى عليك فهو ما خرد بمعونة المقام ولذا عطف بقوله إذا الحمد الخ فنقل المعنى اللغوى عن الفائق ثم ذكر المقدمة القائلة وكل من صفاته جميل لا فائدة ان المراد المذكور يحتاج لمعونة فهذا الإنشاء للشأن على الله تعالى بجميع صفاته وهو الأوفق بحال المصنف (قوله بما ذكر) أى قوله نحمدك وقوله اذا المراد به أى بما ذكر وهو استدلال على كون التعظيم مراد ابا ان الجملة قصد بها إجماد الحمد وانشاؤه لا الاخبار بانه سيور جدوى في تصدير المضارع بسين الاستقبال تنبيه على ان نحمدك ونحوه انما يكون اخبارا بالنظر للزمن المستقبل لا الحال فهو اخبار بانه سيقع منه حدا واما انه بجميع الصفات او ببعضها فلا دلالة للكلام عليه فهذا وجه مرجح لاختيار جعل الجملة انشائية وانما تعين الاستقبال هنا في الجملة المضارعية مع كون المضارع يدل على الحال ايضا لان الحمد فعل لسانى فلا يمكن الاخبار عنه حال المباشرة به فوجب أنه اذا كان اخبارا لا يكون اخبارا عن الحال فهو اما انشاء او خبر عن الاستقبال لكنه على تقدير كونه خبرا عن الاستقبال تفوت النكتة المذكورة ولا يتم هذا في نصلى ونضرع اذا المقصود بهما الانشاء فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن حد

او بطريق الادعاء فيدعى هناك مساواة الملزوم ويحتمل ان تكون مستعملة في التعظيم الذى هو الملزوم بناء على ان الكناية لفظ استعمل في غير ما وضع له مع جواز إرادته معه فان قيل الكناية والمجاز من عوارض الكلمة لا الحرف . قلنا المراد بالكلمة عند البيانين ما هو اعم على ان الرضى لا يقول باخراج ذلك عن تعريف الكلمة (قوله لا يقال إظهار العظمة الخ) الاولى التعظيم وبعد ذلك لا حاجة الى جوابه مع

قول الشارح امثالا الخ ويمكن أن يكون هذا اعتراضا على قوله لصحة إرادة المعنى الحقيقي بأنه وجد هنا قرينة مانعة وهو لزوم التزكية تدبر وقوله إظهار العظمة الاولى التعظيم (قوله لا يستعمل بن) وذلك لأن وضعه الأعم تفضيل الشيء على غيره ومع من والاضافة ذكر المفضل عليه ظاهر ومع اللام هو في حكم المذكور ظاهرا لأنه يشار باللام إلى معنى مذكور قبل لفظا أو حكما فهي اللام العهدية فتكون إشارة إلى أفعال المذكور معه المفضل عليه كما إذا طلب شخص أفضل من زيد فقلت عمرو الأفضل أي ذلك الأفضل أي الشخص الذي قلنا أنه أفضل وإذا حصلت الفائدة باحد (١٢) تلك الامور الثلاثة كان ذكر احد الآخرين لغوا كذا في الرضى وبه يعلم بطلان ما قيل

لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له يتأهب له للعلم امثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وقال ما تقدم دون نحمد الله الأخصر منه

حاصل كما إذا قيل أتكلم بخبر عن التكلم الحاصل بذلك القول لانا تمنعه بناء على ما حققه بعض حواشي شرح الدواني على التهذيب من أن التصديق هو الصورة الذهنية التي يقصدها المحاكاة عنها في الواقع فلا تكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشيء عن نفسه غير معقول ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة ما لم يقصدها المحاكاة عن امر واقع لا تجري فيها التحططة والتعليط وقال ميرزا هادي حواشي ذلك الشرح المحكي عنه هو مصداق القضية ومصادقها يلزم أن يتقدم عليها فلا يتصور أن يكون نفسها وما ذكره الشارح إلى قوله واتي بنون العظمة توجيه لاختبار كون الجملة إنشائية لما ذكر ولما فيه من تناسق الجمل في العطف فالجمل الثلاثة من قبل عطف الانشاء على الانشاء تأمل (قوله لاظهار ملزومها) أي العظمة وذلك الملزوم تعظيم الله له كما قال الذي هو نعمة الخ وعلة الاظهار امثال قوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وخلاصته أنه إنما عدل عن المضارع المبدوء بالهمزة الدالة على المتكلم وحده إلى النون التي للجماعة او المتكلم المعظم نفسه لهذه النكتة وإنما لم يجعل النون مستعملة في الجماعة لأنه جرى على أن الجملة إنشائية والشخص إنما ينشئ فعل نفسه ولا يحتاج في ذلك لمشاركة نعم على تقدير التجربة هي صالحة لذلك وتكون إخبارا عنه وعن لسان غيره وقد تصحح الانشائية أيضا بتخيل أنه ينشئ الحمد بلسانه وبجميع جوارحه فتزول منزلة حامدين لكنه وجه مبنى على التخيل فلذا لم يرجع عليه الشارح وجعل النون هنا للمعظم نفسه استعمال كثنائي فان النون مستعملة في العظمة لينقل الذهن منها إلى ملزومها الذي هو التعظيم كذا في شيخ الاسلام والمشهور أنها استعمال اللفظ في لازم معناه لا في ملزومه فان اللازم لا يدل على ملزومه مجاوز كونه اعم وإنما الملزوم يدل على لازمه دلالة الالتزام وقد يجاب بأن الملزوم هنا لازم أيضا إذ مراد البيانين اللزوم ولو باعتبار العرف او الغلبة او القرينة او الادعاء فيدعى هنا مساواة اللزوم والاعتراض مبنى على اصطلاح المنطقة وإنما كان هذا معنى كائنا ما كان لا يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي بأن يراد العظمة والتعظيم معا ولا يقال أن في إظهار ذلك تزكية للنفس وهو منهي عنه بقوله تعالى فلا تزكوا أنفسكم لانا نقول التزكية المنهى عنها ما كانت على وجه الرياء والسمعة والفخر لا ما كانت بنحو تعريف مقامه في العلم ليقتصدوا ينتفع به الناس وما نحن فيه من هذا القبيل وما قاله الكمال ان خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام التلبس ظاهر او باطنا بالدلة والخضوع والانكسار وليس مقام تعرض لعظمة العبد فندفع بأنه لا مانع من ملاحظة الامرين معا فتجعل هذه النعمة نصب عينيه مع اعترافه لربه بالخضوع فالمراد بالتحديث بالنعمة هنا الاعتراف بين يدي الحق بها فتكون من باب الشكر أيضا وبه يندفع ما يقال أيضا أن العبد مأمور بالتحدث بالنعمة مع غير الله لامع الله تعالى والخطاب هنا معه سبحانه (قوله الاخصر منه) افع

أن الجنسية لا معرفة لانه لا وجه لدخولها فيه (قوله بأن ال زائدة) كما في قوله ورثت مهلا والخير منه زهير العم ذخرا لآخرية (قوله كما قيل مثل ذلك) وقيل في البيت انها من التبعية أي لست من بينهم (قوله وفي التأويل الاول نظر) قد عرفت بان في الثاني ايضا نظرا (قوله فيؤدى ذلك الخ) قيل يدفع بأنه نكرة معنى فلا ينافي إجراؤه مجرى المعرفة نظرا إلى اللفظ ولا يخفى ان المقصود من الوصف لا يحصل حيثئذ نعم جواز بعضهم الوصف بالنكرة يحصل المقصود بمجموع الامرين لكن هذا شيء آخر (قوله حالا) فيه أنه لم يوجد شرط بجي الحال من المضاف اليه وقيل هو بدل وفيه ان بدلية المشتق قليلة وبالجملة فالاولى من هذا كله ان افعل هنا ليس للتفضيل بل هو بمعنى متجاوز فمن ليست تفضيلية بل هي كالتى في

قولك بنت من زيد وانفصلت منه آتقت بأفعل المستعمل بمعنى متجاوز بلا تفضيل وجاز ذلك لان من التفضيلية تتعلق بأفعل التفضيل بقرب من هذا المعنى ألا ترى أنك إذا قلت زيدا أفضل من عمرو فمعناه زيد متجاوز في الفضل عن مرتبة عمرو فمن فيما نحن فيه كالتفضيلية لاني معنى التفضيل ومنه قول امير المؤمنين على رضى الله عنه ولهى بما عندك من نزول البلا بمجسمك والنقص في قوتك اصدق واوفى من أن تكذبك أو تترك أى هي متجاوزة من فرط صدقها عن الكذب كذا في الرضى ويؤيده أن أصل الاختصار كاف في أن يسأل عن علة العدول عنه ولا يتوقف نكته العدول على وجود الاختصار في المعدول عنه كما يفيد صيغة التفضيل فتدبر

(قوله قلت ولعل السراخ) هذا توجيه آخر لا وجه لجعله سر التوجيه الشارح (قول الشارح إذا قصد بها) أي الغرض منها الشاء وإن كانت خبرية (قوله مع لام الله) التي هي للملك لا دلالة لها على الجميع أو البعض إذ مدلولها اختصاص شيء ما أو ملكه بالمجرور فالأولى حيثئذ أن يقول قوله مالك لجميع الخ (قوله من الخلق) قيد بذلك مراعاة لأصل تلك الجملة فإن أصلها كما قال (١٣) الزمخشري وغيره نحمد الله حمدًا قال الزمخشري

للتلذذ بخطاب الله وندائه وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد إذ القصد بها الشاء على الله تعالى بأنه مالك لجميع الحمد من الخلق

التفضيل المعروف بأل كالمضاف لا يستعمل بمن فيؤول ذلك بأن أل زائدة أو جنسية وقد تقرر أن مدخولها في حكم النكرة أو بيان من متعلقة بأخصر مقدر مدلول عليه بالمدكور كما قيل في قوله ولست بالأكثر منهم حصا وإنما العزة للكاثر

كذا في شيخ الإسلام ونظر في التأويل الأول بصيرورة مدخول أل نكرة فيلزم نعت نحمد الله وهو معرفة لأن المراد لفظه بالنكرة وذلك بمنوع (ويمكن أن يجاب) بجعله بدلًا أو منصوبًا على الحالية قيل وهل يرد مثل ذلك على أنها جنسية لأن مدخولها في حكم النكرة الذي يظهر أنه لا يرد وأن المراد من قولهم مدخول أل الجنسية في حكم النكرة أنه يصح إجراءه مجراها نظرًا إلى المعنى فلا ينافي صحة إجرائه مجرى المعرفة نظرًا إلى اللفظ أقول ولا يخفى ما في ذلك كله من التكلف فلا حسن القول أنها متعلقة بمحذوف فإن جعلها جنسية معارض بقول الجامي في شرح الكافية أن اللام في أفعال التفضيل لا تكون إلا للعهد وعلل ذلك بأنه يشار باللام إلى معين بتعيين المفضل مذكور قبله لفظًا وحكمًا كما إذا طلب شخص أفضل من زيد فقلت عمر أو الأفضل أي الشخص الذي قلنا أنه أفضل من زيد (قوله للتلذذ) بخطاب الله وندائه الخطاب بالكاف والنداء بالميم لأن أصله يا الله حذف يا وعوض عنها الميم ولهذا لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض وشددت لتكون على حرفين كالمعوض عنه وقد يقال فيه لا يمحذف الهمزة مذهب سيويه والبصريين وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة محذوفة والتقدير يا الله ما نخير أي أقصدنا ثم حذف للاختصار وكثرة الاستعمال وهناك مذهب ثالث وهو أن الميم زائدة للتفخيم والتعظيم لدلالة الهمزة على معنى الجمع كما زيدت في زرقم لشدة الزرقه وإينم في ابن قال ابن السيد وهو غير خارج عن مذهب سيويه لأنه لا يمنع أن تكون للتعظيم وإن كانت عوضًا عن حرف النداء فإن التام في قولنا الله بدل من الباء وفيها معنى التعجب قال الكمال ويصح توجيه الخطاب أيضًا بما في الخطاب والنداء من الأشعار بأن حمده واقع على وجه الاحسان المفسر بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام إن تعبد الله كأنك تراه لأن كلام الخطاب والنداء دال على الحضور (قوله إذ القصد) أي بالصيغة الشائعة وهذا تعليل لما تضمنه قوله الصيغة الشائعة للحمد من أن صيغة الحمد لله لا نشاء الهدى لإنشاء الشاء على الله بأنه مالك لجميع الحمد الخ وقوله لأنه تعالى الخ تعليل للعدول عن تلك الصيغة إلى ما قاله (قوله مالك لجميع الحمد الخ) يفيد أن لام الله للملك ومثله ما إذا جعلت للاختصاص وإن أل استغراقية أو جنسية وإنما قال من الخلق لإخراج الحمد القديم لأنه صفة من صفاته تعالى إذ مرجعه لصفة الكلام النفس باعتبار تعلقه بالشاء وصفاته تعالى لا تنصف بالمملوكية للإيهام اللفظي وإن كانت اللام التي للملك معناها الارتباط على ما نقله أبو الفتح في حواشي الحنفية وهذا معنى صحيح إذا صفة مرتبطة بموصوفها ولو جعلت لام الله للاختصاص لدخل الحمد القديم أيضًا ويستغنى عن قوله من الخلق وقال بعض من كتب ويمكن أن يقال إنما اقتصر على ما ذكره إذ ليس غرضه إلا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية فلا يضر خروج ثنائته تعالى على نفسه أقول هذا إنما يتم أن لو كان الغرض إنشاء مضمونها وهو لا يصح كما يبتدئ هو إنما المقصود إنشاء الشاء بمضمونها وهو حاصل على تقدير شمول الحمد القديم أيضًا فتدبر وتقييد إفادة أل الجنسية للاختصاص بجعل لام الله للملك غير مسلم بل

ولذلك قيل إياك نعبد الخ فانه بيان لخدمهم فاقم المصدر مقام الفعل مضافًا إلى المفعول وعدل به إلى الرفع للدلالة على الثبات والدوام والدليل على ذلك الأصل هو أن الأصل في نسبة المصدر إلى الفاعل هو الجملة الفعلية ووجه ذلك أنه لا يصح مع القول بتناول الحمد للقديم أن يكون إياك نعبد بيانًا له لأن أصل المفعول سده به مسد الفعل فليتامل (قول الشارح لا الإعلام بذلك) أي الذي هو فائدة الخبر يعني أنه ليس المراد الإعلام بمضمون الخبر بناءً على أنه معلوم ثابت أذ لا منهم سواء إلا أنه بوسط أو من غير وسط فيكون الخبر حيثئذ كقولك السماء فوقنا لو فرض أن هناك خبر قصد إخباره بل الغرض من هذه الجملة الشاء على الله فانه كثير ما تورد الجملة الخبرية لأغراض سوى إفادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب أنى وضعته أنى أظهره التحسر فالجملة مستعملة في معناها الخبرية لكن لا للإعلام بل للتحسر (١) فإن أظهر خلاف ما يرجوه يلزمه التحسر فهي باعتبار مفهومها محتملة للصدق والكذب وإن لم تحتمل باعتبار الغرض منها فهي خبرية لا انشائية إذ مدار الخبر والانشاء على مفهوم

(١) قوله بل للتحسر أي بل لغرض التحسر ونحوه من المعاني الانشائية بدون استعمال فيه بل يراد بطريق الكناية فيما فيه علاقة بالكناية التي هي اللزوم الخاص أو بطريق التعريض في غيره كافي الانبائي على يانية الصبان

لا الاعلام بذلك الذي هو من جملة الاصل في القصد بالخبر من الاعلام بمضمونه الى ما قاله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلية كما تقدم

هي وحدها مفيدة له فتقول كلما كان لام الملك كافي الدلالة على الاختصاص فالبناء على دلالة مجموع اللامين غير صحيح لكن المقدم حق فكذلك التالي ولعله مبني على ان لام الملك يدل على معناه بمجرد انضمامه الى مجروره فعنه اختصاص شيء بمجرد اختصاصه بحد معين بكون كل حمد أو جفس الحمد أو الحمد المعهود بمجرد مجروره فان تلك الدلالة انما هي بمجموع اللامين ولا يخفى أنه على هذا الاحتمال لا خصوصية لتقييد افادة لام الملك الاختصاص بانضمام ال الجسمية بل يجري هذا في الاستغراق والعهد ايضا لان الافادة المذكورة متوقفة على ضمنية اللام على سائر احتمالاتها فالقصر قصور لا يقال اختصاص شيء ما بمجرد مجروره معنى كلي وقد صرحوا بأن معنى الحرف جزئي لانا نقول مرادهم ما هو أعم من الجزئي الحقيقي والاضافي كما صرح بذلك بعض المحققين قال ولا فالا ابتداء المستفاد من قولنا سرت من البصرة الى الكوفة ليس جزئيا حقيقة ايضا إذ ذلك الابتداء يحتمل وجوها لا تحصى مثل الابتداء راجلا أو راكبا أو منفردا أو مع جماعة الى غير ذلك من الاحتمالات فهذه كلها أفراد ينطبق عليها ذلك الابتداء المستفاد من الحروف ولا شك أن اختصاص شيء ما بالله تعالى جزئي اضافي بالنسبة الى اختصاص شيء ما بشيء ولو سلم أن الحروف موضوعة لمعان جزئية حقيقية فالدلالة على المعنى أعم من الفهم الاجمالي والتفصيلي على ما صرح به أبو الفتح في حواشيه على شرح التهذيب للجلال الدواني ولا شك أن لام الملك بمجرد انضمامه الى المجرور يفهم منه معناه ولو اجمالا فيكون دالا عليه (قوله لا الاعلام بذلك) عطف على قوله الثناء والمشار اليه قوله انه مالك الخ وفيه ايماء الى أن جملة الحمد لله اذا كانت خبرية لا تقيده الحمد وهو خلاف المختار لان الخبر بأن الله تعالى مالك أو مختص بالحمد حامد قال بعض وما أشار اليه الشارح من أن الخبر بالحمد ليس بحامد هو الذي أقول به اه والذي أقول به أنا انه لا عبرة بقوله المخالف لما كاد يصير اجماعا بين العلماء ان جملة الحمد له سواء كانت اسمية أو فعلية خبرية أو انشائية مفيدة للحمد ضمتا وقال بعض آخر لا نسلم أن في هذا النبي اشارة الى ما ذكره من مقصود الشارح ليس الا بيان ما يقصد بالجملة الاسمية في مقام الحمد من انشاء الثناء بها وإن حصل بها الثناء على تقدير كونها خبرية أيضا فجعل الشارح تلك الجملة انشائية ليوافق الواقع من الجاهل لا لتوقف حصول الحمد على كونها انشائية فتأمل اه وكل هذا بعيد عن مذاق عبارة الشارح بل مقصود ما قاله علماء المعاني من أن قصد الخبر بخبره اما الاعلام المخاطب بمضمون الخبر وهو الاصل أو اعلامه بأن الخبر عالم بذلك المضمون كقولك لمن يحفظ القرآن انت تحفظ القرآن والاول مسمى فائدة الخبر والثاني مسمى لازما إذ اعلام المخاطب بان الخبر عالم بمضمون الخبر لا ينفك عن اعلامه بمضمونه وهو انما الذي ينفك قصده وقد قال في المطول عند قول التلخيص لا شك أن قصد الخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم أو كونه عالما به أي من يكون بصدد الاخبار والاعلام لا من يتلفظ بالجملة الخبرية فان كثيرا ما تورد الجملة الخبرية لا غرض آخر سوى افادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب اني وضعتها أنثى اظهارا للتحسر وقوله تعالى حكاية عن زكريا رب اني وهن العظم مني اظهارا للضعف والتخضع الخ قال العلامة السالكوتي وقوله كثيرا ما تورد الجملة الخبرية أي مرادها معناها وليس انشاء حتى لا يصلح شاهدها اه وقد سبق لك ايضا نحوه وحيث قد مراد الشارح ان هذه الجملة على تقدير كونها خبرية تكون خارجة عن الاصل في الاخبار من الاعلام فالمتكلم بها لا يقال له معلم بالخبر وانما يقال له مخبر تأمل (قوله الى ما قاله) متعلق بقوله عدل وقوله لانه أي ما قاله المصنف وهو نعمدك ثناء بجميع الصفات حيث قال الشارح في تفسيره أي نصفك بجميع صفاتك وقوله بطريق الابلية كما أشار لذلك بقوله له ورعاية جميعها أبلغ فأبلغ في كلامه

الجملة قراد الشارح أن هذه الجملة على تقدير كونها خبرية خارجة عن الاصل في الخبر من الاعلام بمضمونه فالمتكلم بها يقال له مخبر لا معلم (قوله قلت وما أشار له الخ) لوجه له لخالفته ما كاد أن يكون اجماعا مع ثبوت استعمال الخبر لغرض آخر كما تقدم ويسمى لازم الفائدة اذ اعلام المخاطب بأن الخبر عالم لا ينفك عن اعلامه بمضمونه وانما الذي ينفك قصده (قوله احتمل) ارادة الكل فرض الكلام عدم مراعاة الابلية فكيف يراد الكل فالاولى أن يقال ابتغاء رعاية الابلية صادق بارادة الثناء ببعض الصفات وانشاء على وجه الاطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات وبيعضا وبعد ذلك فالاعتراض مبني على جعل بأن تفسير العدم المراعاة وهو غير متعين فيجوز أن يكون تقييدا قيد به لانه محل التوهم ويمكن تاويل عبارة المحشى فترجع لما قلنا لكن مع تكلف زائد تأمل

(قول الشارح فذلك البعض أعم) لأن المراد به لا بعينه وترك البعض المعين مع صدق عدم مراعاة الجميع به لعدم دواعي المقام للتعين وعدم اشعار الصيغة به (قول الشارح لصدقه بهما) أي وحدها وبغيرها الكثير أي وحده إذ لو أريد الصدق بمجموعهما لم يحتاج للوصف بالكثر إذ هي مع الغير أولى منها فقط كثر الغير أو قل وترك الصدق بالغير القليل لصرف المقام عنه (قول الشارح في الجملة) وهو ما إذا صدق بها وحدها لا بغيرها القليل ولذا قيد بالكثير فلا يقال أن تلك الواحدة عظيمة والثناء بالعظيم قطعاً ببلغ من الثناء بما يحتمله والقليل (قول الشارح من الثناء به) أي بذلك البعض وإن أريد به المدح لالف النفس للمعين فهو أمكن من غير المعين الذي هو مثله فلا ينافي أن الثناء بالجمع أمكن لأنه لا حاجة فيه إلى التعين فتأمل (قوله) وقد يقال (الخ) سياقه على وجه الاعتراض لا يناسب إذ الشارح معترض بذلك وإنما مراده بيان وجه تنبيه به تلك مع أنه لا يرجحها (قوله وفيه نظر) قيل وجهه أن الفعلية (١٥) لا تفيد التجدد على وجه الاستمرار إلا عند احتفاف القرائن بها وهذا

وهذا بواحدة منها وإن لم تراعى الابلغية هناك بأن يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقه بها وبغيرها الكثير فالثناء به أبلغ من الثناء بها في الجملة أيضاً نعم الثناء بها من حيث تفصيلها أوقع في النفس من الثناء به (على نعم) جمع نعمة

من المبالغة أي أزيد في المعنى كما يدل عليه كلامه وأما كونها أبلغ من البلاغة أي أتم بلاغة فهذا يختلف باختلاف المقامات كما يتناهى سابقاً (قوله وهذا) أي الحمد لله بواحدة منها أي ثناء بصفة واحدة من الصفات وتلك الواحدة هي مالكية جميع الحمد واعتراضه الكمال بما ملخصه أن معنى الجملة الاسمية كل حمد مستحق له تعالى أو يختص به وهذا وإن كان ثناء بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته إجمالاً لأن كل حمد معناه كل ثناء بجميل وكل من صفاته تعالى جميل فرعاية الابلغية التي أشار إليها الشارح حاصلة في الجملة الاسمية على وجه الظاهر ولا يدعى أن الافتتاح بما سوى ما افتتح به كتاب الله أبلغ من الافتتاح به إلا من ذهل عن منافاة ذلك للدرب مع الكتاب العزيز وأطال المحشى في رده تركناه لما في أكثره من التكلف والتحمل (قوله وإن لم تراعى الخ) عطف على محذوف تقديره هذا روعيت الابلغية ولفظ هناك إشارة لقوله نحمدك اللهم (قوله بأن يراد الثناء ببعض الصفات) اعتراض بأن انتفاء رعاية الابلغية صادق بإرادة الثناء ببعض الصفات والثناء على وجه الإطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات وي بعضها فلو حذف الشارح قيد البعض لكان أخصر والبق بمقام ترجيح الفعلية وإجاب المحشى بما حاصله أن الاعتراض مبنى على أن قوله بأن تفسير لقوله وإن لم تراعى الابلغية وهو غير متعين بل يجوز أن يكون قيداً له والمعنى وإن انتفت مراعاة الابلغية بسبب أن يراد الثناء بالبعض وبالسكل بخلاف إرادة البعض فإنه محل التوهم فاحتاج لبيان واستغنى عن بيان ذلك وبأنه يجوز أن يكون لفظه بأن للتشثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شينخي الشافعية الرافعي والنووي في كتبهم على ما قطع به استقراء كلامهما فتابعهما الشارح في ذلك (قوله فذلك البعض) أي من حيث إبهامه أعم مطلقاً من هذه الواحدة لصدقه بها وحدها أو مع غيرها وبغيرها مطلقاً قليلاً وكثيراً وإنما اقتصر الشارح على الكثير لأنه أدخل في الابلغية وقوله فالثناء به أي بذلك البعض أبلغ من الثناء بها أي من تلك الواحدة وقوله في الجملة أي في بعض التقادير لا كلها إذ على تقدير إرادة تلك الواحدة به فالوجود المساواة لا الابلغية وقوله أيضاً أي كما أن الثناء بجميع الصفات أبلغ وقوله نعم استدراك على قوله أبلغ دفع به توهم أرجحية الثناء به على الثناء بها من كل وجه وقوله من حيث تفصيلها أي تعيينها بالعبارات والحشية لتعليل الاوقعية وقوله أوقع في النفس أي أمكن فيها

احتفاف القرائن بها وهذا أيضاً إذا كانت خبرية لا انشائية وإلا فلا قيد إلا التجدد بمعنى الوجود بعد العدم وفيه أن إفادة الاسمية الدوام كذلك إذ وضعها لإفادة الثبوت فقط وإذا كانت انشائية أفادت الوجود بعد العدم أيضاً فان كان المراد تخييل ذلك فهو حاصل في الفعلية دون الاسمية فتدبر هذا وقد اعترض السكال الشارح بأن الاسمية وإن كان الحمد فيها بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته لأن كل حمد معناه كل ثناء بجميل وكل من صفاته تعالى جميل حاصل فيها ولا يدعى أبلغية غير ما افتتح الله به كتابه عليه إلا من ذهل عن منافاة ذلك للدرب اه وفيه أنه مازال الخمد في

الاسمية بصفة واحدة هي اختصاصه بكل حمد إذ الكلام في مفهوم الجملة ولا شك أنها لا تفيد أكثر من ذلك وابلغية غير ما في القرآن على ما في القرآن عدد الأتيان به في مقام ذلك الغير لا ينافي أبلغية ما في القرآن في مقامه هو وقد أطال المحشى الكلام فيه فراجعه تستفد (قوله الذي هو من أفعاله تعالى) لأن الحمد إنما يكون على الفعل الاختياري كما صرح به السعد في حاشية الكشف وإن كان قول الزمخشري في الكشف الحمد والمدح أخيراً فيدخله بناء على ظاهره وكذلك كلام الفائق الحمد على ذات الله وصفاته باعتبار أن لها دخلاً في الأفعال الاختيارية قيل أو أن المراد بالفعل الاختياري المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختاراً فيه أو لا وفيه أنه حيث يدخل المدح (إلا باعتبار الخ) فهو حيث يدخل بمنزلة الفعل للملاحظة فيه (له حاجب عظيم) يجوز عكس ما قال في الحيل لأنه لا يحتاج فيما يشين إلا إلى حاجب حقير بخلاف ما يرين فلا يمنعه عنه إلا حاجب



عظيم للتكثير المراد به بالنسبة للنال للبالغة في الكثرة لاستفادتها من جمع الكثرة تدبر ( قوله صير المراد منها الكثرة ) أى وتوينا للبالغة في الكثرة كتوين نعم فقول الشارح التكثير أى المبالغة فيه لحصول أصله من الصيغة ( قول الشارح صلة نحمد ) أى متعلقة باعتبار الإثبات فان قيد المذكور بعد الجمل قد يكون قيداً للسند كما في ضربت زيداً بالسوط وقد يكون قيداً لثبوته كما في ضربت زيداً قائماً وقد يكون قيداً لإثباته كما في نحن فيه فكانه قيل أثبت هذا الحمد أعنى نحمدك الخ على مقابلة الانعامات أى في مقابلتها كما صرح به الشارح فقوله أى في مقابلتها ( ١٦ ) بيان المعنى كونه صلة للمقابلة ظرف اعتبارى فلا يرد فيه انها صلة باعثة على الحمد

لا علة لثبوته وسوء الأدب انما هو في الثانية دون الاولى وكونها صلة على كلام المعترض هو بمعنى ما قدمناه فهو موافق للشارح الا أن تعليقه بسوء الأدب ممنوع فالاولى ان يعطى بما مر والمخشى فهم من كلام المعترض خلاف مراده وهو ان اطلاق التعليل سواء الاثبات او الثبوت سوء ادب فدفعه بمنع ان العليل يفيد الحصر ولا يتوهم احد الحصر حتى يورد ويدفع ( قوله اشارة الخ ) حيث لم يقل الحمد للنعمة مع ان ظاهر العبارة الحمد على الانعام فلا بد للعدول من نكتة فاندفع ما قيل انه لا مشتق هنا حتى يفيد التعليق به العلية ( قوله بما فيه تعسف ) حاصله ان قول الشارح لا مطلقاً معناه انه لم يجعل كل حده مطلقاً بل جعل بعضه على النعم لا تعسف فيه ( قول الشارح أى في مقابلتها ) أشار به الى بيان معنى الصلة وانه متعلق بالاثبات كما مر فهذا

بمعنى لانعام والتكثير للتكثير والتعظيم أى انعامات كثيرة عظيمة منها الالهام لتأليف هذا الكتاب والاقدار عليه وعلى صلة نحمد وانما حمد

لأنها الشيء المعين وقوله من الثناء به أى بذلك البعض لعدم تعيينه بالعبارة وان قصد به معين وقد يقال الثناء بها وان كان أو وقع من حيث التعيين فالثناء به أبلغ لشموله لها وغيرها الكثير ومن باب أولى الثناء به مع مراعاة جميع الصفات قال البعض وقديريه ايضاً اختيار المصنف الثناء بالجمله الفعلية بقصد الموافقة بين الحمد والمحمود وعليه أى كأن نعمه تعالى لا تزال تتجدد وتزايد وقتاً بعد وقت بحمده بمحامد لا تزال تتجدد ( قوله بمعنى انعام ) وجه الحمل على ذلك وان كان المتبادر من الجمع حمل النعم على المنعم به الذى هو أثر المعنى المصدري لان المصدر لا يجمع الا اذا أريد به الانواع لان الحمد وان وقع في مقابلة الاثر فليس المراد به الا الاصل اذ الحمد والمحمود عليه لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً كما صرح به غير واحد من المحققين فالحمد على ذات الله تعالى وصفاته كلها باعتبار ان لها دخلاً في تحقق افعال اختيارية ولو بوجه ما على ما هو الشائع أو أن المراد بالفعل الاختيارى المنسوب للفاعل المختار سواء كان مختاراً فيه أو لا وأن الحمد عليها مجاز عن المدح كما في قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً ثم المراد بالفعل الاختيارى المعنى العرفى فيشمل الاخلاق النفسانية كالعلم والحلم ونحو ذلك ( فان قلت ) قول التفتازانى في المطول ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد على النعمة يدل على جواز ان لا يكون المحمود عليه فعلاً ( فالجواب ) ان الاثر الناشئ عن الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمل عليه لكن لا لادانته بل من حيث حصوله وصدوره عنه وحيث لا المحمود عليه الفعل او ما هو بمنزلة الفعل بما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ويؤيد هذا الحمل تصريحه في حاشية الكشف بان المحمود عليه لا بد وان يكون فعلاً اختيارياً ( قوله للتكثير والتعظيم ) أى للامرين معا فان التتوين قد يكون لكل واحد منهما على حدته وقد يكون لهما معاً كما هنا وكما في قوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك أى ذو عدد كثير وآيات عظام ( قوله أى انعامات كثيرة عظيمة ) هـ أو رد عليه ان النعم جمع كثره والانعامات جمع قلة لان جموع السلامة للذكور والانات للقلّة فكيف فسرهابها هـ وأجيب بان الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرفه الى الكثرة ( قوله منها الالهام الخ ) خص هاتين النعمتين بالذكر لما سبتهما لل مقام ( قوله وعلى صلة نحمد ) أى متعلقة به ولا ينافيه جعل بعضهم لها تعليلية وذكره مع كمال وضوحه توطئة لما بعده وقال ابن قاسم انه يحتمل تعان على بالحمد في قوله يؤذن الحمد أو بمحذوف فلهذا احتزعتاه ويرد عليه ان جعل يؤذن بالحمد الخ صفة لذم فلو جعل الجار متعلقاً بالحمد يلزم أن يكون المرصوف جزءاً من صفته وامتناعه بهيى اللهم إلا أن يقال هذا مبنى على أن لا تكون الجملة صفة لنعم ولا ينحى انه حينئذ لا تنظم الجملتان اعنى جملة حمدك اللهم وجملة يؤذن الحمد

وجه زيادته ومقاله المحشى لا يفيد بيان وجهها وان كان توجيه شيخه لا ينفع ( قوله لوقوعه ) واجبا لان المخاطب به واحد لا زدياها لا بعينه فهو من حيث تعيينه غير واجب فان وقع تبين انه الواجب وسأى في الشارح عند قوله شكر المنعم واجب ما يؤخذ منه ذلك ( قوله وليس المعنى الخ ) والا لا ستغرق جميع أوقاته في أداء ذلك الواجب ولم تنف طاقته به إذ نعمه تعالى متوالية سيما على القول بتجدد الاعراض فانه أنعم بالوجود المتجدد وفيه ان هذا لما يرد لو كان الواجب الحمد باللسان لكن الواجب الشكر ولا مانع من أن يعتقد أنه سبحانه مول للنعم



وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كذا قيل وفيه ان الكلام على تقدير وجوب الحمد المنطوق كما أشار له شيخ الاسلام (قول الشارح بما هو شأنها) فشانها في نفسها ان الحمد عليها يؤذن بزيادتها فحمد المصنف كذلك ثم ان الاصل في القيد ان لا يذكر لبيان الواقع فاللائق ان يكون ذكره لفائدة بينم الشارح وحاصلها ان حمدي من جملة الحمد المستلزم للزيادة وقد اتيت به ادا الماهر واجب لجامه واجب آخر فان أتيت به جاء آخر وهكذا فلا أقدر على الوفاء هذا هو اللائق بقوله بما هو شأنها فقوله الشارح (١٧) فيقتضيان الحمد اي وجوده بناء على

ان الايتان بالاول لمجرد

امتثال الطلب والخروج

من الواجب فكأنه قال

احمد على النعم لان الحمد

عليها واجب ومتى كان هذا

هو الغرض فلا أقدر على

اداء الواجب اذ كل حمد

يستلزم نعمة فاحمد عليها

للخروج من الواجب

فاندفع ما قيل يمكن ان

يوجد النعمة ولا يوجد

الحمد فتدبر حتى التدبر

لتنفذ شكوك الناظرين

فظهر ان قوله وهما من جملة

النعم غير كاف في صدق

قول المصنف يؤذن الحمد

الحاذا معناه يستلزم ذلك

لا الى غاية فكأنه قال نحمده

على نعم لا نقدر ان نفي

بما يتعلق بالحمد عليها (قوله

لا مطلق الحمد) فيه نظر اذ

مطلق الحمد يؤذن بالزيادة

بالطريق الذي في الشارح

وانما قيد بها لكون كلام

المصنف فيها الا ان يقال

الزيادة لا الى غاية كما بينا

(قوله ليقيد به تقدم النعم

الح) لا وجه له اذ يمكن ان

الحمد على نعم مستحصل فانه

لا دليل على ان النعم لا بد

ان تكون حاصلة وبه

على النعم اي في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثاني مندوب ووصف النعم بما هو شأنها بقوله

بازديادها وقول التجارى ان على ليست تعليلية لما فيه من سوء الادب مردود بان هذه علة باعثة على

الحمد كما أسلفناه والبعث قال في جوابه انه لا يلزم من تعليل حصول الشيء بعلة قصر حصوله على تلك

العلة لجواز ان يكون للشيء اسباب كثيرة وهو كلام لا معنى له (قوله على النعم) لم يقل على الانعامات مع

انها المرادة كما أسلفه بجارية الكلام المصنف (قوله اي في مقابلتها) أشار به الى ان المحمود عليه ما كان علة

لصدور الحمد (قوله لا مطلقا) استشكل بان المصنف على الحمد ولا بضمير الذات المقدسة وهو

الكاف فيفيد الحمد للذات لا في مقابلة نعمة وحيث يكون قد حمد حمدا مطلقا ايضا فقيه تنبيه على

الاستحقاق الذاتي اشار لمثل ذلك التفاتا في شرح قول التلخيص الحمد لله على ما نعم قال سم ويمكن

ان يجاب بان قوله لا مطلقا لا ينافي في ذلك التعليل المذكور لان معناه حيث انه لما كان الاول

اي الحمد على النعم واجبا وكان الواجب اهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الاهم بل

قيد بالنعم ليحصل وان حصل غيره ايضا فتأمل اه قال شيخنا وما اشار اليه التفاتا في رتبته المستشكل

نظر فيه غير واحد من المحققين كالصام في اطوله باوجه منها ان افادة تعليق الحكم بشيء يفيد عليه ذلك

الشيء انما هو فيما اذا كان ذلك الشيء مشتقا بخلاف غيره كالعلم والضمير فلا يدل التعليق به على

عليه الذات ولئن سلمت فانما هي اذا لم يصرح بعلة للحكم غير الذات كما في حمد المصنف وهو تنظير

في محله وان تسكت بعض الجواب عنه وحيث علمت ذلك علمت ان التحقيق انه ليس في كلام

المصنف الحمد المطلق اصلا ولا التنبيه على الاستحقاق الذاتي وحيث يذيق الاشكال المتقدم اه

واقول قد سلف منا ما يؤيد كلام التفاتا في ولذكر هنا ايضا ما يندفع به ما وردوه عليه قال العلامة

السمري قدس في حاشية المطول وجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتي انه لدلالته

على جميع الصفات جعل تعليق الحمد به كتعليقه بالمشق الدال على مشئية جميع الصفات ويكون

ذكر الانعام كانه تخصيص بعد التعميم او انه لما كانت ذات الله مستلزمة للصفات ومستتعبة لها

بنفسها من غير استعانة بالغير يجوز ان يحكم بكونها سببا للحمد بخلاف سائر الذات ووجه دلالة

تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتي بهذا المعنى انه لما قصد تعليق الحمد بالانعام فالعبارة الظاهرة

الحمد للمنعم اولن انعم فاذا عدل الى تعليقه باسم الذات ثم ذكر الانعام فلا بد له من نكتة اه (قوله لان

الاول) اي الحمد في مقابلة النعمة لفظا اونية وقوله واجب بمعنى انه يقع واجبا لا بمعنى انه اذا نعم الله على

عبد بنعمة يجب عليه ان يحمد عليه ولا لا يستغرق جميع اوقاته في اداء ذلك الواجب ولم تف طاقته اذ نعمه

تعالى متواليه على العبد لا تنقطع سيما على القول بتجدد الاعراض فانه انعام باستمرار الوجود وقد يجاب بان

الشكر لا ينحصر في اللسان بل يعبر الجنان والاركان فيمكن استغراق عمره في الشكر بان يعتمد انه سبحانه

وتعالى مولى جميع النعم مدعنا بذلك وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كما ان الغفلة في الايمان لا تزيله

(قوله والثاني) اي المطلق (قوله ووصف النعم) لا يخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى لا اللفظ

(٣ - عطار - اول) تعلم ما في كلام المحشى بعد نعم بالنظر لكلام المصنف المحمود

عليه النعم الموجودة كما بينا فتدبر (قوله اذا من حمد الخ) يشمل الحمد الاول في مقابلة الذات وظاهر قوله يجب بان لا يلزم كون الحامد ملاحظا ذلك انه يصح ملاحظته والحمد عليه وهذا ظاهر في الالهام واما الاقدار فلا يصح الا ان قلنا القدرة سلامة الآلات اما ان قلنا هي العرض المقارن فلا يصح اذ لا يوجد الابتسام الحمد كما هو بين وعلى الاول لا يستلزم الحمد الزيادة

بالطريق الذي ذكره الشارح  
لتحقق السلامة قبل فان  
اعتبر السلامة المقارنة فهي  
لا توجد الا بالتام فتدبر  
(قول الشارح فقتضيان  
الحمد الخ) قيل يمكن أن  
يحمد على جميع النعم الواصلة  
والتي ستصل والمقارنة إذ  
لا دليل على أن الحمد لا يكون  
على نعمة غير موجودة وحيث  
لا يلزم أن يكون لا غاية  
يوقف عليها وفيه أنه إن أريد  
ذلك بقطع النظر عن كلام  
المصنف فلا يضر وإن كان  
بالنظر له الذي يصدده الشارح  
فمنوع لقوله يؤذن  
بازديادها إذ الواقع حيث  
ليس ازدياداً بل دخول مالم  
يوجد في الوجود وذلك أيضاً  
من المحمود عليه فالمراد كما  
عرفت أن حمدي الذي هو  
من جملة الحمد المستلزم لا يفي  
بشكرها الذي هو واجب  
فان قيل كان يكفي المصنف أن  
يحمد على ما حصل وما يحصل  
ومنه الاقدار والالهام  
قلت الواجب ما كان في  
مقابلة نعمة موجودة كما يدل  
عليه كلامهم في مسألة شكر  
النعم واجب ومراده الاتيان  
به وبهذا علم وجه قول الشارح  
عليها بعد قوله يؤذن الحمد  
إذا الحمد مطلقاً وإن استلزم  
الزيادة إلا أن المراد أن لا  
أقدر على الوفاء بما هو واجب

(يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أي يعلم بزيادتها لأنه متوقف على الالهام له والاقدار عليه وهما  
من جملة النعم فيقتضيان الحمد وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضاً

وهو المناسب لقوله بما هو من شأنها وقضية هذا تعين ظرفية الباء في بقوله وأما ما جوزه الكمال  
من ابداله بقوله من بما هو شأنها فتمية نظر لأنه ان جعل الموصوف النعم التي هي المعاني كما  
هو مراد المصنف اقتضى أنها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك إلا أن يجاب بحذف  
المضاف أي بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعل لعظم النعم المذكور اقتضى أن  
القول المذكور شأن لفظ النعم وفي صحة ذلك نظر اه سم وقد يمنع التكلف بأن حذف المضاف  
كثير شائع في كلامهم وقوله وفي صحة ذلك نظر أي لان القول المذكور وصف للنعم  
باعتبار معناها ولم يحكم بطلانه لجواز أن يكون القول المذكور شأن لفظ النعم باعتبار معناها  
(قوله يؤذن الحمد عليها) لا يخفى أن الحمد مطلقاً يؤذن بالزيادة بالطريق الذي ذكره وإنما  
قيد بقوله عليها لان الكلام في الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وايصح وصف النعم  
بالجملة التي بعدها اه سم وكتب الغنيمي أقول لم يظهر لنا وجهه اه قال أبو الحسن السندی  
ولعل وجهه أن قوله يؤذن الحمد بازديادها كالصريح في أن الحمد عليها اه (قوله أي يعلم)  
تفسير أي يؤذن باعتبار معناه الاصلى لكنه هنا بمعنى يدل دلالة التزامية كما يفيد قوله لانه  
متوقف الخ إذ المتوقف على شيء مستلزم له فهو دال على ذلك الشيء التزاماً فالتجوز في المسند  
الذي هو يؤذن لا في اسناده إلى مرفوعه وقال الكمال يؤذن أي يعلم الحمد عليها الذي هو  
شكر اما بازديادها لان صدق الوعد في قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم يقتضى كون الشكر  
ملزوماً للازدياد فوجوده يؤذن بوجوده لان اللازم لا يتخلف وما ذكره الشارح توجيه حسن  
قريب أيضاً (قوله بزيادتها) لم يعبر به المصنف مع أنه أخصر لمزاوجة قوله لرشادها مع  
ما فيه من المبالغة كما في الاكتساب والكسب وأصل ازدياد ازتياد أبدلت التاء دالا  
(قوله وهما من جملة النعم) مجرد هذا كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد  
بازديادها فلا حاجة فيه إلى ما بعده إلا أن أريد بالحمد على النعم الحمد على كل  
النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على كل الهام واقدار حيث قلناه سم (قوله فيقتضيان الحمد)  
أي يستلزمانه واعترضه سم بأنه ان أراد يقتضيان وجود الحمد فممنوع إذ يمكن أن يوجد أولاً  
يوجد الحمد عليهما بأن يحمد الانسان مرة واحدة على النعم فقد وجد في هذه المرة ولم يوجد  
حمد عليهما إذ الغرض انه لم يحمد بعد تلك المرة وإن أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرد طلبه  
من غير وجوده لا يؤذن بالزيادة المذكورة وإنما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده  
إذا أمثال الطلب غير لازم اللهم إلا أن يجاب بأنه مراعى في الاقتضاء ما هو اللائق بالعباد من  
امثال الطلب والعمل بمقتضاه اه ولا يخفى صلاحية الجواب على اختيار كل من الشقين ويمكن  
أن يقال انه يحمد على جميع النعم المقارنة للحمد بحيث يشمل الالهام والاقدار أيضاً فلا يحتاج  
لحمد آخر ويمكن أن الحمد على جميع النعم الحالية والاستقبالية إذ لا دليل على أن الحمد لا يكون على

وذلك إنما هو الحمد عليها لا على الذات وما قيل إنه أتى به ليصح الأخبار فيه أنه يكفي الربط (١٩) بالضمير بعد قوله (قوله) وبمعنى

وهم جر افلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وازداد وزاد اللام مطاوعا زاد المتعدى تقول زاد الله النعم على فازدادت وزادت (ونصلى على نبيك محمد) من الصلاة عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة أى الرحمة عليه اخذنا من حديث امرنا الله نصلى عليك فكيف نصلى عليك قال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد رواه الشيخان إلا صدره فسلم والنبي

النعمة الغير المجردة حال الحمد تأمل (قوله حتى يوقف بالحمد عليها) أى تلك الغاية وهو تفريع على قوله وهم جر الخ حتى تفريع على المنفى (قوله) وازداد وزاد) اللازم تخصص زاد بتقييده باللازم يشير إلى أن إيراد مطاوع في حالى التعدى والوزوم (قوله ونصلى) لم يسلم أيضا لاحتمال أنه لا يوافق على القول بكراهية أفراد الصلاة عن السلام والقائل بالكراهة الامام النووى في شرح مسلم وغيره قال ابو الحسن السندى وقد رد عليه من الشافعية ابن الجزرى وغيره (قوله محمد) عطف بيان على نبي لصفة لتصريحهم بان العلم ينعت ولا ينعت به وما ذكره صاحب الكشف في سورة الملائكة في قوله تعالى ذلكم الله ربكم من انه يجوز في حكم الأعراب ايقاع اسم الله صفة لاسم الاشارة أو عطف بيان وربكم خبر انما يصبح بناء على تأويله بالمعرف باللام كالمستحق للعبادة والافتحيز نعت اسم الاشارة بما ليس معرفا باللام وماليس بموصول بما جمع النجاة على بطلانه وقد صرح هو ايضا بامتناع كل من الامرين في مفصله وايضا صرح في أوائل الكشف بان هذا الاسم لا يوصف به واستدل بذلك على علميته ثم البدلية وان جوزه في قوله تعالى ذكر رحمة ربك عبده زكريا لكن الاظهر ان المقصود الاصلى ههنا ايضا الصفة السابقة وتقرير النسبة تبسع والبدلية تستدعى العكس (قوله من الصلاة) أى ما خوذ منها وقوله عليه قيد اول مخرج للصلاة الشرعية ذات الاقوال والافعال وقوله المأمور بها قيد ثان مخرج للصلاة عليه الغير المأمور بها اعنى صلاة الله عليه (قوله) وهى الدعاء بالصلاة فتكون الجملة لانشاء الدعاء كما تقدم في كلام الشارح وقال الكوراني الصلاة نفس الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمتها فاطلق المازوم وارىد اللازم فيكون مجازا مرسلأى وتعظيم نبيك بان تقول يا فلان اصل عليه أى عظمه وبجمله اه قال سم وهو توجيه غير ملتفت اليه فان فيه صرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولادليل عليه مع مخالفة كلام الأئمة وظاهر الايات والأخبار فكانه توهم أن معنى الصلاة الذى هو الرحمة غير متصور في حقه عليه افضل الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا نطلب له الرحمة وهذا خطأ لان انواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس جميعها حاصل له عليه افضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصل له اه قال الشيخ ابو الحسن السندى هذا عجيب ففى النهاية قيل ان اصلها فى اللغة التعظيم وقال معنى قولنا اللهم صل على محمد عظمه فى الدنيا باعلا ذكره وإظهار دعوته وإبقاء شريعته وفى الآخرة بتشفيعه فى أمته ومضاعفة أجره ومشرته وقد قال الخطاين الصلاة التى بمعنى التعظيم والتكريم لا تقال لغيره والى بمعنى الدعاء تقال لغيره ومثل هذا مذكور فى الشفاء لعياض نقلا عن القشيري وغيره نعم زاد الكوراني حيث جعل الاصل هو الدعاء واعتبر ان الاستعمال فى التعظيم من باب الاستعمال فى لازم معناه لكنه لازم مشهور فى هذا المقام عندهم حتى قالوا انه الحقيقة اه (قوله اخذا) مفعول لاجله او مفعول مطلق أى لاجل كون صلاتنا عليه مأمور بها وكونها بمعنى دعائنا بالصلاة عليه من هذا الحديث او اخذنا ذلك منه اخذا فهو دليل على هاتين الدعوتين فقط واما الدعوى التى تضمنها قوله أى الرحمة من ان صلاة الله بمعنى رحمة فلا يدل لها الحديث بل هو معنى لغوى طريق اثباته النقل عنها (قوله امرنا الله) امر يتعدى بنفسه كما يتعدى بالباء يقال أمرتك الخير وأمرتك به فلا حاجة الى تقدير الباء وإن كان حذفها مع ان وأن مطردا (قوله) رواه الشيخان أى روى غالبا بدليل قوله الا صدره فسلم وذلك الصدر هو قوله امرنا الله ان نصلى عليك (قوله والنبي الخ) لم يقل وهو انسان لان ما تقدم فرد والمقصود تعريف مطلق النبي لان التعريف

الخبر) لا حاجة اليه مع صحة كونه بمعنى الطلب والمعنى استمر ايها المخاطب على ذلك استمرارا او حال كونك مستمرا بخلاف المشبه به فان الحاجة داعية وهو افادة ان الخبر عنه حاصل ولا بد كما هو شأن المأمور بالمثل (قوله) ويمكن ان يكون الخ بقية كراهة الافراد خطا نعم يمكن انه جرى على طريق المتقدمين وقد جرى عليها ابن الجزرى ردا على النووى (قول الشارح من الصلاة عليه) الاخذ انما هو من المصدر فقط الا أنه لما تضمن الفعل النسبة الى المفعول كالنسبة الى الفاعل وكان ذلك بالتبع للمصدر وهو لانسبة فى مفهومه انما أتى بالتقييد قال من الصلاة عليه أى من المصدر المقيد مدلوله بحرف الجر لا المقيد بالاضافة كصلاة العصر مثلا فخرجت الصلاة بذلك المعنى تدبر (قوله اذ لا يدل الحديث) بل مرجعه اللغة (قول الشارح رواه الشيخان) أى روى غالبا بدليل ما بعده (قول الشارح والنبي الخ) لم يقل وهو لان ما تقدم فرد والمقصود تعريف مطلق النبي كما يؤخذ من كلامه بعدلان التعريف لا يكون الا للباهية الكلية اذ

الواحد بالشخص لا يحد نعم هو كما قال عبد الحكيem فى حواشى عقائد العضد تعريف لفظى ولذا جاز اخذ النوع فيه

إنسان أوحى إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه فإن أمر بذلك فرسول أيضاً أو أمر بتبليغه

لا يكون إلا للباهية الكلية إذا الواحد بالشخص لا يعرف كما هو مشهور (قوله إنسان) عبر به موافقة للشهور في تعبيراتهم فهو أولى ويشمل من اختلف في نبوته من الاناث فإنه وقع الاختلاف في نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وقد حكي وقوع هذا الخلاف العزير جماعة في شرح قصيدة هـ يقول العبد في بدء الامالى هـ وقد ذهب الاشعري الى عدم اشتراط الذكورة في النبوة فاندفع قول الكوراني والنبى ذكر الخ قال وقولنا ذكر اولى من قولهم إنسان للاجماع على عدم استنباء الاثني من بنى آدم على أن الانسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال في الذكور إنسان وفي الاثني إنسانة اهـ ملخصاً من سم وليتأمل هذا الفرق فإن إنسانة مولد وقول الشاعر إنسانة فتانة هـ بدر الدجاء منها خجل من كلام المولدين فلا يحتاج به في اللغة وقال حشى شرح العقائد العضدية اخذ الانسان جنساً لتلايدخل الملك والجن إذا لبي لا يكون إلا إنساناً بخلاف الرسول حيث جوزوا كونه ملكاً ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدي حيث جوز في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلاً أولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع كون الملك المبلغ رسولاً بالمعنى الشرعى لا بالمعنى اللغوى وذهب التفاتزاني الى ان للرسول معنيين أحدهما مساو للنبى والآخر أخص مطلقاً وجمهور المعتزلة على أنهما متساويان اهـ ثم إن أريد أمة الاجابة فالمراد بالهداية الايصال بالفعل وإن اريد أمة الدعوة فالمراد الدلالة (قوله أوحى إليه) قال حشى العقائد العضدية الوحي عند اهل الشرع ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول ما حصل بلسان الملك فوقع في سمعه بعد عمله بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح بإشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراده بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلاة والسلام من اهل الاصول جعلوه قسماً رابعاً وسموه وحيًا خفياً والاقسام الثلاثة الاول وحيًا ظاهراً فالوحي في التعريف يحتمل على المعنى الشرعى الشامل لهذه الاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى الخلق شامل لجميعهم الا انه مخصوص بما ثبت بكلام الملك او بإشارته ثم لا بد من التعميم في الوحي بجعله شاملاً لما أوحى للنبى ابتداءً وبعد إحيائه الى غيره بدليل انه تعالى نص على أنه أوحى الى اسمعيل بقوله تعالى واوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط الآية ونص على انه كان رسولاً نبياً بقوله تعالى واذا ذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً مع ان اولاد ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعة ابراهيم كافي انوار التنزيل فاسمعيل عليه السلام مبعوث لتبليغ ما أوحى اليه من شريعة ابيه صلوات الله عليهم وسلامه وكذا انبياء بني اسرائيل المبعوثون لتبليغ التوراة بعد موسى عليه الصلاة والسلام موحى اليهم بذلك في الدر المشور للجلال السيوطي في قوله تعالى الم تر الى الملا من بني اسرائيل الاية انه يوشع وفي رواية انه شموئيل وانه قال دعيت الليلة واوحى اليه وفي رواية انه شمعون وانه ظهر له جبريل وقال له اذهب الى قومك لتبلغهم رسالة ربك فان الله قد بعثك فيهم نبياً وعن وهب إنما كانت الانبياء من بني اسرائيل بعد موسى المبعوثون اليهم لتجديد ما نسوا من التوراة فانبياء بني اسرائيل المبعوثون بالتوراة بعد موسى عليهم السلام داخلون في التعريف كاسمعيل عليه السلام فلا يرد على التعريف عدم شموئيل لمن يدعو الى تقرير شرع من قبله كانبيا بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وكذلك لا يشكل كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم وظهر لك منه صحة قول الشارح فان كان له ذلك فرسول أيضاً إذ معناه صادق بأن ينزل عليه ابتداءً أو يكون نزل على من قبله ودعا هو اليه أيضاً (قوله أو أمر بتبليغه) أى إنسان أوحى اليه بشرع

(قول الشارح أوحى اليه) أى ابتداءً أو بعد إحيائه لمن قبله بدليل أنه تعالى نص على أن اسمعيل أوحى اليه يقول واوحينا الى ابراهيم واسماعيل وأنه رسول بقوله واذا ذكر في الكتاب اسمعيل الخ مع أن اولاد ابراهيم كانوا على شريعة أبيهم وكذا يقال فيمن بعد موسى من أنبياء بني اسرائيل فانهم بعثوا لتجديد ما نسوه من التوراة وبهذا اندفع إشكال كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم (قوله الشارح فان أمر الخ) ولو مات قبل التبليغ كبعض أنبياء بني اسرائيل (قول الشارح أو وأمر) أى إنسان أوحى اليه بشئ وأمر بتبليغه فأو عطف على التفسير الاول والواو عطف على أوحى المحذوفة مع معطوف أو لدلالة ما سبق هذا هو اللائق خلافاً للبحشى فان ما صنعه يقتضى دخول حرف على مثله

(قول الشارح وان لم يكن له كتاب او نسخ) اى كتاب يخصه بدليل تمثيله يوشع فانه كان على ما قيل من انبياء بنى اسرائيل فعلى هذا جميع من بعد موسى من انبياء بنى اسرائيل يسوا رسلا (قول الشارح فان كان له ذلك فرسول) يشكل عليه اسماعيل حيث نزل النص على رسالته مع عدم الكتاب والنسخ ولعل هذا وجه تمريره والقول بان اسماعيل وامثاله كان رسولا بمعنى يبلغ القصص والمراعاة دون الاحكام الشرعية كما اشار اليه بعض محشى عقائد العبد لا يلتفت اليه (قوله فليس بنبي ولا رسول) إلا ان يتكلف ويقال بالتغاير الاعتبارى فانه من حيث تلقى الوحي مبعوث ومن حيث عليه بما اوحى اليه مبعوث اليه فيصدق انه مبعوث الى الخلق (قول الشارح وفي ثالث الخ) ينافيه ظاهر قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وما روى عن أبي ذر انه قال سالت رسول الله عن عدد الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر الى اخره ولعل هذا وجه ضعفه (قول الشارح بالهمز) اى الكائن بالهمز او كائنات وال فى الاول للتعريف لا موصولة لانه للثبوت كاللغو من الكافر (قول الشارح من النبا) اى الخبر اى (٢١) اشتقاق النبي بالمعنى المذكور من النبا

وإن لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع فان كان له ذلك فرسول أيضا قولان فالنبي اعم من الرسول عليهما في ثالث انهما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول المشهور وقال نيكودون رسولك لان النبي اكثر استعمالا ولفظه بالهمز من النبا اى الخبر لان النبي يخبر عن الله وبلا همز وهو الاكثر قيل انه مخفف المهموز بقلب همزه ياء وقيل انه الاصل من النبوة بفتح النون وسكون الباء اى الرفعة وامر بتبليغه فاعطف على التعريف الاول والواو اعطف على اوحى المحذوف مع معطوف او دلالة ماسبق (قوله فالنبي اعم من الرسول) اى عمومهما مطلقا وهو بالمعنى الثانى مساو للرسول بالمعنى الاول وعلى القول الثانى والقول الثالث من اوحى اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه فليس بنبي ولا رسول بل ولى فقط كذا قيل قال الدواني فى شرح العقائد العنصرية تعريف النبي بانسان بعثه الله للخلق لتبليغ ما اوحى اليه لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لسكاه فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل فى زيد ابن عمر بن نفيل إلا ان يتكلف اه ونقل عنه وجه التكلف ان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعثه الله تعالى بتبليغ ما اوحاه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به اه وحيث نسقط هذه الوساطة وبعد تسمية مثله وليا فان هذه التسمية لعلها فى هذه الامة فقط تامل (قوله ولفظه) اى النبي لا يقيد كونه مهموزا او غير مهموز (قوله بالهمز) متعلق بمحذوف معرفة اى الكائن نعت للفظ او نكرة حال منه على رأى من جوز بحى (قوله بالهمز) انه يلزم على تقدير لفظ الكائن حذف الموصول مع صلته وابقاء المعمول الحال من المبتدأ ولا يخفى انه يلزم على تقدير لفظ الكائن حذف الموصول مع صلته وابقاء المعمول قال الدمايين وقد اعتمد على هذه الطريقة كثير من الاعاجم المتأخرين وبحث فيه بعضهم بان الكائن المقدر فى مثله للثبوت كاللغو من والكافر فاللام فيه حرف تعريف لا اسم موصول (قوله لان النبي يخبر) بفتح الباء وكسر هاء على ان فعلا بمعنى فاعل او مفعول (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه ليفيد انه اصل للمهموز ولو نكره لتوهم ان كلا منهما اصل وزيفه سم بانه اذا كان اصلا للمهموز كان بمعنى المهموز السابق او كان المهموز بمعناه الاقرب ليتحد معناهما وكيف مع الاختلاف يكون احدهما اصلا للآخر فالتكثير انساب (قوله اى الرفعة) قال ابن سم هو من جملة مقول قيل فلا يتوجه على الشارح ماورد

بمعنى الخبر واليه ذهب سيويه ويؤيده جمعه على نبا وانباء وقراءة نافع فى جميع القرآن بالهمز إلا انه لما التزم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه إلا اهل مكة جمع على انبياء نحو سخي واستخيا وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى الخبر او لا ثم اطلق على المعنى المذكور اطلاقا عاما على الخاص كما توهم فانه لم يثبت فعيل بمعنى مفعول إلا عند البعض حيث قال "شاعر امن ربحانة الداعى السميع نعم لو ثبت نبا بمعنى الاخبار فيكون فعلا بمعنى فاعل لكن صاحب القاموس واليهقى ينكره كذا فى عبد الحكيم على عقائد العبد فقول الشارح لان النبي يخبر الخ بيان للنسبة

فقط فاقيل على قوله لان النبي يخبر بالفتح أو الكسر على ان فعلا بمعنى مفعول أو فاعل ليس بشيء تدبر (قوله وهو أنسب) لعدم التكلف بخلافه بالكسر فانه مناسب على انه يكفى فى مناط التسمية امكان الاخبار عن الله بما اوحى اليه فى حق نفسه واما باقى الاقوال فللناسبة فيما موجود على كلا الوجهين تدبر (قول الشارح وقيل انه الاصل) اى الهموز ابدلت الواو همزة كما فى اجوه جمع وجه لكن يلزم ان لا يكون المهموز من النبا بمعنى الخبر بل من النبوة كاصله وصاحب هذا القول يلزمه فيكون خلافة فيهما معاوية يندفع ما قيل ان عدم تعريف الاصل اولى فتدبر (قول الشارح من النبوة) لعله إنما اخره لقول سيويه ليس احدهم من العرب إلا وهو يقول تنبا مسيلة الكذاب مهموزا غير انهم تركوا الهمزة فى النبي كما تركوها فى الذرية والخانية إلا اهل مكة فانهم يخالفون سائر العرب (قوله قيل عليه) قيل يقدر مضاف اى ذى الرفعة والنبوة بالواو أو الهمز كما فى القاموس وقيل بالواو لا غير وبه يظهر ان قول الشارح من النبوة متعلق بهما معا فالقول بانه مخفف بناء على ان النبوة بالهمز اصل كالنبوة والقول بانه الاصل بناء على ان النبوة بالواو لا غير كما يدل عليه كلام



الجوهري حيث قال في باب الواو الباء النبوة والنبوة بالواو والباء ما ارتفع من الارض فاذا جعلت النبي ماخوذ من ذلك فاصله غير الحمزة اه فقول الشارح وقيل انه الاصل إشارة لقول الجوهري وما قبله إشارة لقول غيرهما معاً بناء على انه ماخوذ من النبوة أي من تلك المادة بقطع النظر عن كونه مهموزاً أو لا فتدبر به ويندفع ما أطال به المحشى وغيره والتعريف في الأصل إشارة لأصل المأخوذ من النبوة لا للأصل الذي أخذ من النبأ بمعنى الخبر كما هو فيه بعض من رأى كلام شيخ الاسلام فاعترض عليه وتابعه المحشى على أن ما ذكره زيادة على كونه قولاً بلاسند يقضى إلى أن قوله وبلاهمز (٣٣) لا يعرف له وجه فتدبر (قول الشارح لكثرة خصاله الخ) هذا من جملة مدخول التفاضل

أو أن خصاله الحميدة الكثيرة ظهرت قبل التسمية (قول الشارح في السما والارض) هذا ما أخذ الكثرة وعمل الاستدلال قوله رجوت الخ (قول المصنف هادي الامة) بدل لانفت لأنه لا يتعرف بالاضافة لكن يلزم البدل من البدل وقد جوزه بعضهم والكلام على الهداية يطلب من حاشية الزاهد لدواني التهذيب (قول الشارح وهو ضد الغي) لأنه الاهتداء الى المطلوب والغى الضلال عنه فهمما وجوديان فكانا صنديين (قول الشارح وهذا) أي الوصف المذكور أي الهداية الى الرشاد بمعنى دين الاسلام مأخوذ أي مستفاد من قوله تعالى وانك تهدي الى صراط مستقيم أي دين الاسلام إذ لا شك في أن الآية بينت الوصف الذي ذكره المصنف على تفسير الرشاد فيه بما فسر به الشارح ولا يعكر عليه أن التعبير

لأن النبي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضدف سمي به نبينا بالهام من الله تعالى تفاؤلاً بأنه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الجميلة كما روى في السير انه قيل لجده عبد المطلب وقسمه في سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم يسميت ابنك محمداً وليس من أسماء آبائك ولا قومك قال رجوت ان يحمدا في السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سبق في علمه تعالى (هادي الامة) أي دالها بلطف (لرشادها) يعني لدين الاسلام الذي هو تمسكه في الوصول به إلى الرشاد وهو ضد الغي كانه نفسه وهذا ماخوذ من قوله تعالى وانك تهدي الى صراط مستقيم أي دين الاسلام

على من فسر به بالرفعة بأن الذي صرح به القاموس وغيره أن النبوة المكان المرتفع اه وأقول لا ورود لهذا السؤال أصلاً فإن التفسير المذكور وقع في كلام غير واحد من المحققين وقد قال التفتازاني إن استعمال الثقات الالفاظ في المعاني يجعل بمنزلة نقلهم وروايتهم (قوله من الخلق) أي من غير الانبياء مطلقاً وأما بالنسبة للانبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضاً كنبينا محمد ﷺ وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم في الجملة كما في غيره (قوله هادي الامة الخ) بدل من محمد لاصفة له لأنه لا يتعرف بالاضافة قال التفتازاني في حاشية الكشاف الهداية تتعدى بنفسها وبالي وباللام ومعناها على الاول الا يصل وعلى الثاني إرادة الطريق قال أبو الفتح في حاشية الشرح الجلالى على التهذيب ومحصله أن الهدى بمعنى الهداية تتعدى إلى المفعول الثاني لفظاً أو تقريراً بنفسه أو بحرف الجر إلى واللام ومعنى المتعدى بنفسه الدلالة الموصلة إلى المطلوب ولذا يسند إلى الله تعالى خاصة كقوله تعالى لتهديهم سبيلنا ومعنى المتعدى بحرف الجر الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب فيسند تارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وانك تهدي الى صراط مستقيم وتارة إلى القرآن كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم والتقدير في قوله تعالى وأما همودا الآية أما هموداً فهديناهم الى الحق وللحق فمعناه الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وفي قوله تعالى انك لا تهدي من احببت انك لا تهدي من احببت الحق فمعنا الدلالة الموصلة الى المطلوب فلا تنقض بهما (قوله بلطف) قيد معنى الهداية فقد فسر ها الراغب بالدلالة بلطف وأما قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فهو التهمك اه زكريا (قوله يعني لدين الاسلام) أي فقد أطلق الرشاد وأراد به دين الاسلام إطلاقاً للسبب على السبب لأن دين الاسلام طريق موصول للرشاد كما أشار لذلك بقوله الذي هو الخ وأشار بقوله لتمسكه ويقول كانه نفسه لبيان قوة السبب وشدة العلاقة هنا وان كان يكفي في التجوز مطلق السببية ولا يتوقف على قوة السبب والرشاد الاهتداء الى المطلوب والغى الضلال عنه فهمما وجوديان فلماذا قال وهو ضد الغي (قوله وهذا) أي الوصف المذكور أي الهداية الى الرشاد بمعنى دين الاسلام مأخوذ أي مستفاد من قوله تعالى وانك تهدي الى صراط مستقيم أي الى دين الاسلام إذ لا شك في أن الآية سبب الوصف الذي ذكره المصنف على تفسير الرشاد فيه بما فسر به الشارح ولا يعكر على هذا الأخذ ان

في الآية عن دين الاسلام استعارة وفي كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز بقاء الرشاد في كلامه على حقيقته دون بقاء الصراط في الآية لأن دعوى الشارح مبنية على تفسيره بدين الاسلام لا على بقاءه على حقيقته وهذا معنى ما قيل معنى كلام الشارح أن هذا أي كلام المصنف بالمعنى الذي ذكرناه مأخوذ من الآية والمقصود ترجيح ما ذكر في شرحه بأنه موافق لما في القرآن أو المراد أن الشارح الذي ذكرناه مأخوذ من القرآن موافق له فهو أولى بشرح عبارة المصنف وبه يندفع ما أطال به في الآيات وتبعه في بعضه المحشى فبنى عليه قوله فلعله أراد الى آخر ما كتبه فتأمل تعرف

التعبير

(قول المصنف وعلى آله) كره الجار رعاية للأدب لان التكرار يستلزم (٢٣) تكرار المتعلق فيفيد ان الصلاة على

الآل نوع آخر ولا يخفى  
أن افراده بصلاة أبلغ في  
الأدب من التشريك كذا  
قيل ومعناه ان العامل وان  
كان واحدا إلا انه يلاحظ  
فيه التعدد فهو اعتباري  
فقط تدبر (قول الشارح  
كما قال الخ) أي أقول فيهم  
كما قال الخ أو في الواقع كما  
يدل عليه قول الشافعي  
وقد تنفذ هذه الكاف  
معنى متحقق كما في قوله  
تعالى رب ارحمهما كما  
ربياني صغيرا وقد قيل به  
هنا وهو بعيد من المقام  
تدبر (قوله من تحرم عليهم  
الصدقة) أي صدقة الفرض  
ولو نذرا بخلاف صدقة  
النفل بدليل قوله إنما هي  
أوساخ بناء على أن أصل  
آل أهل فلا يمتثل أن يراد  
بهم بعض مخصوص من  
الآل لا يقال مفاد  
الثالث أخص من مفاد  
الثاني فهلا اكتفى به لانا  
نقول موضوع النتيجة  
المبدعة لفظ الآل ولم  
يصرح به سوى الثاني مع  
افادته علة حرمة الصدقة  
عليهم وان عللت في الثالث  
بان لهم في خمس الجنس الخ  
لصحة أن يكون الشيء  
علتان إذ ليست العلة هنا  
حقيقية بل غاية مرتبة كما  
سيأتي قيل تمنع الصغرى

(وعلى آله) هم كما قال الشافعي رضي الله عنه أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف  
لانه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى وهو خمس الخمس بينهم تاركاً منهم غيرهم من بني عقيم  
التعبير في الآية عن دين الاسلام استعارة وفي كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز بقاء الرشد في كلامه  
على حقيقته دون بقاء الصراط المستقيم في الآية لان دعوى الشارح الاخذ بمبنى على تفسيره بدين الاسلام  
فان دفع ما يقال ان اراد ان ما في الآية يدل على ان المهدي اليه هذا ذلك الصراط المستقيم الذي هو دين الاسلام  
فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدي اليه في الآية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله إلا على دين  
الاسلام الذي هو طريق موصل إلى الرشاد لا على نفس الرشاد إذ ليس طريقاً بل هو ثمرة للطريق بخلاف  
ما هنا فانه عبر فيه بالرشاد الذي يتعين حمله على الطريق الذي هو دين الاسلام بل يصح حمله على ظاهره كما  
تقرر وإن اراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل ما في الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما في التعبير بالاخذ من  
الخفاء اه قال ابو الحسن السندي والاقراب ان يقال ان هذا أي كلام المصنف بالمعنى الذي ذكرنا ماخوذ  
من الآية والمقصود ترجيح ما ذكر في شرحه بانه موافق لما في القرآن أو المراد أن الشرح الذي ذكرنا  
ماخوذ من القرآن موافق له فهو أولى بشرح عبارة المصنف (قوله وعلى آله) كره الجار رعاية للأدب لان  
تكرير المتعلق يستلزم تكرير المتعلق فيدل على ان الصلاة على الآل نوع آخر ولا يخفى ان افراده صلى  
الله عليه وسلم بصلاة تخصصه ابلغ في الأدب من التشريك بينه وبين آله في صلاة واحدة كذا قيل ولا يتوهم  
من ان العامل في المعطوف مغاير في المعطوف عليه بل المتعلق هنا لحر في الجر واحد إلا ان يلاحظ فيه  
التعدد الاعتباري فتم ما قاله (قوله هم كما قال) الضمير مبتدأ خبره أقاربه وكما قال الخ جملة معترضة وفي  
المؤمنون وبني هاشم تغليب للذكور على الاناث والمراد ما يشمل المؤمنين من بنات هاشم والمطلب فانه  
من الآل وان كان اولادهن خارجين لعدم استحقاقهم في خمس الخمس ولجواز الصدقة عليهم (فان قلت)  
ما موقع هذه الكاف (قلت) يحتمل أنها لتشبيه القولين أي أقول كما قال الخ وليس بالجيد فالاحسان  
يقال ان الكاف هنا لتحقيق معنى الوجود وهو معنى غريب ذكره صاحب الباب وعلاء الدين البسطامي  
في قوله تعالى رب ارحمهما كما ربياني صغيراً إذا المعنى اوجد رحتهما إيجاداً محققاً كما اوجد التربية إيجاداً محققاً  
(قوله لانه صلى الله عليه وسلم الخ) حاصل ما ذكره احاديث ثلاثة دل عليها على ان خمس الخمس لأقاربه  
المؤمنين من بني هاشم والمطلب وثانها على ان الصدقات لا تحمل إلا له واثانها على ان ما لا تحمل له الصدقات  
من قسم بينهم خمس الخمس فدل بجموعها على ان آله هم أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب  
وجه الاستدلال من هذه الأحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليه الصدقة الفرض  
بالنص وكل من حرمت عليه الصدقة المذكورة هم أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب ينتج آله صلى  
الله عليه وسلم بنو هاشم والمطلب وهو المدعى دليل الصغرى الحديث الثاني نص والثالث بناء على أصل  
ال أهل ودليل الكبرى بجموع الاول والثالث لا الاول فقط لانه لم يعلم منه حرمة الصدقة ولا الثالث  
فقط لانه لم يعلم منه من أهل بيته الموصوفون باستحقاق خمس الخمس (لا يقال) مفاد الثالث أخص من  
مفاد الثاني فهلا اغنى عنه (لانا نقول) موضوع النتيجة المبدعة لفظ الآل ولم يصرح به سوى الثاني مع  
افادته علة حرمة الصدقة عليهم وهي كونها أوساخ الناس ولا ينافي ذلك تعليلها في الحديث الثالث بان لهم في  
خمس الخمس ما يكفهم أو يقتضيه لصحة ان يكون الشيء علتان ه ثم انه يرد على الدليل النقض التفصيلي  
بمنع الصغرى (١) بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الآل لحرمتها على مواليهم وبمنع الكبرى  
بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الآل بالتفسير المذكور كما ذهب اليه الامام مالك مخصوص الآل  
بني هاشم على احدى قوليه ه ويجب عن النقض الاول بانه إنما يتم ان لو ثبت حرمة الصدقة على الموالي  
بالنص وعلى تقدير تسليمه يقال ان لفظ الآل يتناولهم حكماً لخبر مولى القوم منهم وعن الثاني بان هذا

(١) قوله بمنع الصغرى أي كذبها من جهة إفادة الحصر وكذا يقال في قوله بمنع الكبرى فافهم اه كاتبه

بسند أن من تحرم عليه الصدقة أعم من الآل لحرمتها على الموالي ويرد

بأن الكلام فيمن تحرم عليه الصدقة أصالة لا تباع وانما حرمه على المولى لتناول الآل لحم حكما على سبيل التبعية (قوله) ولك أن تقرر القياس (الخ) فيه انه عكس المدعى (قوله) فصحت الظرفية) قال سم لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده في الجملة لعل المراد انه محتو عليه كاحتواء الظرف (قوله) فان من تأمل (الخ) حاصله جعل ما مصدرية أى لكم كفاية (قوله) لا يكاد يتم) لا وجه له بل هو تام غاية ان هذه الظرفية قليلة في كلام الفصحاء (قوله) ولعل الشارح اطالع (الخ) (٢٤) يحتمل مع ذلك أنها لترديد اشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن أحد الامرين إلا أن

الاضراب أظهر فلذا حمل الشارح عليه (قوله) حكم الضمير حكم مرجعه ( وما فيه من الخفاء يزول بالقرينة المشروطة استعماله معبأ على أن الخفاء ان سلم في ضمير الغائب أما المخاطب فقد يدعى أو خشيته عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذا قيل هو أعرف المعارف هذا بقى أن كون حكم الضمير حكم مرجعه ينافيه الضمير الراجع إلى النكرة فانه معرفة على مافى الرضى إلا أن يقال حكمه حكمه في عدم استفادة المعنى والتعريف للاشارة للعهود من الاسم الظاهر على سبيل الاجمال فليتأمل ( قول الشارح اسم جمع) في حواشي الجأى ان اسم الجمع لا واحد له وما يوجد من ذلك فاتفقوا وليس واحده ويؤيده أن اسم الجمع مدلوله الافراد مع الهيئة الاجتماعية فلا يمكن أن يكون واحد إذ لم

نوفل وعبد شمس مع سؤلهم له رواه البخارى وقال ان هذه الصدقات انما هى أو ساخ الناس وانها لا محل للمحمد ولا آل محمد رواه مسلم وقال لا احل لكم اهل البيت من الصدقات شيئا ولا غسالة الايدى ان لكم في خمس الخمس ما يكفيكم أو يغنيكم اى بل يغنيكم رواه الطبراني في معجمه الكبير

التقص لا يضر المعلن وأما قول التجارى في تقرير القياس أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب تحرم عليهم الصدقة لاختصاصهم دون بنى عميمهم بسهم ذوى القربى وكل من تحرم عليه الصدقة آله فأقاربه المذكورون آله اه فهو عكس للدعوى هـ ولك ان تقرر الاستدلال بوجه آخر لا يرد عليه شيء بما ذكر بان تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت (١) عليهم الصدقة لقرابته ومن حرمت عليهم الصدقة لقرابته فهم يستحقون خمس الخمس لقرابته والمستحقون خمس الخمس لقرابته هم هؤلاء الذين هم أقاربه المؤمنون فأله هم هؤلاء (الخ) وهو المطلوب ودليل الاول الحديث الثانى ودليل الثانى الحديث الثالث ودليل الثالث الاول فصار كل حديث لمقدمة ولا بد من التقيد بقولنا لقرابته حتى لا يتقص بالاعتبار بمن يستحق خمس الخمس ما وجب آخر (قوله) نوفل وعبد شمس) هما وهاشم والمطلب اولاد عبد مناف بن قصي اه (قوله) ولا غسالة الايدى) اى لا كثيرا ولا قليلا ويحتمل جره عطفا على الصدقات عطف تفسير وهذا الاخير اولى لأن الصدقات مطهرة فهي كالغسالة (قوله) لكم في خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتبامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء هـ قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد اى لكل منكم في خمس الخمس ما ذكر فلا ينافى استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس أو ان يراد بخمس الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحيث تصدق الظرفية مع استحقاقهم تمام خمس الخمس لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده في الجملة قاله سم ولا يخفى بعد التوجيه الثانى مان مثل هذه الظرفية في الاحاديث وكلام الفصحاء قليلة وان كان كلام الفضلاء لا يخلو عنها الاولى منه أن تجعل لافى قوله ما يكفيكم مصدرية أى لكم فيه كفاية (قوله) اى بل يغنيكم) هو مبنى على ان او من لفظ النبوة لا للشك من الراوى قال سم ولا يتعين الاضراب بل يمكن جعل او على

(١) قوله بأن تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت الخ حاصله قياس اقترانى مركب من قياسين من الشكل الاول نتيجة الاول منهما وهى آله صلى الله عليه وسلم المستحقون خمس الخمس لقرابته تجعل صغرى للثانى فيقال آله صلى الله عليه وسلم هم المستحقون الخ والمستحقون خمس الخمس لقرابته هم هؤلاء اى بنو هاشم والمطلب الذين هم أقاربه المؤمنون ينتج فأله هم هؤلاء (الخ) اه كاتبه

الترديد

يوضع للماله آحاد لقوات الهيئة فى الواحد وهى جزء المدلول بخلاف الجمع ولم

يجمعه جمعا لأن فعلا ليس من صيغه (قوله) تنازعه الفعل والوصف) فخرج من اجتماع بغيره ص أو اجتماع به وهو مؤمن بغيره فلا تثبت له الصفة اصطلاحا (قول الشارح من اجتماع) عدل عن قول ابن الحاجب رأى ليشمل الاعمى ولم يقيد الاجتماعى بزمن ليجرى على كل قول كما سياتى في كتاب السنن ان شاء الله تعالى وقدم مؤناتلى الحال صاحبها وترك ومات على ذلك لأن من زاده أراد تعريف الصحابي بعد انقراض الصحابة والمراد هنا التعريف مطلقا (فان قلت) حيثئذ يدخل من مات مرتدا فيمن صلى عليه (قلت) هو خارج بعدم

تأمله الصلاة (قول الشارح لتشمل الصلاة بأقبيهم) هذا بناء على تفسيره الآل أما لو فسر بالاتباع دخلت الصحابة دخولا أوليا ويكون العطف تخصيصا بعد تعميم اهتماما بأشأنهم وحيث أن يكون بينهما العموم والخصوص المطلق بخلافه على كلامه فإنه الوجهي (قول المصنف ما قامت الخ) ظرف لنصلي والمراد تخييل إنشاء الصلاة تلك المدة ويحتمل أنه ظرف لتعلق الدعاء أعنى الرحمة (قول المصنف ما قامت الطروس) أي مدة وجودها لها وحفظها لإياها (قول الشارح أي الصحف) في القاموس الصحيفة الكتاب والكتاب ما يكتب فيه وكذلك في الصحاح والمصباح وحيث أنه في نحو الورق بقيدانه يكتب فيه فالكتابة فيه (٢٥) والتعديدها داخلان في المفهوم

العنواني خارجا عن

الحقيقة والالفاظ موضوعة

للحقائق دون عناوينها

بهيئار في التحصيل قد

يكون شيء جزأ من مفهوم

شيء دون حقيقته فالعنى

صفة بسيطة قائمة بالأعنى

وحقيقته عدم خاص يعبر

عنه بعدم البصر فالعنى

والتعديدها به داخلان في

هذا المفهوم العنواني

وخارجان عن حقيقته

البسيطة قال السيد الزاهد

والالفاظ موضوعة للحقائق

دون عناوينها ثم أن

المصنف رحمه الله حكم بأن

الطروس حافظة للعناوين

ولاشك أن الورق الخاص

المعبر عنه بورق مكتوب

فيه مع خروج القيد والنسبة

عنه لاحتفاظه بالعنى نعم

ينسب إليه الحفظ بواسطة

حفظ السطر بواسطة حفظ

اللفظ ولو كان كذلك

لكان بمنزلة أن تقول

أسات زيدا بواسطة أساءة

ابنه وأسات ابنه فكان

قولا وأسات ابنه مستدركا

لادلالة له على أن زيد مادل

والصحيح جواز إضافته إلى الضمير كما استعمله المصنف (وصحبه) هو اسم جمع لصاحبه بمعنى الصحابي وهو كما سيأتي من اجتماع مؤنثين على محمد صلى الله عليه وسلم وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة بأقبيهم (ما) مصدرية ظرفية (قامت الطروس) أي الصحف جمع طرس بكسر الطاء (والسطور)

الترديد إشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن الأمرين وإن في كل منهما كفاية (قوله) والصحيح جواز إضافته أي خلافا لمن منعه وكانه أخذ من قولهم أنه لا يضاف إلا إلى ذي شرف لما أن الضمير فيه نوع خفاء والمفصح عن الشرف الاسم الظاهر وهي شبهة صعبة إذ الضمير كرجعه وما فيه من الخفاء يزول بالقرينة المصاحبة له المشروط استعماله معها على أن الخفاء أن سلم في ضمير الغائب أما الخطاب فقد تدعى أوضحيته عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذلك كان أعرف الممارف (قوله) هو اسم جمع لا يشك بوجود الواحد من لفظه لأن اسم الجمع قد يكون له ذلك كركب وراكب وإن كان الغالب لا ولم يجعله جمعا لأن فعلا ليس من صيغ الجمع وفي حاشية دده أفندي على شرح تصريف الغزى أن أسماء الجمع سماعية واعتراض بذلك على السيد بأنه لا وجه لقوله في شرح المفتاح أن الخواص اسم جمع لخاصة بانه لم يقل به أحد من أهل اللغة (قوله) لصاحبه) صرح بالاضافة في المفرد تبعا للتصريح به في اسم جمعه إذ المراد هنا صاحب مخصوص وهو الصحابي كما أشار إلى ذلك بقوله بمعنى الصحابي (قوله) وهو كما سيأتي (أي) في كتاب السنة وهو الكتاب الثاني (قوله) بمحمد) تنازع كل من اجتماع ومؤنثين من اجتماع به كافر ثم آمن ومن اجتماع مؤنثين نبينا فلا يسمى واحدا منها صحابيا اصطلاحا ولم يرد في التعريف ومات على ذلك لأن الموت على الإيمان شرط لدوام الصفة لا لتحققها والتعريف لمن تحققت الصفة له مطلقا (قوله) الشامل لبعضهم أي لبعض الصحب وقوله لتشمل الصلاة بأقبيهم أي باقي الصحب وهم الصحابة الذين ليسوا بآل كآل بكر وعمر رضي الله عنهما فبين الصحب والآل عموم وخصوص وجهي وهذا مبنى على ما أسلفه في تفسير الآل وإلا فلو فسر بالاتباع دخلت الصحابة بالاولى ويكون ذكرهم تخصيصا بعد تعميم اهتماما بشرفهم وتكون النسبة للعموم والخصوص المطلق (قوله) ما قامت) أي وجدت (قوله) والسطور) من عطف الجزء على الكل صحيح إذ الطرس الصحيفة وهي الكتاب قاله الجوهري وغيره فما قيل أنه غلط فاحش لأن الطرس الورق والسطور حالة فيه والحال ليس جزءا المحل غلط فاحش نعم يحتمل أن يراد بالطروس الورق بلا سطور مجازا من باب إطلاق الكل على جزئه فلا يكون ذلك من عطف الجزء على الكل قاله شيخ الاسلام أقول أما أن السطور جزء من مفهوم الصحف فسلم ولكن ليست جزءا خارجيا كما هو مطمح نظر المعترض فلينظر وقال الكمال حمل الشارح الصحف على المعنى الحقيقي وإن العطف عليها من قبيل عطف الجزء على الكل وتوجيه ذلك تكلف قال وعيون الالفاظ خيارها وفي تركيب المتن استعارة

(٤ - عطار - أول) عليه مدة بقاء الطروس فأراد الشارح رحمه الله إصلاح ذلك بأن جعل مدلول الطرس بمجموع نحو الورق

والسطر مجازا بقرينة نسبة الحفظ إليه وعطف السطر عليه لما مر أو حقيقة عرفية ولا شك أن المجموع حافظ للمعنى باعتبار جزئه ولا يلزم أن يلاحظ فيه حفظ الورق بواسطة حتى يلزم الاستدراك فاندفع ما قيل أن الطرس اسم للورق فقط فإنه غفله عن تحقيق الشارح رحمه الله وما قيل أن مراد المعترض أن السطور داخل في المفهوم خارجة عن الحقيقة ففقه أن الداخل والخارج كما عرفت الكتابة فيه والتعديدها لا المكتوب وبما ذكرنا أيضا ظهر فساد ما قيل الظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب إطلاق الكل على الجزء فإنه بدونها لا يحفظ

فيه للمعاني فليتأمل فلهذه  
يتدفع به ما أطال به  
الناظرون بما تركناه خوف  
الاطالة ( قوله أى لان  
الطرس الخ ) هذا لا يفيد  
شيئا وقد عرفت حقيقة  
الحال وقوله فما قيل الخ  
هذا القيل حق لكن ما نبى  
عليه من جعل صنيع الشارح  
غلطا فاسدا لما عرفت اما  
بمجرد الحكم بانه غلط فهو  
غلط ( قوله استعارة  
مصرحة ) ويحتمل ان  
تكون مكنية بلسنية  
الالفاظ بدون عيون  
باصرة بجامع ان كلا يهتدى  
إلى المطلوب وازدادة  
العيون اليها تخيل  
والبياض والسواد ترشيح  
على كل والسطور والطورس  
تجريد على كل لكن قول  
الشارح كما يهتدى بالعيون  
الباصرة يسير الى علاقة  
التصريحية فالباصرة لاسم  
نسبا أى ذوات البصر  
والالفاظ مبصرة وحيث  
يحمل على خلاف ظاهره  
فتدبر ولا يخفى حسن  
ازدادة العيون للالفاظ  
على المكنية دون  
التصريحية ( قوله كقوله  
الصلاة واجبة الخ ) الاولى  
كوجوب الصلاة وحرمة  
شرب الخمر واولى منه  
كثبوت الوجوب والحرمة  
تدبر

من عطف الجزء على الكل صرح به لدلالته على اللفظ الدال على المعنى ( لعيون الالفاظ ) أى للدعوى التى  
يدل عليها باللفظ ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة وهى العلم بالمبعوث به النبى الكريم ( مقام بياضها )  
بالكنية فى الالفاظ بتشبيهه انواعها بذوى العيون الباصرة من حيث كون كل ذا اجزاء بعضها اشرف  
من بعض والعيون تخيل والسطور والطورس تجريد والسواد والبياض ترشيح والظاهر ان المصنف  
أراد بالطورس الورق بدون كتابة من باب إطلاق اسم الكل على الجزء حمله على ذلك قصد تمكن تجنيس  
القلب بين الطروس والسطور وردهم بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة المجاز  
وراجح عند ضعفها فاذا كان المعنى الحقيقي للطورس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا عند انتفاء قرينة  
المعنى المجازى الذى هو الورق الخالى عن الكتابة وراجح عند ضعفها وقرينة هذا المجاز عطف السطور  
على الطروس من حيث أنه لو لم يرد المعنى المجازى لما احتيج إلى عطفها لدخولها فى المعطوف عليه لكن  
لا يخفى ضعف هذه القرينة لجواز ان يكون العطف لالعدم دخولها فيها قبلها بل لشرفها لدلالتها على اللفظ  
الدال على المعنى الذى هو المقصود واما ترتب تمكن جناس القلب على الحمل على المعنى المجازى فذلك  
لا يحسن قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازى لامن قرأته ووفق بين فائدة الشيء  
بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والالزم صحة الحمل على المعنى المجازى فى كل موضع  
بمجرد ترتب فائدة على إرادته لا ترتب على المعنى الحقيقي ولا يقول بذلك عاقل فظهر أن ما قاله الشارح  
هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وان الحمل عليه واجب وراجح غير انه يحتاج إلى بيان نسكة لذلك  
العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح ان تلك النسكة هى اثرية ذلك الجزء لسكونه دالا على  
اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود فهو الدال على المقصود وإن كان بواسطة هذا خلاصة  
كلامه وأنا أقول ان قول السكالك حمله على ذلك قصد تمكن الخ ان العلة الباعثة على الحمل على المعنى  
المجازى هى قصد تمكن تجنيس القلب أى فيترجع الحمل على المجاز لهذه النسكة ولم يرد المعنى  
الذى حمل عليه سم كلامه وبدل له زيادة لفظ تمكن والالفاظ لتحصيل فان الجناس حاصل لكن  
تمكنه إنما يكون بحمل الصحف على المعنى المجازى ليقع التغاير بين المعطوفين فيحصل التمكن  
المذكور فعنى كلام السكالك ان المصنف جمع بين الطروس والسطور مع كون السطور جزءا منها لتحقيق  
جناس القلب ويزداد هذا تمكنا بالحمل على المعنى المجازى واما دعوى سم ان الحمل على الحقيقة هنا  
راجح فغير مسلم له بل الحمل على المجاز ارجح لتحصيل هذه النسكة والسلامة من تكلف نسكة لمطاف الجزء  
على الكل ( قوله لعيون الالفاظ ) متعلق بمحذوف حال أو صفة للطورس والسطور أو متعلق بقامات  
وفيه على التقديرين استعارة ماتصريحية بان اسم المعاني الالفاظ لفظ العيون بجامع الاهتداء والقرينة  
ازدادة العيون للالفاظ واما مكنية بتشبيه الالفاظ بذوى عيون باصرة بجامع ان كلا بعض اجزائه اشرف  
من بعض وازدادة العيون اليها تخيل والبياض والسواد ترشيح على كل والسطور والطورس تجريد  
على كل وإلى علاقة التصريحية أشار الشارح بقوله ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة فالباصرة  
اسم نسب أى ذوات البصر والالفاظ المبصرة ( قوله التى يدل عليها باللفظ ) ترجيحها لاضافته العيون إلى  
الالفاظ والضمير ان فى قوله ويهتدى بها وقوله وهى العلم للمعاني والمراد بالعلم الاحكام الشرعية كوجوب  
الصلاة وحرمة الخمر الخ لان ذلك هو المبعوث به النبى الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك  
( قوله مقام بياضها الخ ) المقام مصدر ميمي كما يشير اليه الشارح أى مقاما مثل مقام حذف المصدر وقيمت  
صفة مقامه ثم حذف واقم المضاف اليه مقامه وإنما شبه قيام الطروس والسطور بمعاني الالفاظ بقيام  
بياض الطروس والسطور لان بقاءهما وحفظهما عن العدم بهما لسكونهما عرضين قائمين بهما



# أى الطروس (وسوادها) أى سطور الطروس المعنى نصلي

لازمين لهما وباتفاقهما انتفاؤهما لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وكذا بقاء المعاني وحفظها عن الضياع بالطروس والسطور فوجه التشبه بين القيامين كون كل به بقاء ما هو قائم به وحفظه ولا يقدح في التشبيه كون القيام في المشبه به بين عارض ومعرض وفي المشبه ليس كذلك إذ ليست معاني الالفاظ عرضا للطروس والسطور لان المشبه لا يعطى حكم المشبه به من كل وجه واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فكل منهما متوقف على الآخر إلا أن جهة التوقف مختلفان فندفع ما يتوهم من الدور هنا (قوله أى الطروس وأى سطور الطروس) ليس تفسيراً لبياضها وسوادها وإلا لكان المعنى نصلي مدة قيام الطروس والسطور مقام الطروس والسطور ولا معنى له بل ذلك تفسير لضميرهما كما هو ظاهر كلامه ولا ينافيه عود الضميرين إلى الكتب في قوله المعنى نصلي الخ لان الكتاب عبارة عن الطروس والسطور وإنما قال سطور الطروس دون الطروس مع أنه اختصر لتحقيق ما أسلفه من أن ذلك من عطف الجزء على الكل وفي الكمال أن في ضميرى بياضها وسوادها استخداماً برجوعهما للعيون بمعنى الباصرات ونظر فيه سم بأن مرجع الضمير العيون المقيدة باضافتها للالفاظ والات البصر التي يرجع اليها الضمير في الاستخدام ليست من معاني عيون الالفاظ بل من معاني لفظ العيون المطلق فلا يصح هذا الاحتمال إلا على اعتبار المضاف دون المضاف اليه وهو تكلف اه اقول تقديمه نظير هذا التكلف في قول الشارح الحمد لله على فضله فما هو جوابكم فهو جوابنا واعلم ان حاصل ما ذكره الشارح ان المراد بالطروس الصحف وعطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل لاختصاص ذلك الجزء بكونه مناط الحكم مثل اعجبني زيد ووجهه فان السطور هي التي للمعاني إصالة وكون الصحف لها إنما هو بتبعية السطور والمراد بالعيون المعاني وإطلاق العيون عليها لكونها آلة للاهتمام وإضافة العيون إلى الالفاظ لأدنى ملازمة فانها ليست عيوناً للالفاظ وإنما هي عيون لاهل العلم الذين يفهمونها فيبتدون بها وهي مدلولات للالفاظ حقيقة والمراد بالمقام القيام على انه مصدر مسمى لا المكان والزمان والمعنى ما بقيت ودامت الصحف سياسطورها لاجل إفادة المعاني مثل بقاء البياض والسواد للصحف والسطور ولزومهما لهما فانه لا شك في دوام هذين الوصفين اللذين هما البياض والسواد ولزومهما هذين الأمرين اللذين هما الصحف والسطور فارادت بقاء الصلاة بقاء الصحف والسطور للمعاني مثل لزوم العرضين لمحلها وكان الشارح مال إلى هذا المعنى لما فيه من استعمال الالفاظ في المعاني المحققة دون الخيلة فان استعمال الالفاظ في المعاني المحققة وحملها عليها إذا أمكن أولى من استعمالها في الخيلة التي ليس لها وجود إلا بمجرد التخيل ثم هو معنى له محصل في العقل لا أنه أمر لا يفهم أصلاً ولا يعقل كما توهم نعم هو بعيد عن بلاغة الكلام بل عن دلالة عليه عند صاحب الذوق السليم وليس فيه كثير لطف يدعو إلى حل اللفظ عليه بل فيه بعد فعند اجتماعه مع بعد الدلالة ينفر عنه الطبع فلذلك ردوا على الشارح هنا وذلك لأن إطلاق العيون على المعاني بعلاقة آلية غير متعارف وليس كل آلة للاهتمام يحسن فيها إطلاق العين إذ لا يقال للرجال والنارات وأمثالهما كالنيران انها عيون ثم ان إضافة العيون للالفاظ بهذا المعنى غير ظاهرة والمتبادر من قولنا قام مقام كذا انه لاسم مكان فحمله على المصدر المسمى بعيد وأن مقتضى مقابلة الطروس والسطور بالبياض والسواد ان يعتبر التشبيه بينهما كالإختياف على صاحب الذوق السليم فتركه يخرج المعنى عن الحسن وإن عطف السطور ولا يخلو عن نوع بعد وإن قام الطروس والسطور للمعاني بمعنى البقاء والاستمرار وقيام العرض بالحمل بمعنى اللزوم فاعتبار التشبيه لا يخلو عن البعد فترجميع ما ذكره الشارح على غيره من الاحتمالات ترك لسلك الجادة الأقرب ان يقال ان المصنف اراد بالطروس بياض الورق فلذلك عطف عليه

(قول الشارح قيام كتب العلم) أي بالنوع كما هو ظاهر واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فجهة التوقف منفكة فلا دور تدبر (قوله الشارح كما عهد) دفع به ان العلم قد يكون بالهام او تلقى من المشايخ كما مر (قوله لان قوام الطروس بهما) أي مرتبط بوجودهما ولم يقل والسطور بناء على ماسي قول (قوله) ويتوقف وجوده عليه) أي فها هو المعهود فلا يرد وجود المعاني بالهام او تلقى من أفواه المشايخ (قوله) قياما مثل قام الخ) أي في ان كلابه بقاء ماهوله وحفظه فلا يقدح ان البياض والسواد قائم بماهوله قيام العرض بالمحل بخلاف الطروس والسطور للمعاني إذ هما ليسا عرضين للمعاني كما ان المعاني ليست إعراضا قائمة ولا بالالفاظ انما عرضها الدلالة فتدبر (قوله) تعبير المصنف) فواقفه حفظا للنكتة المتقدمة ولذلك قال أي سطور الطروس ولم يقل السطور ولا ينافيه عود الضميرين (٢٨) إلى الكتب في قوله المعنى نصلي الخ لان الكتب عبارة عن الطروس والسطور وهذا

حل لمجمل المعنى بدون ملاحظة النكات في طريق الاداء بعد ان بين ذلك (قول الشارح إلى الساعة) أي قربها او المراد بها الريح اللينة الآتية قبلها فلا يبقى بعدها مؤمن ولا مؤمنة (قوله) بمدة غايتهما قيام الساعة) هذا بحسب ما يؤخذ من اللفظ لكن ليس المقصود منه التحديد والانقطاع عند قيام الساعة بل هو كناية عن الطول والاستمرار ثم ان مدة القيام وان صدقت بالجميع الا أنه لما أمكن التخصيص ببعض المدة نص على ما يدفعه بقوله قيام بياضها وسوادها فهو مصدر مبين للنوع (قوله) دون الحمد) فان قيل إنما خص الصلاة لا مكان تأييدها بتأييد المطلوب منها وهو صلاة

مدة قيام كتب العلم المذكور قيام بياضها وسوادها اللازمين لها وقيامها بقيام أهل العلم لان ختم اياه منها كما عهد وقيامهم إلى الساعة للحديث الصحيحين بطرق لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله أي الساعة كما صرح به في بعض الطرق قال البخاري وهم أهل العلم أي لا ابتداء الحديث في بعض الطرق بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وأبد الصلاة بقيام كتب العلم المذكور لان السطور التي هي سواده وقد شبه الالفاظ لدلالاتها على المعاني بالهداة إلى السيل ولما كانت الهداية مدارها على العين إذ لا بد ان يهتدى أو لا حتى يهتدى غيره والاعمى لا هتداه فكيف يهتدى غيره ولأنه لا بد له ان يبصر المنحرف عن الطريق حتى يهتدى إليه ثابت لها العيون على وجه التخيل ومثله قوله تعالى وآتينا نوحا والناقة مبصرة أي آية مبصرة ولما كانت هداية الالفاظ لا تتم إلا ببقائها في المصحف صار كأنها إذا كانت فيها فهي ذوات عيون لها سواد هي السطور وبياض هي الطروس بمعنى بياض الاوراق وسوادها وهما لها قائمان مقام بياض العيون للهداة وسوادها لهم فالمعنى ما بقيت الالفاظ الهداية في المصحف فصارت كالهداة ذوات العيون وصار بياض الاوراق لها كبياض عيون الهداة وسواد السطور كسواد العيون وهذا معنى لطيف حسن يوافقه اللفظ بلا تكلف ولا يخفى حسن ما في الكلام من المسكنية والتخييل والترشيح فتبصر (قوله) مدة قيام) قال شيخنا الشهاب الذي يصلح مظهرا فأمؤبد بهذه المدة في الحقيقة إنما هو صلاة الباري سبحانه وتعالى وهو المطلوب من قوله نصلي لكن صرح جعل صلاتنا مظهرة باعتبار تضمنها لذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما في أحمدك حمدا دائما اه وحاصله ان حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وتعالى وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسؤل الذي هو صلاة الله سبحانه فإنه يدوم فالتأييد حقيقة انما هو له اه سم (قوله) كما عهد) أي فلا يرد ان العلم قد يكون بالهام أو من أفواه المشايخ (قوله) وقيامهم إلى الساعة الخ) المراد بالساعة هنا الريح اللينة لانها تأتي قبل قيام الساعة فلا يبقى على ظهر الارض مؤمن ولا مؤمنة والساعة لا تقوم إلا على الاشارة (قوله) على الحق) خبر ثان أي ثابتين عليه وقوله ظاهرين خبر أول أي غالبين غيرهم لتمكنهم من الحق (قوله) من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) والفقهاء في الدين هم أهل العلم المبعوث به النبي الكريم صلى الله عليه وسلم لشمومهم لعلماء الحديث والتفسير والفقه وتخصيصهم بالاخير عرف طار (قوله) وابد الصلاة الخ) توجيه لاختيار هذا التأييد

الله سبحانه قلنا يمكن تأييد الحمد أيضا من حيث التعظيم اللازم له أو الثواب الحاصل به وان لم يكن مدلول الحمد الخاص كدلالة صلاتنا على صلاة الله كذا قيل وفيه ان المقصود تأييد ما هو صلاة ولا شك ان المؤيد في الثاني صلاة الله بخلاف الاول (قوله) فلا فائدة) أي للمحمود فتضمن عدم تأييد الحمد الاشارة إلى وصفه تعالى بانه الغنى عن الخلق فاندفع ما قاله فان النكات لا تراحم تأمل (قوله) ممنوع) ان كان المراد لافائدة أصلا أما إذا كان لافائدة للمحمود فلا (قوله) ولعل الوجه الخ) فيه ان ما مر ليس تأييدا إنما هو وصف النعم المحمود عليها باستلزام الحمد عليها زيادتها المقترضة له وليس في عبارته الحمد على كل زيادة و اراد الحمد على ما فات وما هو حاصل وما يحصل مع ابطالها المراد من قوله يؤذن الخ تقدم ردها فتدبر حتى تعرف انه لا حاجة لها فضلا عن الدقة (قول الشارح ظاهرين) من الظهور بمعنى الغلبة أي غالبين غيرهم على الحق أي ثابتين عليه متمكنين منه ويؤخذ من ذكره بعده ان سبب

الغلبة التمكن من الحق فهو خبر به دخبر ويمكن تعلقه بظاهرين أى غالين عليه تمكنهم من اتباعه والكلام فيه كافى على هدى (قول الشارح من كتب ما يفهم الخ) بأن يتوصل بتلك القواعد إلى استنباط الاحكام والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تأييد كتب العلم ودوامها تأييد ما يفهم به فان قلت لم يحمل عيون الالفاظ على (٢٩) جميع المعاني سوى المقاصد والوسائل قلت

المستحق لأن يسمى بالعيون هو المقاصد (قول الشارح أى نخضع ونذل) تفسير للضراعة لغة ولم يفسرها بالسؤال وإن كان هو المراد لقوله في منع اذ هو يتعدى بنفسه فأتين المصنف بلفظ في دليل على ان نضرع باق على معناه اللغوى ولم يذكر الشارح بعد لفظ في طلب حتى يكون المعنى نخضع في طلب منع الموانع لأن هذه الجملة انشائية وان كانت خبرية لفظا ومعلوم ان الخضوع لا يتوقف وجوده على لفظه بخلاف السؤال ثم ان الخضوع لا يكفى في منع الموانع بل السؤال فإشار الشارح رحمه الله بقوله من الخضوع والذلة إلى ان المصنف لم يترك السؤال بل أنى به إلى انه جعله خضوعا لانه سؤال غاية السؤال ولا يبلغها إلا بالخضوع فكأنه عين الخضوع فلذا سماه خضوعا وبه يظهر فساد ما تخيلوه هنا فتأمل (قوله بيان لمعناه

كتابه هذا المبدوء بما هي منه من كتب ما يفهم به ذلك العلم (ونضرع) يسكون الضاد بضبط المصنف أى نخضع ونذل (إليك) يا الله (في منع الموانع) أى نسالك غاية السؤال من الخضوع والذلة ان تمنع الموانع أى الاشياء التى تمنع أى تعوق (عن اكمال)

الخاص وقوله بماى بكلام وهو الخطبة هى أى الصلاة منه أى من ذلك الكلام وقوله من كتب خبر ان كتابه وما واقعة على فن أى ان كتابه بعض كتب فن يفهم به ذلك العلم المذكور سابقا بقوله وهى العلم المبعوث به النبى الكريم فان كتب الاصول من جملة الآلات التى يفهم بها ذلك العلم المبعوث به النبى الكريم ﷺ اذ الاصول لقب على القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تأييد كتب العلم ودوامها تأييد كتب ما يفهم به اذ دوام المتوقف يستلزم دوام المتوقف عليه وتأيد هذا الكتاب الذى هو من جملة المتوقف عليه يستلزم تأييد الصلاة ثم لا يخفى ان المراد بدوام الكتب دوامها بالنوع ويفهم من كلام الشارح ان المصنف قد ابد الصلاة إلى قيام الساعة لكن ليس المقصود به التحديد والاقطاع عند قيام الساعة بل هو كناية عند الطول والاستمرار فلا يقال في هذا التأييد قصور وإنما ابد الصلاة دون الحمد لان الله غنى عن جميع خلقه فلا ينتفع بمحمد حامدا ولا بعبادة عابدا وإنما يقع ذلك للعبد بخلاف الصلاة عليه ﷺ فإنه ينتفع بها وإن كان اللائق أن ينوى المصلى عود نفعها له فتأيد الصلاة تكثير الفائدة للمصلى والمصلى عليه بخلاف الحمد فان تأييده إنما يكثر الفائدة للحامد (قوله ونضرع) ضمن معنى القصد أو التوجه فعدى بالى (قوله بضبط المصنف) أسنده اليه تقوية للرد على من زعم انه بتشديد الضاد والراء وان اصله تنضرع قلبت التاء ضادا وأدغمت في الضاد (قوله نخضع ونذل) لان الضراعة لغة الخضوع والذلة (قوله أى نسالك غاية السؤال) مفعول مطلق مبين للنوع قال الكمال لا يخلو كلامه عن غموض فان قوله أى نخضع ونذل تفسير لمعنى نضرع لغة وقوله أى نسالك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتهر اطلاقه عليه في السنة اهل الشرع ومن فى قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال واعترضه سم بان جعل من بيانية لا يوافق ما ذكره من ان قوله أى نسالك تفسير باعتبار ما اشتهر لان قضية كونه تفسير باعتبار ما اشتهر ان المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة فاللائم أن تجعل من ابتدائية أو سببية اه وقد يجاب بانه لما كان السؤال بواسطة الخضوع بلغ الغاية اعتبر الخضوع كانه غاية السؤال او يقدر مضاف أى من ذى الخضوع والذلة او تجعل من معنى باء المصاحبة فيكون قوله من الخضوع والذلة تأكيد لقوله غاية السؤال (قوله الاشياء التى تمنع) لعل العدول عن التعبير بالممانعة أو الموانع أنها الانسب بتعبير المصنف إشارة إلى ان زمن اسم الفاعل اعنى الموانع اعم من الحال والاستقبال (قوله أى تعوق) فيه إشارة إلى تضمين الموانع معنى العوائق لانه الانسب بالتعدي اه سم وإنما قال انسب دون ان يقول المناسب لتعدي منع بعن كتعديته بنفسه لكن لما لم يتدعاقق الابن كان التضمن انسب

لغة الخ) غير واف بمراد الشارح على ان البيان بقوله من

الخضوع غير صحيح وقد مر تحقيق ذلك (قول الشارح أى تعوق) فسر به لتعين تعديته بعن بخلاف تمنع فإنه كما يتعدى بنفسه فيكون فى كلامه ما هو مستغنى عنه ولا فائدة للضراعة فى منع العائق الذى هو دون المانع فتستفاد الضراعة فى منع المانع بالاولى فليتأمل (قوله والتضمنين قياسى) اما البيان فبانفاق واما النجوى فعند الاكثرين على ما نقله أبو حيان فى الارشاف

أو جنس وسيصرح به في قوله وأشار بتسميته (قول

الشارح جمع الجوامع)

جمع جامع على القياس

لأنه وصف غير العاقل

وكذا أن كان جمع جامعة

أي مقدمة أو رسالة لكن

المبتادر الأول كما يشير

إليه قول كل مصنف جامع

(قول الشارح وعلى كل

خير مانع) أي نوع من المانع

باعتبار أنه مانع من ذلك

الخير وإن تعددت أفراده

فاشار إلى أنه لا لهذا المعنى

لأن الظاهر منع المانع

بتعريف الجنس لأن الجمع

في مقام النفي أولى من الجمع

لصدق نفي الجمع مع قاء

الواحد فاندفع ما في سم

(قول الشارح وأشار

بتسميته الخ) يعني أن دلالة

على هذا الجمع إنما هي

بطريق الإشارة ولمع المعنى

الأصلي الإضافي إذ دلالة

لوضع العلمي على أكثر

من الذات من حيث هي

هي ثم هذا الذي أشار إليه

ادعائي كقوله بعد البالغ

من الإحاطة فلا يرد منع

جمعه ذلك في أصول الدين

ويرغه ذلك المبالغ فيه

(قول الشارح بأفراد فن)

ويوجه بأنه جعلهما شيئاً

واحد لاشتراكهما في

أصالتها للأحكام الشرعية

وتوجه التثنية في قوله

بأصليين بدفع توهم عدم

اشتغالهم على أصول الدين

هذا الكتاب (جمع الجوامع) تحرير بقرينة السياق الذي اكمله لكثرة الانتفاع به فيما أمه خيور كثيرة وعلى كل خير مانع وأشار بتسميته بذلك إلى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فضلاً عن كل مختصر يعني مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب الأقوال إلا يسيراً منها فذكره لتبركت ذكرها في آخر الكتاب (الآتي من فن الأصول) بأفراد فن وفي نسخة بتثنيته وهي أوضح أي فن أصول الفقه أو فن أصول الدين المختتم بما يناسبه من التصوف والفن النوع وفن كذا

لثلاث يكون في كلام المصنف ما يوضح الاستغناء عنه (قوله هذا الكتاب) أشار به إلى أن جمع الجوامع علم لا اسم جنس وسيصرح بذلك في قوله وأشار بتسميته الخ (قوله جمع الجوامع) أي للكتب الجوامع أو المصنفات الجوامع فهو جمع جامع على القياس لأن فاعلاً إذا كان وصفاً لغير عاقل كصاهل بنقاس جمعه على فواعل وإنما يكون على خلاف القياس إذا كان وصفاً لعاقل فمن زعم أن الجمع هنا على خلاف القياس فقد سها عن شرط المسألة فإن جعل الجوامع وصفاً للمقدمات مثلاً أو وسائل أي المقدمات الجوامع أو الرسائل الجوامع كان مفرد جامعة ويكون الجمع قياسياً لكن المبتادر هو الأول كما يشير إلى ذلك قول الشارح كل مصنف جامع (قوله تحريراً) تمييز محمول عن المضاف إليه أي عن اكمال تحرير جمع الجوامع فيفيد أن الكتاب تحقق خارجاً وأن الخطبة الحاقية والشارح فهم هذا من الصفات الأربع التي وصف بها الكتاب بقوله الآتي من فن الأصول الخ ولذلك قال بقرينة السياق وقرينة السياق هي ما يؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه وأما قرينة السياق بالباء الموحدة فهي دلالة التركيب عن معنى يسبق إلى الفهم منه مع احتمال إرادة غيره وتسمى دلالة السياق كما أن قرينة السياق تسمى كذلك وقول الكمال أن الحمل على اكمال التأليف يمكن بناء على تصوره في الذهن كاملاً متصفاً بما وصفه به في الخطبة قد استبعدوه وليس يبعد فانه كثيراً ما يقع من المؤلفين ذلك (قوله فيما أمه) حال من كثرة إقاده دفع ما يقال من أن كثرة الانتفاع مع عدم تحققها حال السؤال (قوله وعلى كل خير مانع) أي نوع من المانع باعتبار أنه مانع من ذلك الخير وإن تعددت أفراده فاشار إلى أنه لا لهذا المعنى اللطيف لكان الظاهر منع المانع بتعريف الجنس لأن الجنس في مقام النفي أولى من الجمع لصدق نفي الجمع مع قاء الواحد (قوله وأشار بتسميته الخ) يعني أن دلالة على هذا الجمع إنما هي بطريق الإشارة ولمع المعنى الأصلي الإضافي إذ دلالة العلم من حيث الوضع العلمي على أكثر من الذات من حيث هي هي ثم هذا الذي أشار إليه ادعائي كقوله بعد البالغ من الإحاطة فلا يرد منع جمعه ذلك في أصول الدين ويرغه ذلك المبالغ فيه (قول الشارح بأفراد فن) ويوجه بأنه جعلهما شيئاً واحد لاشتراكهما في أصالتها للأحكام الشرعية وتوجه التثنية في قوله بأصليين بدفع توهم عدم اشتغالهم على أصول الدين





(قوله وتعرف جزئيات موضوعها) ويسمى ذلك التعرف وهو الابراز من القوة الى الفعل تخريجا (قوله سهلة الحصول) لان مجموعها موضوع الكبرى (قوله بل كلها قطعية) فيه ان منها ما يستند للدالة الظنية كالسميات ولذا وقع خلاف بين المتكلمين فيها ولم يكفر بعضهم بعضا (قول الشارح والعلم ثابت لله) اى كل فرد منه بناء على انه اضافة بين العالم والمعلوم ولا عذر في تغييره بتغير المعلوم لانه كما في شرح المواظف تغيير في مفهوم (٣٢) اعتبارى وعلى انه موضوع الكلام ذات الله وصفاته أو المعلوم من حيث يشهد له عقائد

يتعرف منها احكام جزئياتها نحو الامر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى والقاطعة

لعدم الحكم بالاثبات والحملية السالبة لاستدعى وجود الموضوع ولكن الفاضل السالكوتى فى حواشى الرازى على الشمسية صرح بان القضايا السالبة من الفواعل وعلى ذلك بان استنباط الفروع كما يكون من الموجبات يكون من السوالب قال سم ولا يكفى فى كلية القضية هاجرد كلية موضوعها كما قد يتوهم والادخل فيها الجزئية والطبيعية لـ كلية الموضوع فيها وحينئذ فلا بد من كون قولهم الامر للوجوب مثلاً قاعدة من حرألى فى الامر على الاستغراق وأقول هذا تروهم بعيد جدا فانه متى قيل قضية كلية لا يفهم منه الا ما هو المتعارف عندهم من ان الحكم فيها على سائر الافراد لا ما موضوعها كلى (قوله يتعرف فى صيغة الفعل) اشارة الى أن تلك المعرفة بالكلفة والمشقة تخرج من التعريف القضية الكلية التى تكون فروعا بدنية غير محتاجة الى التخرج فيكون ذكر تلك القضية فى الفن على سبيل المبدئية لمسائل أخرى وطريق التعرف ان يحمل موضوع القاعدة كالامر فى مثالنا على جزئى من جزئياته كاقيموا الصلاة فيحصل قضية صغرى وتجعل القاعدة كبرى فيقال أقيموا الصلاة أمر والامر للوجوب حقيقة ينتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة فاقاعدة مشتملة على تلك الاحكام بالقوة القريبة من الفعل وتعرفها منها ابرازها من القوة الى الفعل ويقال لذلك ابراز تفريع (قوله جزئياتها) اى جزئيات موضوعها فان موضوعها امر كلى كالامر فيما قيل فانه يندرج فيه جميع جزئياته من نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (قوله والعلم ثابت لله) مثال من اصول الدين للفاعدة قال السكالك والتثيل به محل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر له فى نفسه كما هو مقرر فى موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية وما قيل انه يؤل الى كل شيء معلوم بالاستلزام فبنى على أن الموضوع هو الثانى الا أنه لا حاجة للتأويل لما علمت أن الموضوع المعلوم والعلم منه أثبت عقدة هى ثبوته الله فاندفع ما قيل فيه بحث لان موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع العلم او نوعه أو عرضه الذاتى أو نوعه كما بين فى حيث الموضوع وأما ما

دنية على ما هو المختار فى المواظف وغيرها وهذه القضية فى مقابلة الخلاف فى ان عليه تعالى لا يعلم جميع المفهومات فن قائل لا يعلم نفسه ومن قائل لا يعلم شيأ أصلا ومن قائل لا يعلم غيره ومن قائل لا يعقل غير المتناهى ومن قائل لا يعلم الجزئيات المتغيرة ومن قائل لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل والتفصيل فى شرح المواظف فاندفع ما قيل ان العلم صفة واحدة لا تكثر فيها فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية وما قيل انه يؤل الى كل شيء معلوم بالاستلزام فبنى على أن الموضوع هو الثانى الا أنه لا حاجة للتأويل لما علمت أن الموضوع المعلوم والعلم منه أثبت عقدة هى ثبوته الله فاندفع ما قيل فيه بحث لان موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع العلم او نوعه أو عرضه الذاتى أو نوعه كما بين فى حيث الموضوع وأما ما

قيل انه يرد على هذا الجواب أن ثبوت العلم مطلقا لا يستلزم معلومية كل شيء ولذا احتاج المتكلمون بعد اثبات صفة العلم الى الاستدلال على شموله تعالى ففيه ان ما جعل قاعدة هو الشامل المتعلق بالكل بعد الاستدلال عليه وما نقل عن بعض المحققين ان العقائد الاسلامية أكثرها قضايا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى فذلك انما هو فى مثل الله عالم الله واحدا لله موجود وتاويل ذلك بان يقال مبدأ العالم عالم او واحد أو موجود حتى يكون المبدأ الخاص فردا من ذلك السكلى ومتفرع عليه اثبات حكمه له تكلف اذ النص انما ورد فى المعين دون السكلى ويدل على ما قلنا قول الشارح فيما ساقى مثلاً لما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود فليتامل

(قوله بل اراد بذلك بيان الخ) لكن كان الظاهر حيثئذان يقول والقواعد مقطوع بها فاسناد التطلع اليها من اسناد ما للفاعل الخ بخلاف ما عبر به فانه مازال موهما غير المراد فالاقرب ان قوله من اسناد الخ خبر مقدر اى فاسنادها من اسناد الخ (قول الشارح للملازمة الفعل) اعتبرها دون ملازمة المفعول للفاعل على ما نقل عن الزمخشري لان هذه أظهر بل هي الواسطة في تلك فتأمل (قول الشارح كالعقل المثبت للعلم الخ) لم يجعل الدليل النص لتوقفه على العلم والقدرة فيلزم الدور بخلاف (٣٣) البعث والحساب فانه لا يتوقف

عليهما فلذا ذكره فيهما

(قوله أى كسّر العقل الخ)

فيه أن النظر ليس دليلا

فلاشكال باق (قوله

أو يؤول العقل) فيه أن

الذى يؤول هو مصدر

عقل وهو اسم جنس

فالأولى أن يقدر كدليل

العقل أى الدليل الذى

يستخرجه العقل بواسطة

النظر في المقدمات (قوله

فيه جعل اثبات العلم الخ)

لعل معنى الاثبات الثبوت

اى في القضية تأمل (قول

الشارح والنصوص) اى

قطعية الدلالة والقواعد

على كل مقطوع بها بمعنى

انه يجب العمل بها كما

سياق (قول الشارح

والنصوص والاجماع)

لم يأت بالكاف لانه

كسابقه متعلق باصول

الدين بخلاف لاحقه فانه

متعلق باصول الفقه (قول

الشارح المثبتة للبعث

والحساب) الظاهر ان هذا

مبنى على ان موضوع

الكلام المعلوم من حيث

يثبت له عقائد دينية وان

امكن تأويله بناء على ان

موضوعه ذات الله وصفاته

بمعنى المقطوع بها كمشية راضية من اسناد ما للفاعل إلى المفعول به للملازمة الفعل لهما والقطع بالقواعد القطعية ادلتها المينة في محالها كالعقل المثبت للعلم والقدرة لله تعالى والنصوص والاجماع المثبتة

لله ونحوه يرجع لقولنا الله عالم ولا فرق بين القضيتين من حيث المعنى وأما قولنا كل شيء معلوم لله فالموضوع فيه المعلوم فالحق ما نقله السيالكوتى في حواشى الخيالى على العقائد عن بعض الفضلاء ان العقائد الاسلامية اكثرها قضيا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله عالم الله واحد وموجود قديم ومحمد صلى الله عليه وسلم نبى صادق وغير ذلك وقال ايضا جزم المحقق الدوائى في تعليقاته على الحواشى الشريفة على شرح المختصر العوضى في بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكن لا يتصور إلا بوجه كلى فتكون قضيا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد لانه لا يتحقق حيثئذ عقائد جزئية تستفاد منها اه وقوله على تقدير تسليمه الخ اى يمنع ذلك فانه بهذا الاعتبار لا يخرج القضية عن الشخصية لان المحكوم عليه مشخص وتصوره بالوجه الكلى لا يخرج عنه ذلك (قوله بمعنى المقطوع بها) ان قلت ان في عبارته تنافيا لان قوله بمعنى المقطوع بها يفيد انه لا تجوز في الاسناد بل في المسند وقوله من اسناد الخ يفيد ان التجوز في الاسناد في المسند قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها مستعملة بهذا المعنى وان اسم الفاعل مراد به اسم المفعول حتى يحصل التناقض بل اراد بذلك بيان حال القواعد في الواقع من انها مقطوع بها لا قاطعة حتى يظهر التجوز في الاسناد افاده سم وفيه ان الموافق للمعنى الذى ذكره ان يقال والقواعد مقطوع بها لا ما ذكره فالاقرب ان يقال بمعنى المقطوع بها نظر اللبث لا المفهوم اللفظ ليوافق ما بعده أو المعنى فاسنادها من اسناد الخ فالجار والمجرور خبر مقدم (قوله للملازمة الفعل) اى اللغوى وهو الحدث (قوله كالعقل) في التمثيل به للدلالة على التجوز (اذ الدليل ليس هو نفس الفعل بل مقدمات يحكم بها العقل ويمكن جملة على حذف مضاف اى كنظر العقل او تأويله بالمفعول اى المفعول وهو المعنى الذى يحكم به العقل كذا قيل وفيه ان نظر العقل ليس بدليل فزال الاشكال باقيا وان العقل ههنا بمعنى القوة العاقلة فهو اسم جنس فكيف يؤول بالمفعول فان الذى يؤول بالمفعول مصدر عقل وليس هذا منه فالأولى ان يقدر كدليل العقل اى الدليل العقلى الذى يستخرجه العقل بواسطة النظر في المقدمات العقلية (قوله المثبت للعلم والقدرة) أى لقاعدتى العلم والقدرة أى القاعدتين المتعلقتين بهما وما كل شيء معلوم لله وكل شيء مقدور لله مثلا لأن قوله كالعقل تمثيل لادلة القواعد وكل من العلم والقدرة ليس بقاعدة افاده سم وهو مبنى على ما اسلفه وفيه ما قد سمعت (قوله والنصوص والاجماع) لم يأت فيه بالكاف كلاحقه لانه من نوع سابقه لتعلق كل منهما باصول الدين ولاحقه متعلق باصول الفقه مع ان النصوص تطلق على الالفاظ الواردة من الكتاب او السنة سواء كانت قطعية المدلول ام لا وتارة على ما هو المنصوص في المدلول لا يحتمل غير هو المراد بها هنا مجموع الامرين (قوله والاجماع) قال بعض حواشى الخيالى لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل

(٥ - عطار - أول) إلا أنه في غاية البعد ولعل هذا هو الحامل لمن أول في العلم بما ليس الكلام على وتيرة فتدبر (قوله لاحظ للعقل)

اى لا نصيب له لعدم دخله فيه (قوله اى لمضمونها) يريد ان حجية القياس والخبر معنى تصورى والاثبات إنما هو للتصديق فلا بد من

التأويل على معنى ان الاثبات لثبوت الحجية الكائن في القضية (قوله وذلك يوجب القطعية) اى يوجبها عادة فقوله اى قطعاً الأولى

تقديمه على عادة (قوله كالاستحسان) اى مثله كالاستصحاب والاستحسان قبل دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارة توقيل العدول

ما فيه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى ( قول الشارح تغليب ) أى نظرا الى الدليل كما قرره أولا والاقلو نظرنا الى وجوب العمل ايضا كان ما جعله ظنيا قطعيًا ايضا اذ القطع قد يكون بالنظر الى الدليل كالمثوات وقد يكون بالنظر الى الدلالة وان كان الدليل ظنيا وقد يكون بالنظر الى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعي العمل لا يجوز مخالفته وانما ارتكبه الشارح ذلك حتى يبنى عليه التغليب لان القطعية حينئذ متعلقة بها نفسها وان كانت بسبب تعلقها بادلها بخلاف النوعين الاخرين فان القطعية لم تثبت لها فيهما وانما ثبتت لامر يتعلق بها ( قوله والتقدير الخ ) فيه ان التبعض لا يناسب المقام لا يهاهونه ما اتى بهام الفن وانما اتى بالقاطعة ( قوله لمن ايقن بها ) اى وحدها بخلاف من يقن طهرا وحداثته تفصيل فقهي ( قوله اى المقصود ) الاولى القياس ( قول الشارح من غير الباس ) دفع به ما يقال ان التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين بهذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق

للبحث والحساب وكاجماع الصحابة الميثية لجهة القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما متكررا شائعا مع سكوت الباين الذى هو فى مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة وفيما ذكره من الاصول قواعد قواطع تغليب فان من اصول الفقه ما ليس بقطعي كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة ومن اصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود وأنه ليس بكذا انما سياتى ( البالغ من الاحاطة بالاصلين ) لم يقل الاصولين الذى هو الاصل إثارة للتخفيف

الصناعة وورده العلامة عبد الحكيم والترم أن المسئلة مشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لكن جهة البحث مختلفة لانها من حيث انها تتعلق بها اثبات العقائد الدينية من مسائل الكلام ومن حيث انه يتعلق بها استنباط الاحكام من مسائل اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها ( قوله للبحث والحساب ) قال شيخنا الشهاب القضايا فى هذه الامثلة هي قولك البحث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة اه قلت وصريح كلام الشارح عده من القواعد فلا بد من بيان كلية موضوعها فكان المعنى بعث كل احداثا بحساب كل احداثا اى وقد خص منه من لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة اه سم وفيه ما قد علمت ( قوله حيث عمل ) ظرف لاجماع الصحابة وقوله بهما اى بالقياس وخبر الواحد ( قوله الذى هو ) صفة لسكوت الباين وهو مبتدأ خبره وفاق واسم الاشارة فى قوله مثل ذلك يرجع الى القياس وخبر الواحد وقوله من الاصول العامة ويان لمثل ذلك اى كاستقراء الاستصحاب فان قلت قوله مع سكوت الباين يقتضى ان هذا الاجماع سكوتي والاجماع السكوتي ظني ولهذا اختلف فى حجتيه كما سياتى فى باب الاجماع فكيف يصح التثليل به الادلة القطعية قلت قد أشار الشارح الى أن هذا الاجماع ليس من السكوت الظني لامتياز به بتكرار العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة اى قطعاً فاده سم ( قوله تغليب ) أى نظراً الى الدليل كما قرره أولا والاقلو نظرنا الى وجوب العمل أيضا كان ما جعله ظنيا قطعيًا أيضا إذا القطع قد يكون بالنظر الى الدليل كالمثوات وقد يكون بالنظر الى الدلالة وان كان الدليل ظنيا وقد يكون بالنظر الى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعي العمل لا يجوز مخالفته اه ذكرنا ثم ان التغليب مبنى على ما أسلفه من أن قوله من فن الاصول بيان وهو غير لازم لجواز أن يكون للتبعض حالا من القواعد والباء فى بالقواعد دلالة على حال من فاعل الاتي والتقدير الى حال كونه ملتبساً بالقواعد القاطعة حاله كونهما بعض الاصول وذلك لا يقتضى أن يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج الى دعوى التغليب ويرد عليه ان التبعض لا يناسب المقام لا يهاهونه ما اتى بهام الفن وانما اتى منه بالقاطع وفى البخارى ان التغليب بالنسبة الى اصول الفقه فى القواعد خاصة اذ كله قواعد كما أن التغليب بالنسبة الى اصول الدين فى القواعد خاصة اذ كله قواعد قواطع اه وفيه أن من اصول الدين ما يستند للدلالة الظنية كالسمعيات ولذلك وقع خلاف بين المتكلمين فيها ولم يكفر بعضهم بعضا ( قوله ما ليس بقطعي ) موافق لما استظهره المصنف فى شرح المختصر فقد حكى فيه خلافا هل جميع مسائل اصول الفقه كلها قطعية او بعضها قطعي وبعضها ظني ثم قال والاولى هو رأى القاضى وأكثر المتقدمين والثانى هو الاظهر عندنا ( قوله كعقيدة ان الله موجود ) الاضافة للبيان والعقيدة بمعنى المعتقد لان الذى من اصول الدين المسائل المعتقد لانفس الاعتقاد ( قوله البالغ من الاحاطة ) من بمعنى فى كقوله تعالى ارونى ما ذا خلقت من الارض او تبعضية فان الاحاطة بالاصلين مقولة بالتشكيك كأنها مراتب متفاوتة فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ ذوى الجهد والتشهير فى تلك المراتب وما بلغه منها هو أقصاها فقد بلغ الكتاب أقصاها فقد تخيل هنا ما تخيل فى قول صاحب التلخيص فى وصف البلاغة ولها مراتب شتى الخ ويقال نظيره فى قول الشارح

على نسخة في بالثنية هذا هو مراده لا ما أطالوا به على قاعدة فيه (قول المصنف والتشهير) عطف لازم فان المجد يشمر أو ابه وكيف أذباله والمراد به هنا إزالة ما يعوق ويشغل عن الجذ (قوله) وذكر مثله (تقدم ان هذا قائم مقام صفته والحق انه لا احتياك هنا أصلا بل هو من الحذف من الثاني لدلالة الاول (قوله) لان الزهاء مصدر زهوت (فيه نظر فان الزهاء اسم للقدر الذي يحرز به ويقدر به لا مطلق القدر فوجه التقريب ان الزهاء اسم لذلك القدر المقيد بانه يحرز به والحرز انما يفيد التقريب اما المصدر فهو الزهو (قوله) يانا لما بعده (وقدم لما انه لو أخر عن المبني مع صفته فانت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان في مثل (٣٥) هذا التركيب خلاف الاول هذا وفي كونه

بينا مع اجراء الاستعارة في منهل اشكال فانهم منعوا ذلك في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ولا ينفع فيه بناؤه على مختار السعد لان المانع شيء آخر وهو أن المنهل حينئذ مستعمل في المعنى المجازي الذي هو زهاء مائة مصنف فيبانه زهاء مائة مصنف لا يصح اذ يلزم بيان الشيء بنفسه فلا بد من تقدير المثل فيكون المنهل على معناه الحقيقي كاقيل بذلك في الآية وقرره عبد الحكيم على المطول وأيضاً المنهل لا حاجة إلى بيانه كما قاله عبد الحكيم أيضاً على البيضاوي في الخيط الابيض والاسود اللهم إلا أن يكون جارياً على ما اختاره صاحب الاطول فيه من أن البيان لا ينافي كون الخيط الابيض استعارة لان استعمال الخيط الابيض في الفجر بناء على ادعاء دخوله تحت جنس الخيط الابيض فلو

من غير الباس (مبلغ ذوى الجذ بكسر الجيم اى بلوغ اصحاب الاجتهاد (والتشهير) من تلك الاحاطة (الوارد) اى الجائى (من زهاء مائة مصنف) بضم الزاى والمدأى قدرها تقريباً من زهوت بكذا أى حرزته حكاه الصاغاني قلبت الواو همزة لظنهما اثر ألف زائدة كفى كساء (منهلاً) حال من ضمير الوارد (بروى) بضم اوله

من تلك الاحاطة وجعل من في الموضعين للغاية كما قرره السكاك وغيره لا يناسب المقام اذ للغاية لا تقتضى التلبس بالمجرور لاحتمال خروجها في فوت المعنى المقصود وقد يقال لا يضر هذا الاحتمال اذا كان مقام المدح قرينة على الدخول وجعلها للبيان نظر فيه الشهاب ولم يبين وجه النظر ولعله لعدم ظهور المبين بصيغة اسم المفعول ويحاج عنه بانه مبنى على ان مفعول البلوغ مقدر اى البالغ مرتبة هي الاحاطة او على ان المبين هو قوله مبلغ ذوى الجذ فهو بيان تقدم على ميبته وقول الشارح من تلك الاحاطة تكرار ذكره للتنبيه على محله إلا ان تفسيره المبلغ بالبلوغ لا يساعد هذا الوجه (قوله من غير الباس) اى فى التعبير بالاصلين بخلاف التعبير بالاصولين فانه يلتبس بجمع الاصول وفيه بحث لان الاصوليين بيا واحدة والجمع بيائين فاين الالباس اللهم إلا ان يقال كونه بيا واحدة لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه بيا واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك فى الاصلين اذ يمكن ان يتوهم انه جمع اصلي بناء على الذهول عن كونه بيا واحدة وتوهم انه بيائين افاده سم وأقول ان امثال هذه المناقشات فى غاية الوهن ولذلك لم نر احداً من محققى الاعاجم يسطرونها فى كتبهم وانما شغف بامثالها من تعود نقداً لالفاظ فيما قل وجل واللائق الاتفات لجانب المعنى لانه المقصود واللباب واللفظ كالقشر نعم الادبيون يحافظون على تحسين الالفاظ لغرض لهم يتعلق بذلك اذ المعانى المقصودة لهم تخيلات تؤدى بها فالا الحسن ان يقال ان الشارح لم يقصد ما قصده سم بل مقصوده بقوله من غير الباس دفع ما قد يقال ان التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين هذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق على ان ال للعهد والمعهود ما عتزون عنه سابقاً بقوله فى الاصول فهو قرينة على المراد ولا التباس مع القرينة (قوله اى بلوغ) فيه اشارة الى ان مبلغ مصدر مبين للنوع بمعنى بلوغ والاصل بلوغاً مثل بلوغ وعطف التشهير عليه عطف لازم اذ الغالب ان المجد يشمر أو ابه وكيف أذباله والمراد به هنا إزالة ما يعوق ويشغل عن الجذ (قوله اى الجائى) تفسير للوارد بالمعنى الحقيقي والمراد به هنا معناه المجازى اى الحاصل من اطلاق المألوم واردة اللازم لانه يلزم من الورد وحصول الوارد والقرينة استحالة الورد الحقيقى لخاصة المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريباً وهذا موافق للمعنى لما كثر فى كلامهم من نحو قولهم اختصرتة اذ اخذته او جمعته من كذا (قوله تقريباً) وجهه ان الزهاء اسم للقدر الذى يحرز به الشيء والحرز انما يفيد التقريب فيكون الزهاء هو القدر التقريبي وقوله من زهوت بكذا الخ مصدره الزهو واما الزهاء فهو اسم للقدر الذى يحرز به الشيء ويقدر به لا مطلق القدر وقوله قلبت الواو اى التى هى آخر زهاء اذ اصله زهاو (قوله حال) اعرب به حالاً لانه ابلغ من اعرب به مفعولاً به لا وارداً لان كونه منهلاً يقتضى من كثره فوائده ما لا يقتضيه

بين أن المراد بالخيط الابيض أى فرد منه من فردية المتعارف وغير المتعارف لم يكن بعيداً (قوله وكل منهما استعارة تحقيقية) أى مكينة فى الثانى (قوله شبه كتابه) المناسب مطلق كتاب مفيد كتابه فرد منه كما يعلم بما أتى له (قوله وكونه مستعار الخ) وحينئذ ينقلب تجريدا كما هو معلوم فكونه ترشيحاً باعتبار اللفظ فقط هذا وحمل الشارح لها على المعنى المجازى يدفع احتمال انه أراد أن منهلاً من التشبيه البليغ اذ عليه هما باقيا على معناها الحقيقي

والفاء (قوله لتلا يتوم الخ) ولتلا يتوم إذا جمعهما ان العبارة المذكورة وهي جمعت وعطشت واقعة من العرب بهذه الصيغة (قوله أى كما بلغ الخ) الاولى كما ورد من زهاء مائة مصنف كما يدل له قوله الآتي وهو المناسب لقول للشارح ايضا (قوله وهي مع مدخولها خبر ناهيك) والمعنى عليه نهيك ثابت بتلك الكثرة بخلافه على الآخرين فاسم الفاعل باق بحاله خلافا لظاهر حل الخشبي في الاول وكذا يقال في قوله ان ناهيك حاصل به (قول الشارح بالتونين) ليفيد (١) ان المزيد كثير في نفسه بخلاف الاضافة فانه يحتل معها ان المعنى مع مزيد كتب كثيرة ولا يلزم ان مزيدها كثير (قوله لما تمحله سم) قد قدمناه لك ولا تمحل فيه وما فائدة الضبط

(١) قوله ليفيد الخ اي مع إفادته الوصف بالكثرة مرتين الاولى بالتونين فانه للكثرة والثانية بوصفه بكثير كما نقله شيخنا عن شيخه السيد احمد دحلان عن بعضهم انه كاتبه

اي كل عطشان إلى ما هو فيه (ويمير) بفتح اوله يعنى يشبع كل جائع إلى ما هو فيه من مار أهله انهم بالميرة اي الطعام الذي من صفته انه يشبع فحذف معمولي الفعلين للتعميم مع الاختصار بقرينة السياق والمنهل عين ماء يورد ووصفه بالارواء والاشباع كماه زمزم فانه (يروي) العطشان ويشبع الجوعان ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جمعت إلى لقائك اي اشتقت وعطشت إلى لقائك اي اشتقت حكاها الصغاني (المحيط)

كونه ورد المنهل فان وصف زيد بانه بحر مثلا أبلغ من وصفه بانه ورد البحر بل لانسبة بينهما واما إذا جعل مفعولا لوارد فانه يكون المعنى وصف جمع الجوامع بانه ورد منها يروي ويمير هو قريب من مائة مصنف من كتب الاصول فروى منه وامتار ويكون قوله من زهاء مائة مصنف يبا اقدم على المبين اذ لو اخر عن المبين به مع صفته فانت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان في مثل هذا التركيب خلاف الاولى فشبّهت الكتب التي استمد منها كتابه بمنهل يروي ويمير من ورده وان كان المير انما يكون من بعض المناهل كماه زمزم عن طريق الاستعارة المصراحة وشبه كتابه لكثرة ما فيه بمن ورد ذلك المنهل على طريق المكنية وإثبات الورود تخييل ورشح الاستعارتين بذكر الارواء والمير وعلى ما قدره الشارح فان بنينا على ما جوزه السعد من ان زيد اسد استعارة كان في الكلام الاستعارة المصراحة فقط مرشحة بذكر الارواء والمير ولا ينافي ذلك حل الشارح اياهما على المعنى المجازي بقوله فيما يأتي ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان الترشيح يجوز أن يستعمل في معنى مجازي وحينئذ ينقلب تجريدا كما هو معلوم وان بنينا على مذهب الجمهور من ان زيد اسد تشبيه بليغ لوجود الجمع بين الطرفين فمنهلا تشبيه بليغ ولا استعارة أصلا وعلى الاول درج الشارح حيث جعل يروي ويمير مستعملين في غير معناهما الحقيقي إذ هما على ان منهلا تشبيه بليغ مستعملان في معناهما الحقيقي البتة قال ابو الحسن السندی والاتصاف ان ما ذكره الشارح وجه لطيف معنى بعيد لفظا والاقر ببحسب اللفظ ان منهلا منصوب على نه منه ول به فان وصفه بكونه واردا يباي اعتبار كونه منهلا إذا المنهل مورود لا وارد وأيضا يتبادر من ذكر المنهل بعد الورود انه مفعوله فصرفه إلى معنى آخر حمل على خلاف المتبادر (قوله أى كل عطشان) قدر المفعول كل عطشان وقدره الكمال كل من ورده كما يدل عليه ذكر المنهل وتقدير الشارح أولى لانه انسب بمعنى يروي فان الارواء إزالة العطش وتعليقه بالعطشان أولى من تعليقه بالوارد وأعم لشموله غير الوارد فهو ابلغ في افادة كثرة الانتفاع به وكذا يقال في تقدير مفعول ويمير (قوله إلى ما) اي فن هو اى الكتاب فيه اي في ذلك الفن ولانما قال ذلك لانه لا يروي العطشان إلى غير ما هو فيه (قوله بفتح أوله) ويجوز ايضا ضمه من امار (قوله يعنى يشبع) تبر بالعناية لانه معنى مجازي بقرينة المقام وقوله الذي من صفته الخ اشارة للعلاقة وهي السببية فان الاتيان بالاية سبب في الجملة للاشباع (قوله بقرينة السياق) اي سياق المدح راجع لقوله للتعظيم (قوله يورد) فان لم يورد لا يسمى منهلا (قوله ووصفه) جواب عما يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب ان من الماء ما يشبع كماه زمزم والفاء في قوله فانها تعليلية (قوله والاشباع) عدل الشارح عن التعبير بالمير الذي هو مصدر يميز لانه المقصود دون الاتيان بالميرة الذي هو معنى المير حقيقة (قوله اي اشتقت) ان قيل لم افرد كل منهما بالتعبير ولم يجمع بينهما في تفسير واحد بان يقال عطشت وجمعت إلى لقائك اي اشتقت مع محافظته على الاختصار اجيب بان فائدة ذلك التخصيص على استعمال كل منهما في الاشتياق وهذا انما يحصل بما ذكر لا يجمعهما في تفسير واحد لايهام ذلك ان التفسير راجع إلى المجموع من حيث



أيضا بزيادة أى خلاصة (ما فى شرحى على المختصر) لابن الحاجب (والمناهج) لليضاوى وناهيك  
بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتون بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضا (وينحصر)  
جمع الجوامع

هو مجموع الصادق بأحدهما فقط كما يصدق بكل منهما فلا يكون فيه تخصيص على المقصود وفيه أيضا دفع  
لنوم أن العبارة المذكورة وهى عطشت وجعت واقعة من العرب بهذه الصيغة مع أنه ليس كذلك  
(قوله أيضا) أى كما ورد من زهاء مائة مصنف (قوله أى خلاصة) أشار به إلى أنه أتى بزيادة ما فيها من  
الأحكام لازمة لجميع ما فيها وفيه استعارة مصرحة حيث شبه خلاصة ما فى الشرحين بزيادة اللبن بجامع  
أن كلاهما المقصود الأعظم، اشتمل عليه (قوله ما فى شرحى الخ) يحتمل أن الشرحين من الكتب المذكورة  
فى قوله مائة مصنف ويحتمل أنهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضا ولم يشرح المصنف المنهاج  
بتأيمه بل كل ما شرحه والده ولكن شرح والده قليل فلم يعتد به فأطلق أنه شرحه أو فى كلامه تغليب  
الشرح الذى له بتأيمه وهو شرح المختصر على الآخر أو أن قوله شرحى على كذا يصدق ببعض (قوله  
وناهيك بكثرة فوائدهما) الباء متعلقة بمحذوف خبر ناهيك وناهيك لاسم فاعل بمعنى المصدر أى نهيك  
عن تطلب غيرهما حاصل لكثرة فوائدهما لكفايتهما والغنى بهما أو زائدة ومدخولها خبر ناهيك أو  
بالعكس فناهيك بحاله (قوله بالتون بضبط المصنف) أسنده الشارح دفعا لنوم كونه مضافا  
وعليه فزيد اسم مفعول وأما على الإضافة فهو مصدر بمعنى ومؤدى الوجهين شئ واحد فان الكثرة  
على كليهما وصف للشئ المزيد لكن مراد الشارح اتباع ضبط المصنف وإن لم يظهر وجه لاختيار  
المصنف هذا الضبط وجهه فى الآيات بما فيه من وصف الشئ المزيد عليها بالكثرة وعدم اختصاصه  
بزيد الكتب بخلاف الإضافة لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بزيد الكتب فان المتبادر  
كون موصوف الكثير فيها هو الكتب فليتأمل (قوله وينحصر الخ) من عطف القصة على القصة فلا  
يقال أن ما تقدم أنشأه وهذا الخبر أو الواو استثنائية وهذا الحصر جعلى كإيثاره فى حواشى الولدية (قوله  
جمع الجوامع) بدل من ضمير ينحصر فليس من حذف الفاعل أو أنه تفسير للضمير بمحذوف أى ثم على ما هو  
المختار المشهور من أن مسمى الكتب والتراجم الالفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة يراد بجمع  
الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالخبر حيثئذ من قبل حصر الكل فى أجزائه لانه يراد  
بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية وبالمقدمات والكتب كل واحد على حدته هذا بالنظر لكلام المصنف  
وأما باعتبار تقدير الشارح لفظ المقصود فالمنحصر حيثئذ مفهوم كل يصح حمله على كل جزء من أجزاء  
الكتاب فهى جزئيات مفهوم المقصود الذى هو معنى كل لصحة الحمل وزاد الشارح لفظ المقصود لدفع  
ما يراد على الحصر من الخطبة وهذه الجملة أيضا أعنى وينحصر الخ فانها من مسمى الكتاب وليست من  
المقدمات ولا الكتب السبعة وزاد لفظ المعنى للإشارة إلى أنها المقصود بالذات وأما الالفاظ فبالعرض  
لأنها وسائل لفهم المعنى ولفظة من تبعيضية لان المقصود من الكتاب بعض منه لإذهاب اسم الجملة الالفاظ  
منها الخطبة والتراجم وغيرها وجعلها صلة المقصود والتزام خروج ذلك المعنى المقصود عن جمع الجوامع  
لان المقصود من الشئ يخرج عنه تكلف مع اقتضائه أن مسمى الكتاب الالفاظ مجردة عن المعانى ثم لا  
منافاة بين جعل المقدمات مقصودة هنا وقوله فيما بعد فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود لان  
كونها مقصودة من الكتاب لا يناق فى أنها مقدمة لما هو المقصود من العلم هذا ما يحسن أن يقرره المقام

حيثئذ (قول المصنف  
وينحصر الخ) عطف قصة  
على قصة فلا يضر الاختلاف  
بالخبرية والانشائية أو  
الواو استثنائية وهذا  
الحصر جعلى وقوله جمع  
الجوامع بدل من ضمير  
ينحصر فليس من حذف  
الفاعل

(قوله بنحو الخطبة) اى بما اختتم به الكتاب من الاوصاف به تمام المقصود وهذه الجملة ايضا اعنى وينحصر الخ (قوله ثم ان اريد الخ) هذا بالنظر لكلام الشارح اما بالنظر لكلام المصنف فعلى المختار يرد اجمع الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالحصر من حصر الكل فى اجزائه لانه لا يرد اجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية وبالمقدمات والكتب كل واحد على حدته (قوله جملة المعاني) اى مجموع ذواتها المعينة (قوله مفهومه الكلى) اى مفهوم المعنى المقصود الذى هو معنى الكلى لصحة الحمل حينئذ (قول الشارح بكسر الدال) قدمه على الفتح لقول الزمخشري فى الفائق ان المقدمة بفتح الدال خلف من القول ومثله السكاكى فى الاساس وهو غير كتاب الزمخشري ووجهه بان الفتح يفيد ان التقديم ليس ذاتيا لها وما قيل ان التقديم الذكرى يجعل الجاعل وهو لا ينافى التقديم الذاتى فوهم لان المأخوذ منه وهو مقدمة الجيش لما قيل باعتبار التقديم كايديل عليه قوله للجماعة على ان الاسم عام للمقدمتين ومقدمة العلم لا يلزم ان تذكر او لا بل قد تذكر آخر الكتاب كفى الخيصى (قول الشارح من قدم) متعلق بقوله مقدمة الجيش يعنى ان مقدمة الجيش اخذت من قدم اما مقدمة المتن فماخوذ أى مقتطفة من مقدمة الجيش بالقطع عن الاضافة لانه منقولة منها ولا مستعارة لانه لا معنى لنقل اللفظ المفرد عن المضاف واستعارته منه لاذلا بد من اتحاد اللفظ فيهما ولا يلم يبين معنى لفظ المقدمة حتى يقال انها بذلك المعنى منقولة أو مستعارة وإنما لم يجعل قوله من قدم متعلق بمقدمة المتن لان التحقيق ان استعمال المشتق (٣٨) منه لا يكتفى فى اخذ المشتق بالمبرد لاستعمال به (قول الشارح اللازم) إنما اخذت

منه دون المتعدى لما عرفت ان اطلاقا باعتبار التقديم ولانها لو اخذت منه لاضيفت الى من قدمته كالتالى الى من تقدمت عليه ولعدم افادة التقديم الذاتى كما تقدم (قوله لانه قد يتعدى) فيه ان التعدى لا دخل له على ان ما ذكره قد يكون من الحذف والايصال اى تقدم عليه فالمناسب التعليل بعلم التقييد من السابق فان كان قوله لانه

يعنى المعنى المقصود منه (فى مقدمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدي الله وفتحها على قلة كمقدمة الرجل فى لغة من قدم المتعدى أى فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود بالذات لا انتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها

ولهم هنا تكلفات احتمالات تشوش الافهام (قوله كمقدمة الجيش) أى فى أنها مكسورة الدال (قوله من قدم اللازم) إنما اخذت من اللازم دون المتعدى لانها لو اخذت منه لاضيفت الى من قدمته كالتالى او المشتغل بها مثلا لا الى ما تقدمت عليه وايضا يلزم عليه عدم افادة ان التقديم ذاتى لها مع انه المقصود من الكسر (قوله بمعنى تقدم) لم يقيد باللازم لانه يتعدى كما فى زيد تقدمه عمر وكذا قيل ويرد عليه انه يحتمل تقدم عليه فهو من الحذف والايصال فلا يدل على المتعدى (قوله لا تقدموا) بضم أوله كما هو المرأة السبعة ومعناه تتقدموا لان قدم رباعى وقرى بفتح التاء على أن أصله بتائين وهى قراءة عشرية (قوله كمقدمة الرجل) أى فى كونها بفتح الدال (قوله فى لغة) حال من مقدمة الرجل واللغة الاخرى كسر دالها ويؤخذ منه ان مقدمة الجيش ليست الا بكسر الدال أى فى أمور متقدمة فنيه مع ما قبله لف ونشر مرتب هذا وأما الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فقد بسطه العصام فى شرح الوضعية وشرحناه هناك فى حاشيتنا على ذلك الكتاب اتم شرح فارجع اليه إن شئت (قوله على بعضها) أى على مدلول بعضها فقد

وجد

قد يتعدى راجعا للنفي ويكون توركا على الشارح اندفع ايضا بأنه لا دخل له هنا على أنه

لا مستند له كما فى المثال (قول الشارح كمقدمة الرجل) يؤخذ منه ان مقدمة الجيش بالكسر لا غيره (قوله اسم لطائفة قدماء) اى اسم الالفاظ باعتبار انها دالة على معان فالدلالة فيه فمقدمة الكتاب اسم الالفاظ المقيدة بالدلالة فالدلالة والمعاني ليست جزءا وهكذا بقية التراجم كما يؤخذ من حواشى المطول ثم ان اعتبار التقديم فى مفهوم مقدمة الكتاب ينافيه تأخير السكاكى لها الا ان يكون ذلك فيما يعنون بمقدمة او يقال ان هذا انما يقال فيما قدم بالفعل (قوله لا ارتباط لها) اى بمدلولها وكذا قوله انتفاع بها (قوله ما يتوقف عليه الشروع) قال السيد اى على بصيرة اما الشروع مطلقا فاما يتوقف على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقد تابع فى ذلك بعض المتقدمين وفيه كما قال السعدان البصيرة ليست امراض بوطا فلا يمكن الحكم بتوقف الشروع معها على الامور الثلاثة وعدم حصولها بواحد منها او اثنين فان اريد ان البصيرة الحاصلة بكل واحد منها موقوفة عليه بل كل امر ينضم اليها فان البصيرة الحاصلة منه لا تحصل بدونه ففيه انه يلزم ان يكون كل مسألة من العلم مقدمة للشروع فيه لانه يتوقف عليها الشروع فيه فالبصيرة لا تحصل الا به فالحاصل ان السعدنى مقدمة العلم ويثبت مقدمة الكتاب وهى ما يذكرفيه قبل الشروع فى المقاصد لا ارتباطها به سواء كانت هى الامور الثلاثة او غيرها فان قيل الارتباط ايضا ليس امراض بوطا يقتضى الاقتصار على عدد معين بل هو على انحاء مختلفة يختلف بحسبها قلنا توفى الشيء على الشيء بمعنى انتفاع حصوله بدونه يقتضى كونه مضبوطا بخلاف الارتباط والاعانة فلا يقتضى كونه

مضبوطاً ثم أنك بعد ما تقدم تعلم أن الشروع في العلم إنما يتوقف عند السعد على التصور بوجه ما والصدق بفائدة ما قال الأثرى أن كثيراً من الطالبين يحصل كثير من العلوم كالنحو وغيره مع الذول عن رسمها وغاياتها وتميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات أخرى نعم تميز العلوم في أنفسها بتميز الموضوعات وتفرق ظاهراً فلا توقف على شيء من هذه الثلاثة أصلاً (قوله اسم للالفاظ المحصورة) اطبقوا على هذه العبارة وهو مظاهر يقتضي أن باقي الاحتمالات التي في أسماء الكتب لا تأتي فيها فاعلم هذا بناء على ما هو الظاهر من تلك الاحتمالات (قوله العموم والخصوص المطلق) صوابه الوجهي فإن مقدمة العلم قد تذكر آخر الكتاب إذا دام تقيده بالتقدم أمام المقصود وباقي كلامه مبنى على ما قاله (قوله ويصدق عليها الخ) فيه أن قيد التقدم في مقدمة (٣٩) الكتاب مانع من الصدق (قوله

### كثيراً من الحكم وأقسامه إذ يثبتها الأصول تارة وينفيها أخرى كما سيأتي

وجدفيم الامران مقدمة الكتاب والعلم قال سم بعد ان نقل كلام المطرل في الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم ولا يخفى ان كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فان هذه المقدمات بما ينتفع بها في المقصود اعم من أن يتوقف عليها اولاً كما أشار إليه الشارح بقوله مع توقفه على تعليقها بعد قوله للانتفاع بها فيه فتصلح أن تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم ما عارضه بعضهم بأن مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في مسائله من تعريفه بجمده وغايته وموضوعه ولم تذكر الامور الثلاثة هنا فهد مقدمة كتاب فقط فجعل علم مقدمة علم وكتاب اخذاً من قول الشارح كتعريف الحكم فاسد اه واقول ما ادعاه من الفساد مبنى على ما فهمه من عبارة الشارح والمحشى ه وآفته من الفهم السقيم ه فان المحشى يصرح بهذا الاخذوا بما المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه دلائل الاجمالية وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه بأنه هي الدلائل الاجمالية ر قوله فالاصولي ما عرف بها الخ يؤخذ منه فائدة هذا العلم وهي كيفية استنباط الاحكام الفرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجدت الامور الثلاثة التي هي مسمى مقدمة العلم وذكر في هذه المقدمات ايضاً تعاريف اصطلاحات تذكر في المقصود كتعريف الحكم واقسامه وغيرها بما ينتفع به في المقصود فصارت بهذا الاعتبار مقدمة كتاب ايضاً فهي صالحة لهما معاً فان نظر لجهة الخصوص اعني ذلك الامور الثلاثة فهي مقدمة علم وان نظر لجهة العموم اعني جميع ما ذكر في المقدمات عماله ارتباط بالمقصود فهي مقدمة كتاب فهذا معنى قول سم فتصلح حينئذ كيف هو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة وسياتي بنقل كلام السيد في ذلك على أن التفتازاني في شرح الشمسية اعترض على القوم بقوله ان المفهوم من توقف الشروع في الشيء على كذا انه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئاً مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى الا ترى ان كثيراً من الطالبين يحصل كثير من العلوم الادبية كالنحو وغيره مع الذول عن رسمها وغاياتها لا ركون الطالب على بصيرة بما ليس له معنى يحصل يقتضي الاقتصار على ما قصدوه ولان تميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات أخرى نعم تميز العلوم في أنفسها انما يكون بتميز الموضوعات والفرق ظاهر (قوله كتعريف الحكم) اي وكتعريف اصول الفقه (قوله اذ يثبتها الاصول) ضميره يعود للاصول المذكورة من الحكم واقسامه واعتراض بان امكان الاثبات والتوقف على التصور بوجه ما اعلى التصور بالتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والتوقف على وجه البصيرة يتوقف

فجعل سم الخ لم يصرح سم بهذا الاخذ وإنما المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه الخ وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه بأنه الدلائل الاجمالية وقوله والاصولي العارف بها يؤخذ منه فائدة العلم وهي كيفية استنباط الاحكام الفرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجدت الامور الثلاثة التي هي مقدمة العلم فالالفاظ الدالة عليها وعلى غيرها كتعريف الحكم واقسامه مقدمة كتاب والمدلول الذي هو تلك الثلاثة خاصة مقدمة علم فهذا معنى قول سم تصلح الخ كيف وهو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة كما يعلم بالوقوف على كلامه وقيل انما اخذه من قول الشارح مع توقفه على بعضها ولا شك ان المصنف ذكر ما

يتوقف المقصود عليه التعريف حيث قال أصول الفقه الخ وهو مبنى على ما قال السيد الزاهد أن كلام من معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم أي باطلاق العام اعني ما يتقدم العلم على فرد منه لا بطريق النقل ولا لزوم النقل إلى معان كثيرة فانه يقال مقدمة الدليل والقياس قاله عبد الحكيم (قول الشارح مع توقفه على بعضها) فانه يتوقف عن التصور بوجه ما ولا يمكن تحصيله إلا في ضمن تصويره بوجه مخصوص ومنه ما في قول المصنف أصول الفقه الخ وقوله والحكم الخ وليس المراد أنه يتوقف على خصوص التعريفين فهو جار على ما اختاره السعدوان كان ظاهر العبارة خلافاً لما اختار هذا الخصوص خصوصه فلا يحتاج إلى شيء سوى الارادة اذ هو كمن اتجه له طريقان فسلك احدهما (قوله ويمكن ان يجاب الخ) لكن حينئذ تنقضي مقدمة العلم التي من جعلتها الحداد الرسم المتوقف عليه الشروع فالظاهر انه يجري الكلام على وتيرة فانه لا جرى على طريق السيد وقد قال السيد ان الشروع على

البصيرة تتوقف على التعريف فيقال هنا ان النفي والاثبات على وجه البصيرة يتوقف على التعريف تدبر (قوله لما اشترى الخ) هذا المشتبه  
انما هو بالنسبة للسامع قال عبد الحكيم الالفاظ مظلومة للمعاني بالنسبة الى المتكلم لانه يورد المعاني أو لا ثم يورد الالفاظ على طبقها  
فكانه يصيب الالفاظ في المعاني صلب المظروف في الظرف والمعاني مظلومة للالفاظ بالنسبة الى السامع لانه ياخذها منها كما ياخذ  
المظروف من الظرف (قوله بجامع الارتباط) أي ارتباط مخصوص بنديه بالظرفية والمظروفية كما تقدم لا مطلق ارتباط فاندفع ما قيل  
انهم عدوا الارتباط جامعا لا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح جامعا ولا يصلح ادخال في على كلا المرتبتين باى ارتباط كان (قوله  
واستعير الحالة الثانية) أي اسمها وهـ الظرفية ثم ان ما صنعه تطويل اظه جري عليه العصام في بعض كنهه فيكني تشبيهه الاولى بالثانية  
فبستعار لفظ في الجزئي من جزئيات اولي بناء على السريان للجزئيات على الاستعارة التمثيلية بام على مختار السعدوه الحق من جربانها في  
معنى الحرف (١) (قوله كانها في المقصود بالذات) أي كانها التمسكها من المتصور ودعوى خروجها عنه لكونها على طبقة أمور كائنة فيه  
حقيقة في ذلك التمسك وعدم الخروج اذ لا شك ان مظلوف الشيء متمكن منه فوجه التشبه هو المتمكن وان لم يذ كرو ولا يلزم ذلك ان يكون  
في المقصود امور حقيقة اذ العرض كاف في أداء المقصود فاندفع ما قيل ان لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالكائنة في المقصود فلا بد  
أن تعرف تلك الامور الكائنة في المقصود ما هي حتى يعرف أن بين الكتب السبعة وبينها وجه شبهة أم لا نامل (قوله اثبات المحمول) أي  
بالدليل او التشبيه فراجع البحث هو (٤٠) المحمول (قوله على صيغة واحدة) عبارة الشباب ان قلت لم عبر في المعطوف عليه بما هو

وصف للدالة وفي  
المعطوف بما هو من فعل  
المرجح قلت لان التعادل  
وصف لها في نفسها ولا  
كذلك المعطوف وهي  
ظاهرة لان الصيغتين أعم  
بما هنا الا ان يخص فتدبر  
(قول الشارح بين هذه  
الدالة) مرتبط بالامر  
قبله (قوله أي عند المجتهد)  
لا بحسب نفس الامر فانها  
بحسب مرتبطة بمدلولها  
(قوله في امر) أي من قوله

(وسبعة كتب) في المقصود بالذات خمسة في مباحث ادلة الفقه خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس  
والاستدلال والسادس في التعادل والتراجع بين هذه الادلة عند تعارضها والسابع في الاجتهاد الرابطة  
لها بمدلولها وما يتبعه من التقليد واحكام المقلدين وآداب الفتيان وما ضم اليه من علم الكلام المفتتح  
على تعريفها على ان التعريف اعم من الحد فهو يصدق بالرسم ايضا (قوله وسبعة كتب في المقصود  
بالذات) ولا يشكل عليه ختم الكتاب السابع بما وصف به كتابه لوجه بزيادة المقصود وظرفية الكتب  
بمعنى الالفاظ في المقصود الذي هو المعاني من ظرفية الدال في المدلول وهو كثير شائع كعكسه وارتكاب  
الاستعارة في الظرفية لا داعي اليه وان اشترى على ان ما قالوه هنا لا يخلو عن ضعف فانهم عدوا الارتباط  
جامعا ولا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح ان يكون جامعا ولا يصلح ادخال في على كل واحد من  
المرتبتين باى ارتباط كان وجعلوا الظرفية أيضا من قبيل التشبيه البليغ والمتعارف فيه صحة  
تقدير الكاف ولا يتأتى هنا واما تقدير كان فمع كونه غير متعارف يحوج الى تقدير الاسم أيضا ثم  
لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالكائنة في المقصود فلا بد ان تعرف تلك الامور الكائنة في  
المقصود ما هي حتى يعرف ان بين الكتب السبعة وبينها وجه شبهة أم لا (قوله مباحث) جمع مبحث وهو  
القضية لانها محل البحث أي الاثبات للحكم (قوله بين هذه الادلة) مرتبط بالامر قبله وعند تعارضها

الاتي من فن الاصول الخ (قوله ويجاب بان الخ) وبان ذكر لفظ المقدمات استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل مرتبط

الطابق (قوله ظرفية الاخص للاعم) لاشتماله عليه (قوله وفيه شيء) لاشي فيه على ما مر والظرفية حيث تذهب مجازية على طريق المسكنية او  
التصريحية كما في نظائره (قوله فنزل) أي على طريق الاستعارة كما مر (قوله العموم الشمولي) يعني ان المقدمات باعتبار بيانها تعم هذ  
الكلام وغيره بمعنى ان البيان كما يكون به يكون بغيره (قوله وان اريد بالكلام التكلم الخ) فيه ان حق القياس على ما تقدم ان تكون  
الاجوه السابقة فيما اذا اريد بالكلام المتكلم به وحملت المقدمات على المعاني فان اريد بالكلام التكلم ففي السببية والخبر ما عذوف  
والجار صلة التكلم أي التكلم في المقدمات أي بسبب بيانها كائن الآن والخبر هو الجار أي التكلم كائن بسبب المقدمات كذا أفاده سم  
(قوله واضعف منه الخ) لا وجه لضعفه (قوله كان الكلام جميعه) أخذه من حمل أل على الجنسية اذ هو المتبادر سيما في المقامات الخطابية

(١) قوله في معنى الحرف أي يكون الهيئة منتزعة من متعدد كما لا يخفى وهو لا يشترط التركيب في لفظ التمثيلية بل المدارع عنه على كون  
كل من طرفيها والجامع هيئة منتزعة من متعدد خلافا للسيد في اشتراطه التركيب في لفظها أيضا ولو تقدير اكانها لماسير ضحه الثاني  
فلذا لم يقل بتبعيتها بل قال انها اصلية ضرورة ان المركب المقدرا كنفاء بدلالة في عليه مستقل بدلالة على معناها وبالجملة فالسيد يستلزم  
التقدير لبقية المركب الدال على الهيئة المشبهة بها بنفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة والسعد لا يستلزم ذلك بل يجعل الدال على الهيئة المشبهة  
بها بنفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة هو نفس لفظ الحرف وهو الحق كايين في محله هذا خلاصة مذهبيهما في التمثيلية فاحفظه اه كاتبه عفى عنه

(قوله الشارح بتعريف) أى لفظه بناء على انها مقدمات كتاب او معناه بناء على انها مقدمات علم او ما معا بناء على ان ما منها ما معا ولا ينافى الافتتاح بالتعريف (قوله اصول الفقه) لان التعريف لا ينفك عن المعرف إذ لا يمكن ذكر التعريف دون معرفته إذ المعرف ما يحمل على الشيء لا فائدة تصوره فلا افتتاح بالتعريف معناه الافتتاح به وبما يلزمه فلا يقال ان الافتتاح بالتعريف عرفي تدبر (قوله بانه اشارة الخ) أى بناء على الظاهر من ان فاتحة الشيء منه (قوله بكونه من الكلام الذى الخ) أى بناء على ذلك الظاهر ايضا فالعلة موجوده فمهما تم انه انما يتجه التذكير إذا حمل الكلام على المتكلم به اما إذا حل على التكلم فلا لان تعريف اصول الفقه (٤١) ليس تكليا حتى يناسب جعله فاتحة

التكلم في المقدمات فلعل الشارح حمل الكلام على التكلم وأشار إلى ذلك بتأنيث الضمير قاله بعضهم (قول الشارح ليتصوره الخ) فيه ان الجهة الضابطة هي الموضوع او الغاية ويمكن علم ذلك بلا تعريف بان يقال موضوع أصول الفقه الأدلة الاجمالية وغايته استخراج الاحكام وهذا ليس بتعريف إذ لا يصح ان يحمل على الفن اعني المسائل فالتصور لا يقتضى التعريف إلا ان يقال ان ذلك أتم فتدبر (قوله واجيب بان المراد الخ) ترك ما اجاب به سم من ان طلب اصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي ان يتصوره أولا ليكون على بصيرة في طلب مقدماته ايضا فقوله ليكون على بصيرة في طلبه أى المستتبع لطلب ما ينفع فيه أو المراد بطلبه اعم من طلب نفسه وطلب ما ينفع فيه وان افتتاح الكتب

بمسئلة التقليد في اصول الدين المحتتم بما يناسبه من خاتمة التصوف (الكلام في المقدمات) افتتحها بتعريف اصول الفقه

مرتب بالثاني وقوله الرابط لها بمدلولها أى عند المجتهد لا بحسب نفس الامر فانها بحسب مرتبطة بمدلولها وبين البيان مناسبة ذكر التعادل والتراجيح عقب الأدلة (قوله بمسئلة التقليد) صرح النووي بان التكثير في خطبة العبد ليس منها وان الشيء قديقفتح بما ليس منه فلا غبار على من جعل مفتاح الكلام بمسئلة التقليد في اصول الدين مع انها من مسائل الفقه قطعاً افاده سم (قوله من خاتمة التصوف) من اضافة الدال للدلول وزاد هنا لفظ خاتمة دون ما سبق في قوله الا ترى من فن الاصول الخ لان هذا المقام مقام ذكر التراجيم وتفصيلها فيطالب فيه ذكر لفظ خاتمة او ان ذكر لفظ المقدمات هنا استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل الطباق (قوله الكلام في المقدمات) الاوجه ان يجعل خبر محذوف اسم اشارة الى هذا الكلام الخ اعتنا بشأن الحكم و اشارة الى ان البيان الحاصل لو ضوحه بلغ مبلغ المحسوس المستعمل فيه اسم الاشارة كقول الله سبحانه ذلك الكتاب لا ريب فيه ويصح جعل الخبر محذوفاً الى الكلام في المقدمات هذا ثم ان اريد من الكلام المعنى الحديث أى التكلم نظير قول الشاعر

قالوا كلامك هنداً وهى مصغية هـ يشفيك قلت صحيح ذاك لو كانا

فالشارح اليه هو التكلم الآن الصادر من المصنف وفي سببية صلة له فالظرف لثبوته مستقر حال منه اوصفة له أى هذا الكلام الحاصل الان هو التكلم بسبب المقدمات أى بسبب إيضاحها او حال كونه كائناً ذلك او الكائن لذلك وان اريد المعنى الحاصل بالمصدر وهو ما يتكلم به فى معنى من البيانية بناء على ان المراد بالمقدمات الالفاظ لذهى من جملة اجزاء الكتاب المراد به ذلك كما سلفناه فان اريد بها المعانى فى اما سببية صلة او صفة او حال على نحو ما مر او ظرفية من ظرفية الدال فى المدلول والظرفية حيث تميز بجازية على طريق المسكنية او التصريحية كما فى نظائره ولك ان تجعل التقدير جاء الكلام فى المقدمات فالجملة فعلية وتستغنى عن هذه التكملة وان لا تقدر شيئاً اصلاً بان تجعل الكلام مبتدأ خبره فى المقدمات ولو قال المقدمات لكان اخصر وانسب ببقية التراجيم الا ترى حيث قال الكتاب الاول الخ وقدير جه صنيعة بان المتبادر من ال سمان المقدمات الخطائية الجنسية فقيه إلهام ان الكلام جميعه منحصر فيها لعظم تقدمه فقيه ترغيب للاعتناء بها وحث اللطال على تحصيلها (قوله افتتحها) أى المقدمات قيل الا نسب تذكير الضمير واعادته الى الكلام فى المقدمات لانه المفتتح بتعريف اصول الفقه واجاب سم بان تأنيث الضمير للاشارة الى بعضية التعريف من المقدمات فان فاتحة الشيء منه على ما هو الظاهر الغالب لا بشئ اجنى مقدم على المقدمات كما يتوهم من تذكير الضمير اه قيل ان هذه الاشارة ايضا حاصلة بتذكير الضمير للعلة المذكورة فدعوى إلهام التذكير دون التأنيث بمنوعة والمتجه ان يقال انما يكون التذكير انساب اذا حمل الكلام على المتكلم به اما اذا حمل على التكلم فلا لان تعريف اصول الفقه ليس تكلياً حتى يناسب جعله فاتحة التكلم فى المقدمات فلعل الشارح حمل الكلام على التكلم وأشار إلى ذلك بتأنيث الضمير (قوله بتعريف) أى بلفظه بناء على ما سلفناه من ان

(٦ — عطار — اول)

السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على

ان المراد بافتتاحه به تقديمه عليه لما قيل عليه ان التعريف من المقدمات فيلزم ان يكون التعريف مقدماً على كلا الجوابين على ان الجواب الثانى لا يدفع الايراد اصلاً اذ حاصله ان ما ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف إلا انه لا يحصل حيثئذ افتتاح الاصول بالتعريف (قوله أى جداً) أى بحيث لا تتقف على حد فان مسائل العلوم متكررة على عمر الدهور كذلك الا ليسير كعلم الجبر والمقابلة ولو سلم وقوفها واراد تصورها بان تعدله واحدة واحدة مع نوع تمييز كان يقال مسائل الفن مسألة كذا او مسألة كذا كان بعض



اوقاته مصروفه فاق شرط الطلب الذي هو تصور المطلوب فيصرف شطرا من الزمان إلى تحصيل الشرط فربما لا يسع باقى ازماته تحصيل المطلوب فيفضى إلى فواته كلا او بعضا فالخلاص من ذلك هو التصور بجهة واحدة التي اعتبرها القوم وهي وحدة الموضوع او الغاية الأولى او الأولى لما ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات والغاية تارة للعلوم التابعة للموضوعات لما انها جزء من العلوم ولم يعتبر واجهة وحدة المحمول باعتبار كون محمولات المسائل المتكثرة راجعة اليه كما قيل محمول العلم ما ينحل اليه محمولات مسائله لكون المقصود من العلوم بيان احوال الموضوع والمحمولات صفات تطلب لذوات الموضوعات ولذا جعلوا تمايز العلوم بتمايزها فقول الشارح لم يامن فوات ما يرجيه لانه بناء على تعذر ضبط جميع المسائل التي هي الكثرة المطلوبة كل واحدة بخصوصها لعدم الانتهاء إلى حدان اشتغل بذلك كانت اوقاتها كلها مصروفة في شرط الطلب الذي هو تصور المطلوب فلا يحصل بعد حين تدرج بمفوات ما يرجيه وبناء على التعسر ان اشتغل بذلك لم يجزم بعدم الفوات للكل إذ ربما اوقده تحصيل الشرط في الملل فيترك وربما انقضت نجه قبل الشروع في شيء منها فعمل ان انقضاء الامن صادق بصورتين الجزم بالفوات وعدم الجزم بعدم الفوات وقوله وضياح الوقت فيما لا يعنيه وهو تحصيل شرط الطلب إذ هو غير مقصود لذاته هذا غاية التوجيه لعبارة ثم اقول (٢٤) ان قوله ليتصور مطالبه الخ معناه ان يتصور مطالبه بخصوصه بتعريف مخصوص من تلك

الجهة الضابطة اعنى الموضوع او الغاية فقوله إذ لو تطلبها معناه ان لا يكون كذلك بان لا يتصور اصلا فيمتنع طلبها إذ هو توجه النفس نحو الشيء وتوجهها نحو المجهول من جميع الوجوه محال او يتصورها لكن لا بخصوصها بل بوجه شامل لما ولغيرها فلا يتصور طلبها بخصوصها إذ الطلب لكونه فعلا اختياريا لا يتصور بدون إرادة تتعلق بخصوص المطلوب فان اندفع إلى طلبها من حيث انها جزئى لذلك الوجه العام الشامل له ولغيره فعسى ان يؤدي الطلب إلى غيرها فيفوت

ليتصوره طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة ليكون على بصيرة في تطلبها إذ لو تطلبها قبل ضبطها

المراد بالمقدمات الالفاظ فالتعريف جزء منها فان أريد بالتعريف معناه احتياج لتقدير المضاف أى بدال تعريف الخ ثم ان التعريف لا ينفك عن المعرف لانه لم يعمد بل يمكن ذكر التعريف دونه كيف وقد قالوا معرف الشيء ما يحمل عليه لافادة تصوره فاندفع ما قيل لابد من حلى الافتتاح على العرفى لأن الافتتاح حقيقة ليس بالتعريف بل بالمعرف (قوله ليتصوره طالبه) قديقال هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن المعرف الذي هو أصول الفقه وان كانت داخلة في الكتاب فسواء ذكر التعريف في اولها او وسطها او اخرها يحصل تقدم التعريف على المعرف الذي هو المطلوب وإنما ينتج افتتاح الكتب السبعة التي في أصول الفقه به ويحاج بان طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي ان يتصوره ولا يكون على بصيرة في طلب مقدماته ايضا فقوله ليكون على بصيرة في طلبه اى المستتبع لطلب ما ينفع فيه او المراد بطلبه اعم من طلبه نفسه وطلب ما ينفع به فيه فكان افتتاح الكتب السبعة به متحققا عند افتتاح المقدمات به بناء على ان المراد بافتتاحه به تقديمه عليه افاده سم ولا يخفى ان التعريف من المقدمات فيلزم ان يكون التعريف مقدما على نفسه على كلا الجوابين على ان الجواب الثانى لا يدفع الاير لدأصلا إذ حاصل الايراد ان ما ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف لانه لا يحصل حينئذ افتتاح الاصول بالتعريف ثم ان مبنى الاعتراض تعلق اللام بالافتتاح ولك ان تجعلها متعلقة بالتعريف فلا يرد الاعتراض أصلا وأما قوله افتتحها فقد ذكره لبيان ان التعريف من المقدمات لان يبين لدعلة وإنما ذكر علة التعريف ليظهر كونه من المقدمات والمعنى افتتح المقدمات التعريف الذي هو التصور ليتصور اصول الفقه طالبه الخ (قوله ليكون على بصيرة الخ) علة لمحذوف تقديره

ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يهيه أو يتصورها بخصوصها لكن لا بتلك الجهة بل يتصور كلاما من تلك الكثرة بخصوصه فتعسر او تعذر له دم تاهيها إذا علمت هذا فقوله لم يامن من فوات شيء مما يعنيه وهو ما يكون من الكثرة المطلوبة وضياح الوقت فيما لا يعنيه وهو تحصيل شرط الطلب فائده للامر الثانى فيردان المناسب اما ذكر فوائده جميع الاقسام او الاقتصار على فائدة الثالث وهي التقصى والخلاص عن التعسر او التعذر إذ التقي والاثبات في الكلام المقيد يتوجهان إلى مقيد وهو قوله بما يضبط الذى معناه بجهة ضابطة وحاصل ما اشار الشارح العلامة إلى تحقيقه انه لا معنى لذكر فائدة عدم التصور اصلا بعد فرض الكلام في الطالب إذ الطلب مع عدم التصور محال الخ وان التعذر او التعسر الذى هو فائدة الامر الثالث إنما يحترز عنه للضياح فيما لا يعنى وفوات ما يعنى فهو راجع لفائدة الامر الثانى فلما نسب الاقتصار عليه وقوله لم يامن معناه بالنسبة لفائدة الثالث الجزم بالفوات بناء على التعذر او عدم الجزم بالحصول بناء على التعسر بالنسبة لفائدة الثانى هو المعنى الثانى فقط فليتأمل فانه تحقيق لم يسبق به وبما حذرنا لك عبارته اندفعت شكوك المورد هنا بقى انه اوردانه يمكن تصور كل نوع منه بانزاده وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه وفيه انه ان اريدانه يعتبر جهة

وحدة غير ما اعتبره القوم المعلن بما مر بان تعتبر المحمولات جهة وحدة فيكون محمولات كل نوع لر جوعها الى أمر واحد جهة وحدة له فلا كلام للشارح فيه فان كلامه مبنى على ما اعتبره القوم جهة وحدة وان أريد انه يتصور كل نوع كذلك مع اعتبار جهة الوحدة التي اعتبرها القوم فلا يمكن تصوره بخصوصه دون غيره فتدبر (قول الشارح لم يأمن) ان كان معناه جزم بالفوات بناء على التعذر كان ذلك التصور واجبا أو عدم الجزم بعدم الفوات كان ذلك التصور أولى لانه أعون على المطلوب (قول المصنف أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية) اعلم أن أصول الفقه أصله مركب اضافي فلكل من جزئيه معنى فالأصل في اللغة ما يبنى عليه الشيء فقيل ثم نقل في العرف لمعان من الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى أن المراد في أصول الفقه الذي هو التركيب الاضافي الدليل وقال صاحب التلويح النقل خلاف الأصل ولا ضرورة للعدول اليه لان الابتاء كيشمل الحسى كابتاء السقف على الجدار يشمل الابتاء العقلي كابتاء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوي وبالإضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتاء ههنا عقلي (٤٣) فيكون أصول الفقه ما يبنى هو

عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه إلا دليله اه وهو معنى قول العضد وإذا أضيف الى العلم فالمراد دليله ثم ان هذا المركب الاضافي نقل من هذا المعنى اللغوي أعني دلائل الفقه الى المعنى العلوي بان جعل علما للقواعد التي هي طرق استنباط الفقه لوجود المناسبة بين المنقول عنه واليه وهو ان هذه أيضا دلائل إذا الحكم الفقهي وقع متعلق بمحورها فان قولنا الامر للوجوب معناه كما قال السعد يفيد الوجوب فالحكم أعني الوجوب الجزئي مدلول لها بالقوة فاذا ضم اليها الصغرى خرج من القوة

لم يأمن فوات ما يرجيه وضياح الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أى الفن

ولما احتيج الخوع عبر بصيغة الفعل للإشارة الى التكلف في الطلب كما هو الواقع لانتهاجها شيئا فشيئا وهنا أمران الاول انه ان أراد بصيرة ما فهمى لا تتوقف على التصور بالتعريف بل التصور بوجه ما أو كمال البصيرة فلا يكفي فيها مجرد التعريف بل لابد في كمالها من التصديق بموضوعية الموضوع وفائدة العلم ويزداد ذلك ببقية الامور العشرة المشهورة بالمبادئ وان لم يكن منها حقيقة كما حققناه في بعض حواشينا المنطقية ويحاج بان المراد فرد معين من البصيرة وهو الحاصل بالتعريف أو المراد بصيرة ذات كمال بصيرة ما ولا بصيرة بالغة في الكمال الثاني ان ضبط المسائل بدون التعريف ممكن بان تعدل الطالب واحدة واحدة وقد اجاب الشارح عنه بوصف المسائل بالكثرة فان كثرتها تمنع ضبطها بنحو هذا الطريق وتوجب الى التصور بالتعريف لا يقال الكثرة لا تنافي الامكان بل ولا تقتضى المشقة كليا فان الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والمائة والالف والوقوف على هذه المقادير بنحو العدد يمكن بل سهل في بعضها وكما لا نأقول المراد الكثرة الظاهرة جدا بقرينة المقام هذا خلاصة ما قالوه وهو ذهول عن قول الشارح يتضبطها فان ذلك لا يكون إلا بالتعريف لانه يحصل لجهة الوحدة التي بها صارت مسائل العلم المتكثرة شيئا واحدا وبالإحاطة بجملة الوحدة يحصل العلم الاجمالي بتلك المسائل بالقوة كما أوضح ذلك السيد في حاشية شرح الشمسية وأما سرد المسائل معدودة فلا يحصل جهة الوحدة فلا يفيد ضبطا بل تحصيلها لبعض المسائل بالفعل واما ضبط المسائل فحصول لها على طريق الاجمال والشارح لم يعبر بالحصول حتى يتوجه هذا الاعتراض واما قول سم نقي هنا بحث وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانفراد وبذلك يكون على بصيرة في طلبه إلا ان يحاج بان ذلك في معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فهو عجيب من مثله كيف يتأتى تصور كل نوع من المسائل بتعريف يخصه فان ذلك يقتضى بتعدد جهة وحدة العلم وعلى تقدير تسليمه فليس تعريف الانواع تعريفا للامر الكلي المشترك بينها ولا في معناه فان قلت كل نوع من تلك الانواع بمجموع تصديقات فكيف يتعاقبها التصور الذي هو

الى الفعل كما قاله التفتازاني في التوضيح فعنى قول الشارح الاقنى انه اقرب الى المدلول لغة انه اقرب لوجود المناسبة القوية لوجود الدلالة في المنقول عنه والمنقول اليه بخلاف الحمل على المعرفة فان معنى كون التصديق بالقواعد دليلا انه يصل بواسطة تعلقه بالقواعد الدالة على ما مر ومعنى قوله إذا الاصول لغة الدلالة ان الاصول المضاف الى الفقه كما هو الموضوع لغة الدلالة ولا ريب فيه على ما مر عن صاحبي التلويح والتوضيح من أنه لا نقل عن المعنى اللغوي وانه مع الاضافة لا يصدق على غير الدلالة وإذا كان كذلك فكأن المنقول اليه المسائل اقرب من كونه المعرفة إذا المسائل بعض الدليل لغة ثم ان كلام المصنف على حذف مضاف أى مسائل دلائل الاجمالية كما يشير اليه الشارح بقوله الآتي ان الدلائل التفصيلية جزئيات الاجمالية واذ لو كانت المسائل هي الاجمالية لم يصح كون التفصيلية جزئيات لها الا مع تكلف انها جزئيات موضوعها وقرينة هذا المضاف قوله فيما تقدم الآتي بالقواعد القاطع من فنى الاصول مع جعل من بيانها ولا يعارضه قوله فيما يأتي في الترجيح إذا الاصول لغة الدلالة اعرفت من معناه فيما مر ثم اعلم ان المحكوم عليه في المحصورات كما حققه المحقق الدواني والسيد الزاهد في حواشيه هو

الطبيعة من حيث أنها تصلح للانطباق على الجزئيات فلا جرم يتعدى الحكم إلى الأشخاص فالحكم عليها بالعرض كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة الأمر الحاصل في النفس وهو الطبيعة، فإن الأفراد إلا أنه من حيث التخصص والانطباق على الجزئيات وأما المحكوم عليه في الطبيعة فهو الطبيعة لا من تلك الحيثية ولذا لا يصدق عليها إلا ما لا يتعدى إلى الأفراد كالنوعية ولذا لا تعد من مسائل العلوم لعدم كليتها فاندفع ما قيل أن المبحوث عنه في مسائل الأصول للدلائل التفصيلية لأنها من المحصورات المحكوم فيها على الأفراد فإنه مبني على رأى مرجوح حكاه عبد الحكييم في حواشي القطب وأشار له الدواني أيضا فتدبر (قول الشارح المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على أن أصول الفقه علم للفن كما عبر به البعض لا اسم جنس كما مال إليه والد المصنف معللا بأنه لو كان علما لما دخلته لام التعريف فإنه مردود بأنها إنما دخلت لفظ أصول وليس يعلم إنما العلم (٤٤) المركب الإضافي (قوله مركب إضافي لقب الخ) معنى كونه لقباً هو إفاضة الملحق

المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه إذا الأصل ما يبتنى عليه غيره

مفاد التعريف هـ قلت التصورات لا حرج فيها فيتعلق بكل شيء كما صرحوا بذلك حتى جوزوا تصور التصور وتصور التصديق بل يجوز تصور عدم التصور فعني تصور ذلك النوع من المسائل أنه إن كان ذلك التصور حضورياً فعني تصور ما لا يلتفت إليها واستحضارها وإن كان حصولياً فهذه المسائل باعتبار وجودها الأصلي في الذهن من تصديقات وباعتبار الوجود الظني تصورات مع الاتحاد بالذات واختلاف الأحكام باختلاف الوجودين تأمله فإنه دقيق (قوله المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على أن أصول الفقه علم للفن لا اسم جنس كما مال إليه والد المصنف معللا بأنه لو كان علماً لما دخلته لام التعريف الجنسية فإنه مردود بأن مدخول اللام لفظاً أصول بدون إضافة وإيست العلم إنما العلم المركب الإضافي ولا تدخله اللام (قوله المشعر بمدحه) بيان لكونه لقباً إذا اللقب علم يشعر بمدح أو ذم وإنما قال المشعر لأن العلم من حيث لا دلالة له إلا على الذات إلا أنه لو حظ الأشعار لمحال الأصل وتحقيق المقام على ما قاله المحقق عبد الحكييم في حواشي القطب أن العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية مثلاً ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة وحيث لا يكون العلم الذي تزايد مسائله متحققاً بجميع أجزائه في وقت ما والعالم به إنما يسمى عالماً باعتبار الملكة لا باعتبار التصديقات بالمسائل وليس هذا الوضع من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص لعدم التعدد في الموضوع له بل الوضع والموضوع له شخصيان ضرورة كون اللفظ والمعنى شخصياً إلا أن آلة الوضع مفهوم كلي تتدرج فيه الأجزاء المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل لبناله ووضع له اسماً ثم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال نظر للعرف كانت أسماء العلوم أعلاماً شخصية وإن اعتبر ذلك كانت أعلاماً جنسية فلذلك جعل السيد في حاشيته على الشرح العضدي المختصر أصول الفقه علم جنس مع أنه يؤخذ من حاشيته على شرح الشمسية أن أسماء العلوم أعلام شخصية ولا تنافي بين الكلامين بملاحظة الاعتبارين وبهذا التحقيق يندفع ما يقال أن مسائل العلوم تزايد يوماً بزيادة الأفكار فكيف يتحصل وضع الاسم لها لأن وضع الاسم لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكتفي في الاستحضار تلك الملاحظة الإجمالية كما قلنا

المقصود به وإلا فهو مركب إضافي كما قال (قوله إسماً علماً جنسياً) أي لا لقباً وليس المراد أنه اسم جنس وإلا نافي قوله علماً بل المراد أنه علم جنس (قول الشارح المشعر) بمدحه بيان لكونه لقباً وإنما قال المشعر لأن العلم من حيث هو لا دلالة له إلا على الذات إلا أنه لو حظ الأشعار لمحال الأصل وتحقيق المقام على ما قاله المحقق عبد الحكييم في حواشي القطب أن العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة

ان

الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل لبناله

ووضع له اسماً ثم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال بناء على أن ذلك التعدد طارئ بعد الوضع كانت أسماء العلوم أعلاماً شخصية ويؤيده ما نقله الدواني عن الشيخ الرئيس أن موضوع الطبيعة لما أخذ من حيث أنه شيء موحد بالوحدة الذهنية كانت شخصية أو بناء على العرف وإن اعتبر ذلك كانت أعلاماً جنسية وبهذا يجمع بين الكلامين للسيد في حاشيته العضد والشمسية وبهذا يندفع ما يقال أن مسائل العلوم تزايد يوماً بزيادة الأفكار فكيف يمكن الوضع لها لأن وضع الاسم معنى لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكتفي في الاستحضار تلك الملاحظة الإجمالية

وإن كان بعض تلك المسائل مستخرجا بالفعل وبعضها حاصل بالقوة تدبر (قوله دلائل الفقه)  
قال المصنف في منع الموانع وإنما لم اقل أصول الفقه دلائله لثلاث يتوهم عود الضمير الى الاصول  
ولأن التعريف يحتب فيه الاضمار ما أمكن ولتغاير الفقهاء لان الاول أحد جزأى لقب مركب  
من متضامين والثاني العلم المعروف اهو واعلم ان اسماء العلوم المخصوصة للمنطق تطلق تارة على المعلومات  
المخصوصة فيقال مثلاً فلان يعلم النحو أى يعلم تلك المعلومات المعينة وأخرى على العلم بالمعلومات  
وهو ظاهر فعلى الاول حقيقة كل علم مسائله وعلى الثاني حقيقة التصديقات بمسائله وأما جعلهم  
اجزاء العلوم ثلاثة الموضوع والمبادئ والمسائل فتساهل ويطلق لفظ العلم ايضا على الملكة وان موضوع  
هذا الفن هو الادلة الاجمالية التى هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانه يبحث فيه عن أغراضها  
الذاتية وموضوع العلم ما هو يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالبحث عن الاعراض  
الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب  
أو على أغراضه الذاتية كقولنا العام يتمسك به في حياته صلى الله عليه وسلم أو على أنواع أغراضه الذاتية  
كقولنا العام المخصوص حجة فيما بقى إذا علمت هذا تعلم ان المصنف فسر العلم بالمعنى الاول بقوله اصول  
الفقه دلائل الفقه الاجمالية بالمعنى الثاني بقوله وقيل معرفتها وأما قوله والاصولى العارف بها فصالح لان  
يحمل على المعنى الثالث بل هو أولى بالجل عليه إلا أن المصنف حمله على المعنى الثاني كما هو ظاهر سياق  
كلامه وستسمع ما فيه وقدم الاول لرجحانه عنده كما سينقله عنه الشارح لكنه معترض لان الادلة  
الشرعية موضوع العلم فلا تصلح أن تكون تعريفا له بمعنى المسائل فانه تعريف بالمباين وأجابوا عنه اما  
بتقدير مضاف أى مسائل دلائل الفقه أى المسائل المبحوث فيها عن أحوال تلك الدلائل كقولنا الأمر  
لوجوب مثلاً وان يراد بالدلائل نفس تلك المسائل ويضعف الجواب الاول ان حذف المضاف في  
التعريفات بعيد سيما مع معارضة ما رجح به التعريف الاول بقوله فيما بعد إذا الاصول لغة الادلة فهذا القول  
يبعد احتمال تقدير المضاف الثاني ان التعريفات تحمل على الماتى المتبادرة منها والمبادر من الدلائل  
الاجمالية عندهم هي الكتاب والسنة الخ لا مسائل الاصول على انها ليست دلائل اجمالية وإنما هي  
كبريات الدلائل التفصيلية مثل أن تقول الصلاة واجبة لقوله تعالى اقيموا الصلاة فانه أمر والامر للوجوب  
فأرادة مسائل الاصول من الادلة الاجمالية بعيد جدا قلما يستعمله احدوا أيضا سيحى ان التفصيلية  
جزئيات للاجمالية ولا يستقيم ذلك إذا حامت الاجمالية على قواعد الاصول وإنما يستقيم إذا حمل على مطلق  
الامر ونحوه وكيف تتحمل هذه التعريفات امثال هذه التكاليف البعيدة ولو سلم ان ما ذكره هو المراد  
فهو من المراد الذى لا يدفع الايراد فلذلك قال ابو الحسن السندى ان الشارح لا يرد عليه شيء فان بيانه  
موافق لظاهر كلام المصنف واما كلام المصنف فالظاهر انه مبنى على اشتباه مسائل الاصول بموضوعاتها  
وقال شيخ الاسلام ان المصنف ذكر التعريفين باختصار مخله هـ وهنا بحث وهو انه قد تلخص ان المسمى  
باصول الفقه اما المسائل او التصديق بها والمسألة يجب ان تكون كلية فيجب ان يكون المحكوم عليه في  
مسائل الاصول افراد الموضوع كما هو شأن الحكم في المحصورات ضرورة ان القضية الطبيعية لا تعد من  
المسائل فيلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التى هي الادلة التفصيلية مثلاً قولنا الأمر للوجوب  
مسئلة من مسائل الفن والمحكوم عليه فيها اقيموا الصلاة آتوا الزكاة الخ فالبحث عن هذه الجزئيات التى  
هي ادلة تفصيلية فكيف يصح جعلهم أصول الفقه المسائل الباحثة عن احوال ادلة الفقه الاجمالية أو

فتدبر (قوله أراد بالدلائل  
القواعد) ينافيه جعل  
التفصيلية جزئيات الاجمالية  
وقول الشارح اى غير  
المعينة كطلق الامر فانه  
لامعنى لعدم تعيين قولنا  
الامر للوجوب مع أن  
الدليل عندهم لا يطلق إلا  
على الكتاب والسنة الخ  
ماعده الشارح عند  
قوله وسبعة كتب

(قوله) أو عقدا الراد بذلك (مبنى) (٤٦) على أول احتماليه السابقين وقد عرف حاله (قوله) بدليل قوله المبحوث عن أولها (الخ) فيه ان

هذا غاية ما يفيد أن الدليل مطلق الامر المقيد بكونه مبحوثا عنه وليس هذا قاعدة فلا يسقط به اعتراض البعض انما يسقطه ان هذا مثال لمطلق الامر الذي هو مثال للدلائل الاجمالية لامثال للقواعد (قوله) عطف على الامر) ويجوز عطفه على مدخول الباءات المذكورة بان يقدر العطف على مجرور واحد الباءات ويجعل دليلا على تقدير عطف مثله على مجرور الباقي وحيث لا يرد اشكال الاستثناء عن العطف بوقوع المعطوف عليه في جز الكاف غير أنه يلزم على هذا الفصل بين المتعاطفين بالاجنبي وهو ممتنع إلا أن يمنع محض اجنبيته او يعطف على المجرور الاخير ويجوز أن يعطف على اخبار ان (قول الشارح بما يأتي) أتى به لئلا يتوهم ترك المصنف لرياه ولعل من فوائد هذا العطف مع وقوع المعطوف عليه في جز كاف التمثيل بيان عدم الانحصار في الخارج في المذكورات اذ الكاف قد تكون باعتبار الافراد الذهنية (قوله) على انه لم يتبين بعد كيف هذا مع تعدد أحكام الامر وما معه كالامر بالشئ نهى عن الضد وغيره

أى غير المعينة كطلق الامر والنهى وفعل النفي والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بانه للوجوب حقيقة واثاني بانه للحرمة كذلك والباقي بانها حجج وغير ذلك بما يأتي مع ما يتعلق به في الكتب الخمسة فخرج الدلائل التفصيلية نحو اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم في السكبة كما أخرجه الشيخان والاجماع على أن لبث الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض الامثلا بمثل يدايد كرواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست اصول الفقه وانما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل (وقيل) اصول الفقه (ومعرفتها)

معرفتها وكيف يصح قول الشارح الآتي الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من ادلته الاجمالية دون التفصيلية والجواب ان المراد بالتمثيل بالاجمالية مجرد وجوب كون البحث عن الأدلة على وجه كلي بان لا يقع التفصيل عنوان المباحث أو أن يقال أن التناير بين الاجمالية والتفصيلية بالاعتبار لا بالذات إذ هما شئ واحد له جهران فاقموا الصلاة مثلا له جهة اجمال هي كونه امرا وجهة تفصيل هي كون متعلقه خاصا هي اقامة الصلاة فالبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الأولى وفي الفقه باعتبار الجهة التالية (قوله) أى غير المعينة (تفسير باللازم لان الاجمال عدم الايضاح ويلزمه عدم التعيين أى التفصيل وليس المراد بعدم تعيينها انها مبهمة في اشياء متعددة بل معناه انها ليست معينة لمسائل جزئية فالمعينة هي التي عين كل دليل منها لمسئلة جزئية بأن يدل عليها بخصوصها وعدل عن ان يقول غير التفصيلية لانه تفسير بالمساوى في الجلاء والخفاء (قوله) كطلق الامر) على حذف مضاف أى كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنها بانه للوجوب أى القاعدة المحكوم فيها على مطلق الامر بانه للوجوب والقرينة على حذف المضاف قول المصنف سابقا الآتي من فنى الاصول بالقواعد القاطع مع قول الشارح فيه ان من للبيان فاندفع الاعتراض بان مطلق الامر مثلا من موضوع اصول الفقه المبحوث فيه عن احواله والمراد بمطلق الامر ما خلا عن خصوص المتعلق ولا يذهب عليك أن هذا التأويل من ناحية ما أسلفناه في الكلام على التعريف ومرتب عليه فلا بد منه حتى يلتم مع ما سبق على ما فيه بما قد سمعته فتذكر (قوله) المبحوث عن أولها) وهو مطلق الامر أى المثبت له الوجوب بجعله موضوعا له فنقول الامر للوجوب (قوله) والباقي) وهو فعل النفي صلى الله عليه وسلم وما عطف عليه أى المثبت لكل واحد من المذكورات الحجية على قياس ما سمعته في الامر (قوله) وغير ذلك) عطف على الامر والإشارة راجعة الى المذكور من الامر وما معه واراد بالغير نحو المطلق والمقيد والظاهر والمؤول والعام والخاص الخ وقوله مع ما يتعلق به أى بذلك الغير واراد بما يتعلق به نحو قولنا المطلق يحمل على المقيد والعام يقبل التخصيص ونحو ذلك (قوله) فخرج الدلائل التفصيلية) أى القضايا المحكوم فيها على الدلائل التفصيلية نحو قضية اقيموا الصلاة أعنى اقيموا الصلاة للوجوب حقيقة ليناسب ما أسلفناه في قوله من دلائل الفقه الاجمالية (قوله) فليست) أى الدلائل التفصيلية أصول الفقه وكان المناسب ان يقول فليست من اصول الفقه ليكون نصا في نفي كونها بعضها منه الذي هو المتوهم (قوله) وقيل معرفتها) لم يرد بصيغة التريض كتصويب الأول الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل بيان أوليته لان اطلاق العلم على القواعد أشيع في العلوم المدونة وقال بعض من حشى الحواشي الشريفة على الشرح العضدي ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل وأما على العلم به فبالاتباع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبنى عليه اصالة فاندفع بما قلنا أن أسماء العلوم تطلق

بما يأتي (قوله) مع أنه المراد) كما يفيد قول الشارح فليست أصول الفقه إذ لو لم تكن قضايا فهي ليست داخلية أصلا على



(قوله وادراك وقوع ثبوت الخ) أى ادراك النسبة الثبوتية واقعة فى نفس الامر أو ليست واقعة وإنما زاد الوقوع لان التصديق إنما يتعلق بالنسبة باعتبار وقوعها وعدمه هذا واعلم أن الذى لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق أو لا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة أن التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرتضى هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى أن عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أولا الاذعان بان زيدا قائم فى الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة فى الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل ان نزاع النسبة التى هى فيها كما يشهد به الوجدان كذا حقه السيد الزاهد فى حاشية رسالة العلم وبه يظهر انه لا حاجة الى تعليق التصديق بالنسبة بل لا يصح إلا نبع كما عرفت وهذا هو الظاهر وان كان فى عبد الحكيم على الخيال أن التعليق الذاتى بالنسبة والتبعى بالطرفين (٤٧) وقول السيد الزاهد لا الاذعان بوقوع

أى معرفة دلالات الفقه الاجمالية ورجح المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول اللغوى إذا الاصول لغة الادلة كفى تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالاحكام لانفسها إذ الفقه لغة الفهم

على المسائل وعلى العلم المتعلق بها وكل منهما هنا صحيح (قوله أى معرفة دلالات الفقه الاجمالية) أى معرفة احوالها وكذا يقدر فى نظيره بعد قال شيخ الاسلام ومعلوم انه ليس المراد معرفة ذات الاحوال فانه علم تصورى بل تلك الاحوال من حيث ثبوتها للادلة الاجمالية فهو تصديق بثبوت تلك الاحوال التى تقع محمولات للادلة الاجمالية كقولنا الامر للوجوب مثلا فال المعنى الى ان علم الاصول علم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه وهذا منه مبنى على ما قررناه كلام المصنف سابقا من ان المراد بالادلة الاجمالية القواعد فى نظام الكلام على وتيرة واحدة فى التاويل على ما فيه بما قد سمعته قال التفنازى ولا يدخل فيه اى فى اصول الفقه علم الخلاف لاننا نمنع ان قواعد يتوصل بها الى الفقه توصلها قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره سواء فان الجدلى اما يجب بحفظ وضعا أو معترض يهدم وضعا إلا ان الفقهاء أكثر وافيهم من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه واصول الفقه وان كانت اصلا للفقه لا احتياجه اليه فرع لاصول الدين لا احتياج كون الادلة حجة لمعرفة البصانع وصفاته (قوله اقرب الى المدلول اللغوى) التمييز بافعل الغضيل يقتضى ان المعرفة قريبا الى المدلول اللغوى وهو كذلك لانها ليست اجنبية منه بالسكينة بل لما قرب اليه لتعلقها به (قوله إذا الاصول لغة الخ) اعترض بان الاصل ما يبنى عليه غيره فهو امر عام كلى يشمل الدليل وغيره فالدليل فرد من أفراد فكيف يتم الحصر واجيب بان الحصر اضافى اى بالنسبة الى المعرفة اى ان الاصول الادلة لا المعرفة واورد ايضا انه إذا كانت الاصول لغة الادلة فلا معنى لقرب الاول الى المدلول لغة لانه عينه حيثئذ والشيء لا يقرب من نفسه واجيب بان الادلة التى هى المعنى اللغوى اعم من ادلة الفقه الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحي لانها تشملها وغيرها كادلة الفقه التفصيلية وعلى هذا فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية اقرب الى المدلول اللغوى من اطلاقها على معرفتها لان فردا للشيء اقرب اليه من معرفته ولا يخفى ان الجواب

النسبة أى بانها واقعة فن قال ان التصديق يتعلق أولا بالنسبة يقول انه يتعلق بان ثبوت القيام لزيد واقع لا بنفس الثبوت إذ لا يتعلق به التصديق ومعلوم أن هذه قضية أخرى يحصل معناها بعد متعلق التصديق بان زيدا قائم وبه يتم ظهور ما قاله السيد فلي تأمل (قوله ان مسمى كل علم الخ) الاولى اسم كل علم (قوله يطلق الخ) ويطلق أيضا على ملكة الاستحصال اعنى التنبأ القريب لجميع المسائل بسبب حصول المآخذ والشرائط قاله السعد فى التوضيح وشرح المقاصد كما فى قولهم الفقه العلم بالاحكام الخ

ونيه انه وان صح اطلاق الملكية على ذلك التبرؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة إنما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به فى المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء كفى عبد الحكيم على المواقف وعلى هذا يفسر فى تعريف الفقه بملكه الاستحضار وعلى مفهوم اجمالى هو حده الاسمى وأما حده الحقيقى فهو تصور التصديقات بالمسائل إذ تلك التصديقات هى ذاته وهويته فتصور مفهوم العلم وحقيقته هو حده الاسمى وتصور ذاته وهويته هو حده الحقيقى إذ المفهوم اجمالى عارض بالقياس الى حقيقة قاله السعد والسيد فى حواشى العنصر (قوله وعلى الملكية الحاصلة من ادراكها) أى ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة (قوله غير مسلم) لا وجه له بل هو فى غاية المتانة قال بعض حواشى الحواشى الشريفة العنصرية ابتناء المطالب أصالة إنما هو على المعلوم لانه الموصل وأما العلم به فبالتبعية فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبنى عليه أصالة وقد عرفت سابقا معنى كونها موصلة ودليلا وهو ان الحكم التفصيلى مدلول لها بالقوة ويخرج الى الفعل بان تجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول ولا شك ان بالمناسبة المرعية فى النقل حيثئذ أتم ولقد أنصف المصنف حيث عبر فى اختيار الاول فى منع الموانع بالصواب فانه الصواب فى نظر البليغ

(والاصولي) أي المرء المنسوب الى الاصول أي المتلبس به (العارف بها) أي بدلائل الفقه الاجمالية (وبطرق استفادتها) يعني المرجحات المذكور معظمها في الكتاب السادس

المذكور انما يتم لو بقيت الدلائل مستعملة في معناها الاصلى وقد تقدم انها مستعملة في المسائل الباحثة عن احوال الدلائل الذي هو احدا الاحتمالين وقد يقال ان تلك المسائل بما يستدل به على مسائل الفقه يجعلها كبرى لصغرى هي دليل تفصيلي نحو اقيموا الصلاة أمر والأمر للوجوب حقيقة ثانيهما تقدير المضاف وعليهما فلا يراد وقد علمت ما في ذلك سابقا (قوله والاصولي العارف الخ) لما اعتبر في الاصولي ما لم يعتبره في الاصول وهو طرق الاستفادة وحال المستفيد نبه عليه بتعريف الاصولي بعد تعريف الاصول فاندفع ما ذكره الكوراني من أن تعريف الاصول يعني عن تعريف الاصولي ذلك لو لم يكن في الاصولي زيادة اعتبار على ما هو معتبر في الاصول وأما إذا كان فلا إلا أنه يرد شيء آخر وهو انه صح للمصنف ان يعتبر في مفهوم الاصولي الذي هو المنسوب للاصول ما ليس من الاصول ويحجب عنه بان لما توقف عند معرفة الاصولي على معرفته زاده وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح هـ فان قلت هلا فسر المصنف الاصولي بمن قامت به الماكة لما قال الكستلي في حواشي شرح العقائد النسفية ان العالم بكل صناعة في الحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلاث مراتب الاولى تهيو له تهيو تاما بان تحصل عنده مباديه بأسرها مع ما يتوقف على استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عنده بالملكة الثانية استحصاله اياها بالفعل بان ينظر في مباديه ويحصل منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبو بينته متى شاء من تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل فاسمى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها ولكن الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيهه .تتكم غير هذا اهـ وايضا لو فسر الاصولي هنا بما ذكرنا كان جامعا لما عانى اطلاقات العلم الثلاثة ولا يرد الاعتراض الذي اورده الكوراني فالت لا يساعده ذلك على ما سلكه في تعريف الاصولي وقصده وظهر لك ما نقلناه عن الكستلي ان ما قاله سم نقلنا عن الصفوى ان العلم يطلق على التهيو ايضا بعد نقله عن الشريف انه يطلق على الملكة وجعله معنى مستقلا ليس بشيء لانه لا يخرج مراتب الملكة فتدبر (قوله اي المرء المنسوب) فيه اشارة الى أن الاصولي في كلام المصنف صفة لمحدوف (قوله أي المتناس) بيان لجهة النسبة ولم يفسره بالعارف بالاصول لئلا يتكرر مع قوله العارف بها ولان المتلبس مفهومه اعم من العارف إذ الملاسة المخالطة وهي اعم من ان يقوم ذلك الشيء بالمتلبس او يقوم المتلبس ما يتعلق به ذلك الشيء فاندفع ما يقال ان هذا التعبير انما يظام على التعريف الثاني للاصول إذ ان المتلبس هو الاتصاف بالعلم دون الادلة من البارد قول بعض الحواشي المتلبس بالتقواعد مجازي لاحقيق فالجواب ليس بالقوى اهـ إذ العلم اما نفس المعلوم والتغاير اعتباري أو غيره قولان مشهوران فعلى الأول الامر ظاهر وعلى الثاني فلان المعلوم للملم ينفك عن العلم كان المتلبس باحدهما تلبسا بالآخر حقيقة وهب أن ذلك مجاز فأى حيز في استعمال المجاز (قوله يعني المرجحات) اي لبعض الادلة على بعض عند التعارض واتى بالناية هنا وفيما بعد لان المتبادر من طرق الاستفادة الادلة الاجمالية ما يتوسل اليها من المرجحات وغيرها والمتبادر من طرق المستفيد ما يوصله الى مطلوبه من صفات المجتهد وغيرها فتخصيص الاول بالمرجحات والثانية بصفات المجتهد خفي لان العام لا يدل على خاص بخصوصه ولهذا أتى بالعناية في الموضوعين وانه لما استعمل ما ذكر في الموضوعين في معنى مجازي عبر بالعناية لاذ الطرق حقيقة المسائل الحسية وقال سم نقلنا عن بعض شيوخه

(قوله اشارة الخ) فهو بيان لجهة النسبة. والملاسة المخالطة أعم من أن يقوم الشيء بالمتلبس او يقوم به ما يتعلق بذلك الشيء كالمعرفة (قوله لا من حيث انه متبني) هلاصح كالفقيه وماوجه الفرق الا ان يفرق بالنسبة (قوله قلت الخ فيه ان العلم اما نفس المعلوم والتغاير اعتباري وحيثنذ فالامر ظاهرا وغيره فالمعلوم للملم ينفك عن العلم كان التلبس باحدهما تلبسا بالآخر حقيقة وهب انه مجازي فأى حيز فيه مع شيوخه (قوله وبالمرجحات) فيه ان هذا ليس معتبرا في وجه التسمية انما المعتبر هو معرفة الدلائل الاجمالية فقط المتوقعة على ذلك كما سيأتى عن المصنف اللهم إلا أن يكون هذا على رأى غير المصنف فالصواب حيثنذ ان يذكر فيما سيأتى (قول الشارح أى بدلائل الفقه اي مسائل دلائل الفقه) المثبتة للحكم بطريق الاجتهاد (قول المصنف وبطرق استفادتها) أى

الطرق التي استفاد المجتهد بها القواعد الكلية وهي المرجحات إذا لم يثبت موجبها لوجود معارض فلا يفيد الوجوب فلا يكون كل أمر للوجوب فلا يثبت بها الحكم والأصول هو العارف بها من حيث إثبات الأحكام بطريق الاجتهاد كما سيتضح لك (قوله لأن المتبادر الخ) خصوصا والمرجحات في الواقع إنما هي طرق للدلالة التفصيلية من حيث تفصيلها (قوله أنها الكتاب والسنة) فيه نظر بالنظر للقياس فانه من الأدلة الاجمالية وليس طريق استفادته الكتاب والسنة كذا قيل وفيه أن الذي من الأدلة الاجمالية القياس حجة وطريقه الكتاب فاعتبروا يا أولى الأبصار والاجماع حجة طريقة السنة على أن الكتاب (٤٩) والسنة طريق لاستفادته أيضا ما بالنص

على العلة أو بالاستنباط من المنصوص على حكمه

فان كان القياس على الجمع عليه فلا بد للاجماع من مستند منهما وقيل أبي بالعناية لأن طرق استفادة الاجمالية هي النقل ونظر فيه بانه لا يظهر بالنسبة للقياس أيضا إذ ليس طريقه بالنسبة للمستفيد وهو المجتهد النقل وقد عرفت أن كونه حجة طريقة النقل أيضا كما مر فندبر ولا تلتفت لما قاله بعضهم هنا من أن القياس منقول للأصولي إذ ليس هو المستفيد (قوله لم يصح في الثاني) لعلة الزوم التكرار تأمل (قول المصنف ويطرق مستفيدة) لأن الأصولي يبحث عنها من حيث إثبات الأحكام بها بطريق الاجتهاد لا مطلقا فلا بد أن يعرف صفات المجتهد حتى يعرف ما يبحث عنه (قوله تعيين) الأولى تعين بياض واحدة الخ (قوله) يجعل الدليل التفصيلي مقدمة (أي جملة ذلك

(و) بطرق (مستفيدة) يعني

لما كانت المرجحات في الحقيقة ليست طرقا لاستفادة الأدلة الاجمالية فان المرجحات إنما تتعلق بالأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها وإنما طرق الاستفادة الاجمالية هو النقل مثلا عبر بالعناية لحفاء هذا المعنى من اللفظ ولما كان طرق الشيء ما يوصل اليه وليست صفات المجتهد طرقا للمستفيد عبر يعني أيضا لحفاء المراد من اللفظ أنه لكن قوله أن طرق الاستفادة الاجمالية النقل فيه نظر اه ولعل وجه النظر بالقياس إلى القياس فقط وأما الكتاب والسنة والاجماع فلا يرتاب في أن طريقها النقل لأنها لا تصل للأصولي إلا بالنقل عن الغير على أن القياس أيضا منقول وان كان القائل هو المجتهد إذ ليس المراد بالأصولي هنا المجتهد بل العارف بفن الأصول تأمل (قوله ويطرق مستفيدة) جعل الكمال ومستفيدة عطفًا على الظرف أي وبمستفيدة وزعم أن صنيع الشارح تكلف أوقعه فيه ترك إعادة الجار وهو الباء إذ كان الأوضح أن يقال وبمستفيدة وكان المصنف استعمل تكرار الجار مرة ثانية فتركه اكتفاء بوضوح المعنى اه ورده سم بأنه إن أراد ما زعمه من التكلف في تقرير الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لأن غاية ما فيه العطف على المضاف إليه بحيث يكون المضاف متعلقًا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه وإن أراد التكلف من جهة المعنى باعتبار أنه أطلق الطرق على صفات المجتهد وأنه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع إذ لا معنى لطرق الشيء إلا الأمور الموصلة إليه فان الإضافة في قولنا طريق كذا إما إلى المفعول أي الموصول إليه فالمراد بالطريق الموصول إليه وتارة إلى الفاعل أي الموصول فالمراد به . يصل الفاعل فيه أو به إلى المطلوب والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الأول وصفات المجتهد طريق له بالمعنى الثاني لأنه يصل بها إلى المطلوب من استنباط الأحكام ولا تكلف في هذا المعنى غاية الأمر أن فيه غرابة ودقة يتوهم منها التكلف فيه وأما ما اختاره من العطف على المضاف فيرد عليه أن التقدير والعارف بمستفيدة والمتبادر منه حيث تد معرفة ذات المستفيد هو المجتهد ولا معنى له أو معرفته من حيث استعماده الأحكام من الأدلة وهو غير مراد ولا مستلزم للبراد فان أراد معرفته من حيث الصفات التي يتوقف تأمله للاستفادة على التلبس بها فهذا هو المراد لكن العبارة قاصرة عن إفادته فالتكلف في صنيعه لا في صنيع الشارح اه ويرد عليه أمران الأول أن الأولى أن يقول: طريق قد تضاف إلى السالك الواصل بالسلوك فيها إلى المقصود وقد تضاف إلى الغاية المتصوّد بالسلوك فيه الوصول إليها وأما الفاعل والمفعول فيفهم أنهما فاعل الطريق أو مفعوله كإعمال إضافة المصدر إلى الفاعل وإلى المفعول كما لا يخفى ثم فيأذكره إيهام أن الطريق مختلفة معنى وليس كذلك الثاني أن إرادة الطرق من صفات المجتهد معنى خفي كما اعترف به ومع ذلك هو تعبير غير متعارف في التخاطب فينبغي الاحتراز عنه لاسيما في مقام شرح الفاظ التعريف فلا يصلح جوابا لدفع

(٧ - عطار - أول) بضم شيء إليه وهو المحمول والا فالدليل التفصيلي موضوعها (قوله هذه الثلاثة) لتوقف الفقه عليها (قوله أعني قواعده الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد) قال الشهاب عميرة في جعل المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لأن أصول الفقه إما القواعد وإما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لأن المرجحات وصفات المجتهد من معنى الأصول وهو كلام حق لا شبهة فيه حاصله ما نقلناه فيما مر عن السيد من أن تلك المباحث تصور لا تصديق فلا تعد من العلوم وما أجاب به سم من أن هذا

مبنى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسهم وليس كذلك بل المراد بها القواعد الباقية عن أحوالها فقيه أنه لو سلم أنه يأتي ما بحث فيه عن أحوالها فليس البحث فيه عن أحوال الأدلة على أنه ممنوع كما عرفت (قوله وان المرجحات وصفات المجتهد) أي ما ذكره غيره في تعريف الأصول (قوله المجتهد) قيد به لانه الذي يستفيد من الأدلة التفصيلية بخلاف المقلد فانه يستفيد من المجتهد (قوله ورد لما ادعاه الخ) ادعى المصنف في هذا المقام ستة أمور (الاول) أن المرجحات وصفات المجتهد ليست من مسمى الأصول كما أشار إليه هنا بسقاطها من تعريف الأصول وصرح به في بعض (٥٠) كتبه لافي منع الموانع منها كاقيل فانه سبر فلم يوجد ذلك فيه (الثاني) أن معرفة

الأصول التي هي الأدلة الإجمالية كما قال توقف على معرفة صفات المجتهد كما صرح به في منع الموانع من حيث قال وأما ذكره في كتبه الخ (الثالث) أن المرجحات وصفات المجتهد يستفاد منها الأدلة الإجمالية كما أشار إليه بقوله وطرق استفادتها ومستفيدها حيث أضاف الاستفادة والمستفيد إلى ضمير الأدلة الإجمالية وصرح به في منع الموانع حيث قال لأنها طريق إلى (الرابع) ما يورمه التشبيه في قوله وذكرها حيث ذكر تعريف الأصول الخ من أن اعتبار صفات المجتهد في مسمى الأصول من حيث حصولها له (الخامس) أن قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه كما صرح به في منع الموانع حيث قال كذكرهم في تعريف الفقيه (السادس) أنهم ما قالوا الفقيه العالم بالأحكام كما صرح به في منع الموانع حيث قال وما قالوا الفقيه الخ وقد ذكرها الشارح بقوله واسقطهم المصنف الخ

#### صفات المجتهد المذكورة في الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد وبالمرجحات

التكلف لانه دفع له بمثله تأمل (قوله المجتهد) قيد به لانه الذي يستفيد من الأدلة التفصيلية بخلاف المقلد فانه إنما يستفيد من المجتهد بواسطة دليل إجمالي وهو أن هذا أقناه به المفتي وكل ما أقناه به المفتي فهو حكم الله في حقه لا آية فاسألو أهل الذكرو وللإجماع على ذلك فجعله داخلًا في المستفيد سهواً ذكرنا (قوله وبالمرجحات الخ) الجار والمجرور متعلق بتستفاد قدم عليه للحصر لان استفادة تعيين ما هو الدليل للحكم الشرعي الذي يراد اثباته دون غيره من الأدلة التفصيلية المتعارضة إنما هي بمعرفة المرجح الذي قام بهذا الدليل دون غيره كان يدل على وجوب الترتيب وأخر على سنيته وأحدهما نص والآخر ظاهر فالدليل هو الاول لترجيحه بكونه نصاً وهذا شروع من الشارح في تمهيد اعتراض على المصنف ذكره فيما بعد بقوله وانت خير وحاصله ان العلم بالأحكام الشرعية العملية الذي هو الفقه حاصل من الأدلة التفصيلية كما سيقول المصنف وحصوله منها يتوقف على أمور ثلاثة الأدلة الإجمالية والمرجحات وصفات المجتهد أما الاول فلان الدليل التفصيلي إنما يستدل به على الحكم الذي افاده بواسطة تركبه مع الدليل الإجمالي الذي هو كلي له يحمل الدليل التفصيلي مقدمة صغرى والإجمالي كبرى هكذا أقيموا الصلاة امر والأمر للوجوب حقيقة ينتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة وأما الثاني فلأن المرجحات يعلم معرفتها ما هو دليل الحكم دون غيره من الأدلة التفصيلية عند تعارضها وأما الثالث فلان المستفيد للأحكام من الأدلة التفصيلية وهو المجتهد إنما يكون أهلاً لاستفادتها منها إذا قامت به صفات الاجتهاد فعلم أن ابتناء الفقه على هذه الثلاثة فهي اصوله فيكون الأصول من يعرفها وان المرجحات وصفات المجتهد طريقان لاستفادة الأدلة التفصيلية دون الإجمالية وان المجتهد هو من يعرف الدلائل المذكورة والمرجحات وقامت به صفات الاجتهاد ففرق بين الأصول والمجتهد من حيث الصفات المذكورة فان المعتبر في مسمى الأصول معرفتها وفي مسمى المجتهد قيامها به لاستنباطها بالأحكام بخلاف الأصول فان قيل يقتضي ما ذكرته كون لدلائل التفصيلية أيضاً من اصول الفقه لا يقتضيه عليها أحجب بان ذلك مسلم لكن لما كانت أفرادها غير منحصرة لم يحسن جعلها جزءاً من مسمى الأصول لا لتشارها في الإجمالية غنى عنها لكونها كلياتها ويعلم من الكليات حكم الجزئيات هذا ما ذهب إليه الجمهور من الأصوليين وذهب المصنف إلى ان اصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية فقط وأما المرجحات وصفات المجتهد فليست من مسمى الأصول بل طريق الاستفادة الدلائل الإجمالية التي هي أصول الفقه وأجاب عن ما أورد عليه من أن متمضى ذلك عدم ذكرهما في كتب أصول الفقه وعدم ذكرهما في تعريف الأصول بان ذكرهما في كتب أصول الفقه لتوقف معرفة أصول الفقه على معرفتهما وان جاز في ذكرهما في تعريف الأصول في ذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه فذكرهم في تعريف الأصول ما يتوقف عليه الأصول إشارة للتوقف المذكور وانما لم يذكرهما في تعريف الأصول المتوقف عليهما لئلا يظن انها منه وتبعاً للقوم في عدم ذكرهم في تعريف الفقه ما يتوقف عليه وان

وأشار إلى رد ثلاثة منها في التمهيد فقوله الموضوع لبيان الخ إشارة لرد الاول وقوله أي بقيامها إشارة لرد الثاني وقوله من جملة ذكره دلائل التفصيلية مع قوله لتلك الدلائل إشارة لرد الثالث وقد صرح به الجميع عند تصديده الرديقول وانت خير الخ فقوله لكونها من الأصول رد الاول وقوله على أن توقفها الخ رد الثاني وقوله طريق للدلائل التفصيلية رد الثالث وقوله والمعتبر الخ رد الرابع وقوله وما قولهم المتقدم رد الخامس وقوله على أن بعضهم قال الخ رد السادس فظهر أن قوله وبالمرجحات تمهيد وان قوله واسقطهم المصنف بيان لما ادعاه المصنف في بعض كتبه وان قوله وانت خير الخ شروع في الرد صريحاً لكن سلك في الرد طريق اللف والنشر المختلط (قوله أضاف المعرفة إلى المرجحات) فالظاهر

أضاف الطرق إلى الاستفادة فاقضى ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من معرفتها فين المراد بقوله اي بمعرفتها ويجرى نظير ذلك في قوله و صفات المجتهد (قول الشارح تستفاد دلائل الفقه الخ) وكذلك تستفاد دلائل الكلية من حيث كليتها قال السعد في حاشية العنود لا بد في كلية القاعدة من العلم بالمرجحات وقد عرفت ان الاصول هو ما يعرف الاصول من حيث انه ثبت بها الحكم بالاجتهاد (قوله اذ يحتمل ان يراد الخ) لا معنى لدلائل الفقه لا ما يدل عليه فالاولى كافي بعض النسخ اذ يحتمل ما يدل على الفقه تفصيلا ما يدل عليه اجمالا وكان الخ (قوله بعضا من جملته الخ) اذ (٥١) المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة بل

بعض الادلة التفصيلية (قوله متعلق يدل) او تستفاد والضمير على الثاني لدلائل الفقه وعلى الاول لما والثاني باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى كل فالمراد عند تعارضها مع غيرها لأن دلائل الفقه التي هي ما تدل عليه عند التعارض إنما هي الادلة التي ترجحت على ما عارضها فلا يصح نسبة التعارض اليها فقط ولا يرجع لقوله دلائل التفصيلية لانه يلزم حينئذ تعارض جميع دلائل التفصيلية وليس كذلك (قول الشارح أي بقيامها بالمرء الخ) وبمعرفتها للاصول يكون عارفا باصول المجتهد (قول الشارح لا استفادتها) أي استفادة تعيين لا تحصيل (قوله يصح ان يستفيد) يريد انه مستفيد بالقوة (قول الشارح ولتوقف الخ) علة لقوله ذكروها

أي بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أي ما يدل عليه من جملة دلائل التفصيلية عند تعارضها وبصفات المجتهد أي بقيامها بالمرء يكون مستفيدا لتلك الدلائل أي أهلا لاستفادتها بالمرجحات

ذكره في تعريف الفقيه فالمصنف يدعي أمورا أربعة الأول ان المستفاد بالمرجحات و صفات المجتهد الدلائل الاجمالية الثانية انها ليست من مسمى الاصول الثالث ان ذكرها في كتب الاصول لتوقف معرفة الاصول على معرفتها الرابع ان ذكرها في تعريف الاصول كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد أي ذو الدرجة الوسطى عربية الخ صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام صرح بالاربعة في منع الموانع اما بالاول ففي قوله لانها طريق اليه واما بالثاني ففي قوله لانها ليست من الاصول والثالث بقوله وإنما لم تذكر في كتابه الخ وبالرابع بقوله وذكرها حيث تدفن في تعريف الاصول الخ (قوله أي بمعرفتها) لم يقل ابتداء بمعرفة المرجحات مجازاة لظاهر كلام المصنف ثم بين المراد منه لان ظاهر اضافة الطرق التي هي المرجحات إلى الاستفادة يقتضي استفادة تلك الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من تعريف معرفتها فين المراد بقوله أي بمعرفتها ويجرى نظير ذلك في قوله و صفات المجتهد (قوله أي ما يدل عليه) احتاج إلى هذا التفسير مع ظهوره اذ لا معنى لدلائل الشيء إلا ما يدل عليه توطئة لقوله من جملة دلائل التفصيلية المشار به إلى ان المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة مطلقا كما قد يتوهم من قوله مستفاد دلائل الفقه بل بعض الادلة التفصيلية وهو ما عارضه غيره لانه اذا تعارضت الادلة يستفيد المجتهد بالمرجحات ما يدل منها على الحكم وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة (قوله من جملة الخ) حال من ما ومن تبعية وقوله عند تعارضها متعلق يدل او تستفاد والضمير على الاول يرجع لما والثاني باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى الثاني يرجع لدلائل الفقه ولا يصح رجوعه لقوله دلائل التفصيلية لانه يلزم من تعارض جميع دلائل التفصيلية وليس كذلك ثم لا يخفى انه يستغنى عن لفظة جملة بمن التبعية إلا ان يقال فهم التبعية مع زيادته أقرب وبقي ان الدال عند التعارض هو الراجح وغيره ليس بدليل والجواب ان كونه ليس دليلا عند المجتهد المرجح لمقابلة لا ينافي ترجيحه عند مجتهد اخر فهو دليل عندها وانه دليل لولا وجود الدليل الراجح المعارض أو الكلام على طريق التغليب (قوله بصفات المجتهد) أي بقيامها بالمرء لم يجر على نسق سابقه تمهيدا للاعتراض الاتي على المصنف من ان المعتبر في الصفات القيام لا المعرفة الموهمة كلام المصنف ولم يقل بقيامها به مع أخصريته لانه قبل قيامها به لا يسمى مجتهدا فلذلك أظهر ولم يقل بقيامها بالمجتهد فرارا من التكرار لان المجتهد من قامت به صفات المجتهد (قوله لتلك الدلائل) أي التفصيلية (قوله فيستفيد) منصوب بان مضرة جواز ا لعطفه على اسم خالص وهو استفادة أي أهلا لان يستفيد الادلة فيستفيد أي بالفعل ولا يصح رفعه عطفا على يكون لعدم تفرع الاستفادة بالفعل على كونه أهلا

فكانه قال وذكرها لكونها من مسمى الاصول لتوقف الخ وإنما أثر علة العلة دفعا لشبه المصادرة لان مراده به الرد على المصنف في قوله إنما ذكرها لتوقف معرفته على معرفتها لكونها من مسمى الاصول فلو قال لم يذكرها لتوقف معرفته على معرفتها بل لكونها من مسمى الاصول كان فيه شبه مصادرة فلذلك أتى بعلة العلة المفيدة لنفس العلة التي هي المقصد تدبر (قول الشارح التي هي الفقه) فالاستفادة هي العلم والمراد التهيئة لها (قوله في تفسير الاستفادة بالفقه نظر) مبني على ان التي صفة للاستفادة ولو جعل



صفة للاحكام بناء على اطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التي هي اى عليها بمعنى التهيء الفقه لاندفع ذلك النظر (قوله الادراك) اى المصلحة بمعنى التهيء ليوافق ما ياتي (قول الشارح لكثرتها جدا) حتى انها من الاصول لا بقاء الفقه عليها لكن لم يجعل منه لكثرتها جدا واغناء الاجمالية عنها وفيه ان الاصول لا يبحث عنها إذ البحث في العلوم إنما هو الاحوال السكينة (قول الشارح ومن المرجحات وصفات المجتهد) فيه انهما قيدان للوضع اعني الدلائل فهما من تمتعه كما سيأتي بيانه وما هو من متمماته يجب ان يكون مفروغا عنه في ذلك العلم لانه ليس (٥٢) عرضا ذاتيا (قول الشارح لما قاله) من انها ليست من الاصول قال

التفتازاني في حاشية الشرح المضدى ذهب الجمهور إلى ان موضوع علم الاصول الادلة السمعية لما انه يبحث من احوالها من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض وبهذا الاعتبار كانت أجزاءه مباحث الادلة ولا اجتهاد والترجيح اه فموضوعه الادلة السمعية المبحوث عن احوالها من حيث الاثبات بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح والحشية قيد في الموضوع كما قاله التفتازاني في التوضيح والسيد في شرح المواقيت وحاشية شرح المطالع وعبد الحكيم في حاشيتي شرحي المواقف والقطب قالوا وهو التحقيق لان تمايز العلوم تمايز الموضوعات لا

فيستفيد الاحكام منها وتوقف استفادة الاحكام منها التي هي الفقه على المرجحات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكرها في تعريف الاصول الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من ادلته لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد واسقطها المصنف كما علمت لما قاله من انها ليست من الاصول وانما تذكر في كتبه

للاستفادة نعم لو اريد من قوله فيستفيد الاستفادة بالقوة صح الرفع بالعطف المذكور (قوله التي هي الفقه) صفة للاحكام بناء على إطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التي هي اى عليها بمعنى التهيء الفقه فاندفع ما قاله الشهاب من ان فيه تجوزا حيث أطلق الفهم الذي هو العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه فانه مبني على ان التي صفة الاستفادة وهو غير لازم وما قاله الناصر جعل الاستفادة هي الفقه وظاهره الاستفادة بالفعل فيرد عليه ماسيأتي من ان المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام اى بجميعها التهيء للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل (قوله على الوجه السابق) وهو ان المختبر في المرجحات معرفتها وفي صفات المجتهد قيامها به (قوله الموضوع) المراد بالوضع الجعل والتدوين واللام في قوله لبيان التعليل وليس المراد بالوضع معناه المشهور اعني تعيين اللفظ بازاء المعنى حتى يردان التعريف يتعلق بمسمى الاصول والوضع من صفات الالفاظ فاندفع ما يقال ان الموضوع لفظ الاصول والمراد من الاصول المعروف معناه لانه المعروف بالتعريفين السابقين فلا يصح النعت او يقدر المضاف اى تعريف مسمى الاصول او الموضوع اسمه (قوله ومن المرجحات وصفات المجتهد) عطف على قوله من أدلة فتكون الامور الثلاثة بيان لما يتوقف عليه الفقه الذي وضع له علم الاصول وأورد الناصر اللقائين في كون المرجحات وصفات المجتهد من اصول الفقه نظر الان اصول الفقه إما القواعد واما معرفتها لكن بعض القواعد باحث عن احوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى اصول الفقه اه واجاب سم بان المرجحات وصفات المجتهد المجعولين من اصول الفقه القواعد الباحثة عن احوالها لا انفسها كما ان المراد بدلائل الفقه الاجمالية القواعد الباحثة عن احوالها لا انفسها (قوله واسقطها المصنف) استئناف ياتي والضمير يعود للرجحات وصفات المجتهد قال النجاشي ولعل شبهته في الاسقاط ان مسمى الاصول عنده الادلة الاجمالية وهذه ليست من الادلة (قوله لما قاله) اى في

المحمولات حتى تكون قيدا في المحمول ولان المحمول مطلوب للموضوع فاللائق ان ترجع منع الوجدة للموضوع قال عبد الحكيم وهي متعلقة بالعروض المفهوم من الكلام اى عن الاحوال العارضة من تلك الحشية وإذا كانت قيدا في الموضوع وجب ان يكون المبحوث عنه احوالا تعرض للادلة بعد كونها مثبتا بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح كما نص عليه السيد في مثله من موضوع المنطق حيث قالوا المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال وقال بعض المحققين ممن كتب على بحث الوحدة الموضوع وقيده يجب ان يكون مسلم الثبوت في العلم لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهيئة المركبة ولا شك انها تتوقف على الهيئة البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت الشيء له وقال صاحب كشف الحقائق بعدما قال ان موضوع العلوم وما هو من متمماته لا يبين في العلم لانه مفروغ عنه فيه مانعه لكن يجب ان

يكون تصور الموضوع وما هو من المتهمة في ذلك العلم والتصديق بهيته مسلما لان مالا يتصور ولا يصدق بوجوده كيف يطلب له وجود شيء آخر وقد عرفت ان الحيثية قيد للموضوع ومدخلها منها والبحث انما هو عن احوال ذلك الموضوع من تلك الحيثية لاعتبار احوال مدخول تلك الحيثية الذي هو صفات المجتهد والمرجحات وقد عرفت ان حقيقة العلم انما هي اثبات الاعراض الذاتية للشيء نعم يجب معرفة ذلك المدخول حتى تعرف الاحوال العارضة من جهته فتحمل على الموضوع وهذا غاية بحث الاصول من حيث هو أصولي وأما توقف الفقه على صفات المجتهد والمرجحات المتوقف على معرفتها معرفة المدخول الواجبة على الاصول لما تقدم فهو بالنسبة للمجتهد والاصولي لا يتعلق له بالفقه انما يتعلق بمبحثه باثبات احوال موضوع الاصول العارضة من جهة اثبات المجتهد الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح له وبهذا علم ان ذكر المرجحات وصفات المجتهد في كتب الاصول انما هو للكشف عن ماهيتها وتبيينها فهو مقام تصوري لا تصديقي وتبين تصوراتها بل ما يتعلق به هذا التبيين ليس من المسائل لان المسئلة ما يتعلق به البحث بمعنى الحل لا ما يتعلق به البحث بمعنى الكشف عن الماهية كما قال الشريف الجرجاني في حاشيته شرح المطالع ولو كان ذلك موجبا لعد ذلك من فن الاصول لوجب عد تصورات الاحكام الخمسة اعنى الوجوب الخ منه لوجب ذلك على الاصول لاثباتها تارة ونفيها أخرى ولم يعدها الشارح منه متابعة صاحب الاحكام وغيره من الاصوليين وان عدها بعضهم منه لتوقف الاثبات والنفي عليها وهذا ما اراده المصنف بقوله وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها وان وجب على الاصول التصديق بهيتها اى وجودها لما مر (٥٣) ولهذا قال المصنف والاصولي

العارف بها الخ فان قلت ان ما تقدم يفيد أن الحيثية لها مدخل في عروض الاحوال للموضوع وفي هذا العلم يبحث عن الاثبات فانه منهل محولات مسائل الاصول ومرجعها وكيف يكون للشيء مدخل في عروض نفسه

لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه قال وذكرها حيث في تعريف الاصولي كذكره في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا إلى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن

منع الموانع وهو جواب عن الاسئلة التي اوردت (قوله لانها طريق اليه) اى لان المرجحات وصفات المجتهد طريق إلى الاصول الذي هو الدلائل الاجمالية (قوله قال) اى في منع الموانع وقوله وذكرها حيث اى حين اذ لم تكن من الاصول (قوله وهو ذو الدرجة) الضمير للمجتهد ولا ينافيه أن الكلام في تعريف الفقيه لان تعريف المجتهد تعريف للفقيه لانه فسر به (قوله وما قالوا الفقيه الخ) عطف على قالوا (قوله هذا) اى المذكور المتضمن لتلك الدعاوى (قوله لظاهر المتن) انما قال لظاهر الخ إشارة إلى

لشيء آخر قلت الحيثية هي الاثبات بها بطريق الاجتهاد الخ والعارض الاثبات المطلق وما قاله التفتازاني في التوضيح من أن قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمننا في ضمن لفظ الموضوع على معنى انه يجب ان تلاحظ الحيثية في البحث عن احواله ولا يجب أن يكون لها مدخل في العروض مردود بأنه لا بد من المدخلة لتأصيل عارضها غريبة لان الغرض أنها قيد في الموضوع ولولم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للعقيد ضرورة أن القيد أخص من الموضوع هذا ثم ان التفتازاني قال في حاشية الشرح العضدي لا بد في كلية القاعدة من العلم بالمرجحات فالمرجحات طرق لاستفادة المجتهد كلية القاعدة اذ قد يوجد الامر مع المعارض فلا يكون كل أمر للوجوب الا ان علم المرجح فصيح قول المصنف وبطريق استفادتها المفيدان بالمرجحات تستفاد الدلائل السكينة كما قدمنا لك وبهذا يظهر ان ما قاله المصنف تدقيق تفرد به مراده منه الرد على من قال بعد نقل تعريف الجمهور السابق لموضوع الاصول كالسعد التفتازاني في حاشيتي العضد والتوضيح وبهذا الاعتبار كانت أجزاءه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح فانه ينافي مقتضى التعريف للموضوع كما تقدم تحقيقه فليك بالانصاف وترك التعصب فجهد المقل عبادة وترك العادة سعادة والله سبحانه وتعالى اعلم (قول الشارح لتوقف معرفته على معرفتها) لما عرفت من أنها قيد الموضوع المبحوث عنه فالم تعرف لا يعرف ذلك الموضوع فلا يعرف الدليل الكلى فصح أنها طريق لمعرفة المجتهد اياه والاصولي يبحث عن أصول المجتهد المتوقفة على ذلك فتدبر (قول الشارح كذكره في تعريف الفقيه الخ) اى في أن كلا

ذكر فيه ما يتوقف عليه ما بحثه فيه فلا يلزم منا اعتبار حصول صفات المجتهد للاصولي ومراعاة هذا دفع ما قيل مقتضى كون المرجحات وصفات المجتهد ليست من الاصول عدم ذكرها في تعريف الاصول وحاصله أن ذكرهما فيه على حد ذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه اشارة للتوقف المذكور ولم يذكرهما في تعريف الاصول لدفع توهم انهما منه وتبعاً للقوم في عدم ذكرهم في حد الفقه ما يتوقف عليه بخلاف حد الفقيه (قول الشارح طريق للدلائل الاجمالية) أي لمعرفتها بالطريق المتقدم فتذكر (قوله تأمل) هذا البناء ما بالنسبة لكلام المصنف (٥٤) فقد عرفت انه الحق (قوله فانه لا يلزم الخ) قد يقال معنى كلامها أنها طريق للدلائل التي هي

الاصول وطريق الشيء غيره (قول الشارح الذي بني عليه الخ) قد عرفت أن ما قاله هو مقتضى بيان

الجمهور موضوع الاصول غاية الامر انهم ناقضوا أنفسهم بادخالها في تعريف الاصول والمصنف رحمه الله لدقة نظره فقد بهذا التحقيق الذي لا غبار عليه (قول الشارح بانها طريق للدلائل التفصيلية) أي المتعلقة بشيء معين كقيم الصلاة وفيه أن لها جهتين جهة استفادة المجتهد الدليل التفصيلي وجهة استفادته القاعدة إذ لابد في استفادتها كلية من العلم بالمرجحات كما مر عن السعد وقد عرفت أن الاصول هو ان يبحث عن أحوال الموضوع من حيث أنه يثبت به الحكم بالاجتهاد بعد الترجيح فلا بد من معرفة صفات المجتهد والمرجحات فالحكم

في أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجمالية الذي بني عليه ما لم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريف الاصول وأنت خير عما تقدم بانها طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك سري اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بأن توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها لمفيد الاحكام على ان توقفها

احتمال تقدير مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستفيدها أي استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها (قوله الذي بني عليه الخ) أقول مجرد كونها طريقاً للدلائل الاجمالية لا ينافي كونها من الاصول لجواز أن يكون بعض الاصول طريقاً لبعض آخر منه فكيف يصح أن يبنى على كونها طريقاً ما ذكر اللهم إلا أن يكون المراد أن المبني عليه ليس مجرد كونها طريقاً بل هو كونها طريقاً مع خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقاً لا مدخل له فلا وجه مجرد ذكره فضلاً عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سلم له الشارح البناء ونازع في المبني عليه وهلا نازع في نفس البناء اللهم إلا أن يكون ما صنع مبني على التزل مع فليتأمل اهـ سم (قوله كما قال) أي في منع الموانع فانه قال فيه جعل المعرفة أي بطريق استفادتها جزء من مدلول الاصول دون الاصول لم يسبقني عليه احد قد ذكره في معرض المدح واخذ المتعقبون في معرض الذم اهـ نجاري (قوله من اسقاطها) بيان لما لم يسبق اليه (قوله وأنت خير الخ) شروع في الاعتراض على المصنف والاشارة الى جعل المرجحات وصفات المجتهد طريقاً للاجمالية (قوله جزئيات اجمالية) أي فائدت لها يثبت للاجمالية وقد ثبت للتفصيلية التوقف على المرجحات وصفات المجتهد كما بيناه سابقاً في التمهيد فيثبت ذلك للاجمالية ايضاً (قوله وهو) أي ما سري اليه من انها طريق للاجمالية فهذا اعتراض على الدعوى الاولى (قوله على ما ذكر) أي من المرجحات وصفات المجتهد وقوله من حيث تفصيلها أي تعلقها بشيء خاص لا من حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية ايضاً على ما ذكر لان افادتها الاحكام الخصوصية من الحيثية الاولى كما أشار اليه الشارح بقوله المفيد للاحكام فهذا القدر خاص بها لا يتعداها الى الكل فمناط الدلالة على وجوب الصلاة مثلاً إنما استفيد من خاص مادة أقيموا الصلاة لا من مادة كون مطلق الامر للوجوب اذ العام لا يستلزم الخاص (قوله على أن توقفها) أي الاجمالية والجار والمجرور متعلق بمحذوف جواب شرط محذوف والتقدير لو تزلنا وقلنا ان توقف التفصيلية على المرجحات وصفات المجتهد من حيث كونها جزئيات الاجمالية فتتوقف الاجمالية ايضاً على ذلك جريناً في الاعتراض على ان توقفها الخ فلا يصح اعتبار الامرين جميعاً في مسمى الاصول لان توقفها على صفات المجتهد من حيث حصولها للامر لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها ويوضح ذلك ان المعتبر في مفهوم الاصول هو معرفة القواعد المفيدة لتلك الصفات كقولهم المجتهد هو العارف بكذا فلهذا القواعد التي يتصف بها الاصولي وهي هذا المعنى لا يصح توقف الفقه عليها وإنما

يتوقف

بانه انما يستفاد بذلك الدليل التفصيلي بخلاف المنتقل (قول الشارح وكان

ذلك سري الخ) أي فائدت لها يثبت للاجمالية (قول الشارح وهو مندفع) أي ذلك السريان المفهوم من سري لا ما سري اليه لأن غرض الشارح دفع سريان ذلك للمصنف إلا أن يقال المرجع لذلك باعتبار السريان (قول الشارح من حيث تفصيلها) أي تعلقها بشيء خاص لا من حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية ايضاً على ما ذكر وفيه انها من حيث انها جزئيات ايضاً متوقفة على ما ذكرها الكلية كما عرفت بما لا مزيد عليه متوقفة من حيث كليتها عليه

(قول الشارح على أن توقفها الخ) أي أن سلينا ذلك جريئاً في الاعتراض على أن توقفها الخ وهذا منع لقول المصنف وإنما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها بالنسبة لصفات المجتهد لا بالنسبة للمرجحات فإن قيل شأن العلاقة أن تكون هي وما قبلها متعلقين بدعوى واحدة والعلاوة هنا ليست كذلك أجيب بأن ما قبلها هو قوله وأنت خير الخ منع لدليل دعوى المصنف أعني قوله لأنها طريق إليه والعلاوة منع للدعوى نفسها بعد التناول وتسليم دليلها لهما متعلقان بدعوى واحدة كما هو شأن العلاوة كذا قاله بعض الاساتيد وهو مبنى على رجوع ضمير توقفها للدلالة الإجمالية وقيل أنه عائد للتفصيلية وهو مبنى على التسليم أيضاً لكن تسليم أن توقف التفصيلية من الخ من حيث أنها جزئيات وحاصله أنا أن سلينا ما سرى إليه نقول أن ما سرى منه هو التفصيلية وإنما يتوقف على (٥٥) الحصول فليكن ما سرى إليه وهو الاجمالية كذلك وقد قال

على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها للبرء لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر أن معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة في الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شيء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول فالصواب ما صنعوا من ذكرها في تعريفه كان يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادته مستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة إلى تعريف الاصولي للعلم به من ذلك

يتوقف على الصفات من حيث قيامها بالمجتهد والصفات من حيث قيامها بالمجتهد ليست بقواعد يعرفها الاصولي فلا يصح قوله أيضاً ذكرها في تعريف الاصول ما يتوقف عليه الاصول (قوله من ذلك) أي حال كون صفات المجتهد بعض ما ذكر من المرجحات وصفات المجتهد وهي حال لازمة تأتي بهاربط الكلام بها لا لاخر ارج شيء (قوله من حيث حصولها) أي قيامها بالبرء لا من حيث معرفتها كما زعم المصنف (قوله وبالجملة الخ) قال الشهاب الغناء تدل على شرط مقدراً أي أن أردت القول بالجملة فظاهر الخ قال سم أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على حد ما قيل في نحو وركب فكبر ان التقدير وأما ركب فكبر (قوله لكونها من الاصول) لتعليل لقوله المعقود لها الكتابان الباقيان (قوله كل يقال) قال بعض مشايخنا عبر بفعل الاستقبال فيرد عليه أنه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج إلى أن يحمل التقدير فالصواب مثل ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس إلا بصوابية بمائته اه أقول أو التقدير فالصواب نوع ما صنعوا فلا حاجة لقولهم له وصوابية الخ اه سم (قوله وطرق استفادته ومستفيد جزئياتها) فيه تنبيه على أن قول المصنف بطرق استفادتها ومستفيدها أي الاجمالية منتقداً بان المرجحات طرق الاستفادة الدليل الجزئي وان الفقيه انما يستفيدها الدليل الجزئي لا الكللي لكن عبارته مبنية على ما حمل عليه عبارة المتن من تسمية صفات المجتهد طرقاً والواضح أن يقال وطرق استفادته جزئياتها وصفة مستفيدها أو تغير الصفة بالحال كما في المحصول فيقال وحال مستفيدها ثم ان ما هنا تحققة ما غير ما ارتضاه المصنف والشارح وهو أن مباحث اترجميع داخلة في مسمى الاصول دون مباحث الاجتهاد فانها متممات له وحينئذ فيعرف أصول الفقه بأنه ادلة الفقه الاجمالية وكيفية الاستفادة منها وقيل العلم بهما لما اشتهر من ان تباين العلوم بتباين الموضوعات التي يبحث فيها عن احوالها واليه اترجميع موضوعات المسائل وموضوع الاصول الادلة الشرعية ومباحث اترجميع البحث فيها عن احوال الادلة التفصيلية على وجه كلي باعتبار تعارضها واما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية موضوعها فعل المكلف ومحورها الحكم الشرعي كسئلة جواز الاجتهاد له وغيره وفي غيره ومثله لزوم التقليد لغير المجتهد وبعضها اعتقادية كقولهم

المصنف ان توقف ما سرى اليه من حيث المعرفة لا الحصول وقد وافق المحشى الاول وهو مبنى على أن العلاوة رد على الدعوى الثانية في الشارح وهي قوله وانما تذكر الخ فان عقلت بما قبلها تعين الثاني (قول الشارح من حيث حصولها للبرء لا معرفتها) ان كان المراد ان المتوقف التفصيلية من حيث تفصيلها وتعلقها بمعين فسلم لكن ليس بمراد بل المراد أن المتوقف الاجمالية وان كان المراد ان المتوقف الاجمالية فمنوع إذ علم القاعدة من حيث انها كلية متوقف على المعرفة لا الحصول وقد مر تحقيقه (قوله من التسوية بين الاصول والاصول) فان قوله حينئذ معناه اذا لم تكن منه وانما تذكر الخ وهو يفيد ان

ذكرها في تعريف الاصول لتوقف معرفته على معرفتها بواسطة توقف المنسوب اليه لتوقف معرفته أيضاً وحينئذ يعترض على التشبيه ومتى منع التشبيه بطل قوله وانما تذكر الخ لانه ظهر ان التوقف على الحصول (قوله غير قويم) قد عرفت انه القويم (قوله والمتوقف عليه الاصول الخ) أي بناء على التسليم الذي في الشارح تأمل (قول الشارح كما تقدم كل ذلك) أي شرحاً ومتافصح صدقه بقوله والمعتبر في مسمى الاصول الخ (قول الشارح فالصواب ما صنعوا) أي مثل ما صنعوا وصوابية المثل ليس إلا بصوابية بمائته اهنوع ما صنعوا هذا وقال بعضهم الصواب ان الاصول هي الادلة الاجمالية والمرجحات فقط اما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية كسئلة جواز الاجتهاد له وغيره وبعضها اعتقادية كقولهم المجتهد في الاقاطع فيه مصيب وفيه ان الكلام في مباحث صفات المجتهد وبعد هذا فقد عرفت حقيقة الحال

وأما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتي في كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان الماصدق أى ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا يبين المفهوم وان كان هو الاصل في التعريف لان مفهومهما مختلف ولا حاجة إلى ذكره للعلم به من تعريفى الفقه والاجتهاد فماتقدم من انهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام اى الخ

المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب وقولهم خلوا الزمان عن المجتهد غير جائز ونحوهما ولهذا انه أبو الفتح القشيري وغيره من المحققين على ان مباحث الاجتهاد كالتابع والتممة لاصول الفقه فهى متممة لمقاصده وليست منها لكن جرت العادة بادخالها فى الاصول وضعافا دخلت فيه حدا اه ملخصا من الكمال ثم انك قد علمت بما سبق ان المراد بالمرجحات وصفات المجتهد المجعولة من الاصول هى القواعد الباحثة عن احوالها فاندفع ما قيل ان المراد باصول الفقه القواعد او معرفتها ولا شئ من هاتين بقواعدا لانه مبنى على ان المراد بهما أنفسهما (قوله وأما قولهم المتقدم الخ) جواب عما يقال كيف تستفى الحاجة إلى تعريف الاصول مع ان المصنف قد سلك في تعريفه مسلك القوم في تعريف الفقيه حيث اخذوا في تعريفه ما يتوقف الفقه عليه (قوله الماصدق) اسم مركب تركيبا مزجيا من ما وصدق فعلا ماضيا جعل اسما لافراد الكل كما صدق الانسان اى افراده من زيد وعمر وغيرهما فهو اسم معرب فيكون هنا مجرورا (قوله والعكس) مبتدأ خبره مخدوف اى ثابت والمراد به اللغوى وهو قولنا ما يصدق عليه المجتهد يصدق عليه الفقيه (قوله وان كان هو الاصل في التعريف) قضية هذه المبالغة ان التعريف قد يقصده به بيان الماصدق وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا وان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم عليه ان لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق رافعا لدعوى المصنف ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه لانه حيث كان تعريفا وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه وبجواب يحمل التعريف في عبارة الشارح على التعريف بالمعنى اللغوى وهو التبيين الاعم من تبيين الحقيقة وتبيين الماصدق فلا تقتضى المبالغة كون تبيين الماصدق تعريفا اصطلاحا اللازم عليه ما تقدم وعلى تسليم ان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى اللازم عليه ما تقدم نمنع دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه بالمجتهد ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد لانهم ان ارادوا تعريف الفقيه بالمجتهد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقه اصطلاحا حتى يقال انهم ذكروها وان فهم لزوما من قولهم الفقيه المجتهد بالجمله فالاعراض باق على دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه شروط الاجتهاد ما يمنع ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف كما درج عليه الشارح وما يمنع انهم ذكروا في تعريف الفقيه الشروط بناء على تسليم ان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى كذا قيل والموال بان بيان الماصدق تعريف اصطلاحى مخالف لما جع عليه المناطق من المتصور ومن التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لكنه ليس مقصودا بالتعريف فتدبر (قوله لان مفهومهما مختلف) اى بغير الاجمال والتفصيل والافكل تعريف ومعرف مختلفا المفهوم بالاجمال والتفصيل وبيان اختلاف مفهومهما ان مفهوم الفقيه العالم بالاحكام الشرعية العملية الخ ومفهوم المجتهد المستفرغ وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعى واعتراض الشهاب والناصر تعليله عدم ارادة بيان المفهوم بالاختلاف المفهوم بان يراد تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا لتلازم مفهومهما وتعريف الشئ بل لازم مفهومه من طرق بيان المفهوم غايته انه رسمى لاحقيقى واجاب سم بان الشارح بنى التعليل على ماهر الظاهر المتبادر في بيان مقام الاصطلاحيات بتعريفاتها الحقيقية لا الرسمية إذ لا فائدة يعتد بها في الاقتصار عليها فاذا قالوا الفقيه المجتهد لم يكن المناسب الا بيان حقيقة الذاتية إذ لم يتعرضوا لبيانها في محل آخر لكنه يصح ذلك لاختلاف مفهومهما اى بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولان التفاوت بالاجمال والتفصيل في حكم العدم وحيث فالظاهر ان يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقولهم

(قول الشارح وأما قولهم المتقدم الخ) منع للدعوى الخامسة أو رده في صورة الدعوى مبالغة والمانع يكفيه عند عدم حجة المدعى مجرد المنع لكنه أتي بالسناد بقوله لان مفهومهما مختلف لانه أتي بالمنع في صورة الدعوى (قوله وهو غير صحيح) لانه مخالف لما أجمع عليه المناطق من أن المقصد من التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لانه لا يصح حينئذ الاعتراض على المصنف بل هو معترض أيضا لانه إذا كان المقصد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقيه أصلا حتى يقال انهم ذكروها (قوله لان التعريف الخ) أى الواقع في مقام بيان الاصطلاحات إذ الظاهر حينئذ الا تيان بالتعريف الحقيقي لا الرسمى فاندفع ما قيل ان المفهومين متلازمان وتعريف الشئ يلزم مفهومه من طرق بيان المفهوم غاية الامر أنه رسم كذا قيل وفيه أن الظاهر في مقام بيان الاصطلاح ليس بيان الماصدق بل بيان الحقيقة ولو بطريق الرسم فاقاله المصنف هو الوجه فتدبر



(قول الشارح على أن بعضهم الخ) قد حمل كلام المصنف على السالبة الكلية وهو لا حمله (٥٧) على أنه نفي للتمضية أى ما قال

لذلك على أن بعضهم قاله تصريحاً بما علم التزاما (والفقه العلم بالاحكام)

لأن مفهومهما مختلف أى والمطلوب فى مثل ذلك التعريف الحقيقى وهو لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل (قوله لذلك) أى لعله من تعريف الفقه (قوله أى إنما قال ذلك) لأن المصنف لم يذكر فيما نقل عنه الشارح تمام التعريف (قوله على أن بعضهم) كالشيخ أبى اسحاق الشيرازى وأبى حفص الزنجانى ومراد الشارح بذلك النقض على المصنف بهذا الإيجاب الجزئى فيما ادعاه من السلب الكلى فى قوله وما قالوا الفقيه الخ إذ معناه ما قاله أحد منهم (قوله تصريحاً بما علم التزاما) جواب عما يقال ما الفائدة فى تصريح بعضهم به مع العلم به من تعريف الفقه (قوله والفقه الخ) اعترضه الناصر بأنه لا داعى لتعريفه لأنه إنما عرف الفقه باعتبار المعنى العلمى لا باعتبار المعنى التركيبى الاضافى والفقه الواقع جزأ من المعنى العلمى لا معنى له كالأى من زيد حتى يعرفه ولهذا لم يتعرض لتعريف جزئه الأول اعنى اصوله وأما ابن الحاجب وغيره فأنما عرفوه لأنهم ذكرروا معنى اصول الفقه مركباً اعنائياً لتوقف معرفة المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا لتعريف طرفيه ثم عرفوه باعتبار المعنى اللقبى واجاب سم بأنه لما كان بين الاصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس إلى يانه عند التعرض لبيان الاصول وكفى به داعياً وابلغ منه ان لفظة اصول الفقه لما كان لقباً مشعراً بمدح هذا الفن بابتداء الفقه عليه ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر وقدر ولا فلا مدح بذلك الابتداء ولا ينافى هذا كرن المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لان كلاهما يبنى على الدليل اه قيل مبنى السؤال على أن تعريف المصنف الفقه لوقوعه جزأ فى قولنا اصول الفقه ولك ان تقول تعريف الفقه لوقوعه جزءاً من تعريف اصول الفقه بقولنا دلائل الفقه الاجمالية وحيث سقط السؤال من اصله اه واقول تعريف الفقه بما ذكر شهرير لا يحتاج لبيان اعتبار جعله جزءاً من المعرف وإنما المقصود بذكره بيان جهة شرف فن الاصول وإظهارها قال المجيب ولان قضية جعله جزءاً من المعرف ان لا يحتاج لبيان ولا نافي ذكره فى التعريف كيف وقد قالوا معرف الشيء ما يلزم من معرفته معرفته فيلزم ان تكون اجزاء التعريف معلومة عند السامع قبل المعرف فتذكر له محمولة عليه لتكشف له الحقيقة المحبولة عنده تأمل (قوله العلم بالاحكام الخ) تعريف لعلم الفقه باعتبار التصديقات المتعلقة بالمسائل كما هو احد اطلاق معنى العلم ثم ان الحكم يطلق على خطاب الله الخ وهذا اصطلاح الاصوليين وعلى النسبة التامة التى بين الطرفين إيجابية كانت اوسلبية وعلى اذعان تلك النسبة الذى هو التصديق وهذا مصطلح المناطقة وعلى المحكوم به باعتبار انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به إلى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الأب حيث فسر العلم هنا بالتصديق الذى مورده النسبة بين الطرفين تعين ان يراد بالحكم هنا بالنسبة كما قال الشارح أى بجميع النسب التامة اه قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم مثلاً هو الوقوع عينه واللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانه قد تصور تلك النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى حكيمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا النسبة العام إلى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور او لا فى حصولها وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تصور باعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر لن ترد دفعو الشك وان اذن حصولها ولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصور بان احدهما لا يحتمل التقيض والثانى يحتمله والثالث تصديقى فظهر ان المعنى الاول ليس مغايراً للوقوع واللاوقوع واما النسبة التقييدية المغايرة لها فما لا تثبت والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة اه واما حقيقة ذلك الفاضل هو مختار الجلال الدوانى فى حاشية التهذيب الا ان بعضهم جعل المركب التام مشتملاً على نسبة تامة يرتبط بها

جميعهم ذلك بل الجمهور لم يقولوا فلا ينافى قول البعض وهو اللاتق بالمصنف فانه كثير الاطلاع (قوله اورد عليه ان قوله دلائل الفقه الخ) صوابه ان اصول الفقه الخ كما هو فى عبارة الناصر المعترض (قوله لاحظ المعنى الاضافى) لاشعار هذا اللقب به وقد يقال فسر له لان اصول الفقه لقب مشعر بالمدح لا ابتداء الفقه عليه ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر ولا ينافى هذا كون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لا ابتداء كل منهما على الدليل واما ما قيل من انه تفسير للفقه من قوله دلائل الفقه وحيث سقط السؤال من اصله ففيه ان قضية جعله جزءاً من المعرف ان لا يحتاج لبيان لان اجزاء التعريف لا بد أن تكون معلومة عند السامع قبل فتذكر محمولة عليه لتكشف حقيقة (قول الشارح العلم بالاحكام) يحتمل العلم الادراك والملكو والفوائد وتعلق الادراك بالنسب ظاهر وكذلك الملكة من تعلق السبب بالمسبب

وكذلك القاعدة من تعلق الكل بالجزء كذا فى عبد الحكيم على الخيالى

(قوله ويراد به المحكوم عليه) أى القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط صرح به السيد الزاهد في حاشية رسالة العلم المنسوبة للرازي وليس المراد المحكوم عليه أو به وحده إذ لم يعرف لإطلاقه على المحكوم عليه أصلاً (قوله ووقوع النسبة الخ) قد حقق أن النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه واللا وقوع كذلك وليس هناك نسبة أخرى مورد الإيجاب والسلب وأنه قد تصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولاً حصولها في نفس الأمر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت أو الانتفاء وتسمى حكيمية ومورد الإيجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام إلى الخاص أعنى الثبوت لانه المتصور أولاً وقد تسمى سلبية أيضاً إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تصور باعتبار حصولها أولاً حصولها في نفس الأمر فان تردد فهو الشك وإن أذعن بحصولها أولاً حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان أحدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديقي فظهر أنه بالمعنى الأول أى نسبة أمر إلى آخر ليس أمراً غائراً للوقوع واللا وقوع فليس لنا نسبة سوى الوقوع واللا وقوع وهى (٥٨) النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقيدية المغايرة لها فمما لا ثبوت له وإلا لزم

أى بجميع النسب التامة (الشرعية) أى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبي الكريم (العملية) المحمول بالموضوع وأن هذه النسبة واقعة أو غير واقعة وهى نسبة تقيدية هى مورد الإيجاب والسلب عندهم لكنه خلاف التحقيق وعليه درج سم وأما ما قاله تقريرى على كلام ذكره لا يخلو عن مناقشة الله لا مانع من أن يكون العلم بالنسبة الانشائية من الفقه فمالم يسبق اليه كيف وعلم الفقه اما التصديقات المتعلقة بالمسائل او نفس المسائل والمسئلة لا تكون إلا خبرية فليتأمل وواقفه بعض من كتب وزاد أن الحكم قد يطلق على المحكوم عليه وسلفه في ذلك البخارى والمحققون من الاعاجم لم لم يذكره فليست ماسلف التجارى ولا يقال ان إطلاقه على المحكوم عليه لمقايضة لإطلاقه على المحكوم به لان هذه اصطلاحات طريقها النقل عن اربابها لا المقايضة والاستظهار على ان إطلاقه على المحكوم به من المناسبة ما هو مفقود في المحكوم عليه والقوم يقلد بعضهم بعضاً من غير رجوع إلى كلام المحققين فيقولون في أمثال هذه الغلطات (قوله أى المأخوذة من الشرع) إن كان المراد الاستفادة من أدلة الشرع لزم استدراك قيد المكتسب وقيد مدلتها وإن كان المراد المروية عن صاحب الشرع ورد عليه ان من الاحكام الفقهية ما لم ير عنه كالثابت منها بالقياس فلعل المراد بها بعض من الشرع فيكون هذا الاخذ من اخذ البعض من الكل كقولك اخذت خمسة من عشرين لان الشرع ومع الاحكام الفقهية والاعتقادية فهو كل والاحكام الفقهية بعض ومنه يعلم ان النسبة في قوله شرعية صحيحة لا اعتراض عليها لاختلاف المنسوب والمنسوب اليه بالبعضية والكلية كذا قيل ولا حاجة اليه فان الشارح بصدد بيان جهة النسبة وهى أن نسبتها للشرع باعتبار أخذها منه ونمى أن الاحكام المأخوذة من القياس ليست مأخوذة منه لان القياس لا بد فيه من دليل من كتاب أو سنة في حكم الاصل المقيس عليه فالمقياس مستند لذلك الدليل ايضا فهو مأخوذ من الشرع بالواسطة وظهر امر النسبة على هذا ظهوراً بيننا (قوله النبي الكريم) اثر التعبير بالنبي على التعبير بالرسول لان في التعبير بالرسول شائبة تكرار مع قوله المبعوث ولان النبي أكثر

ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على أربعة كذا في عبد الحكيم على الخيالى ومثله السيد الزاهد على رسالة العلم وبه تعلم ما في كلام المحشى فالصواب أن يقال على ما في الزاهد للحكم معان خمسة الاول جزء القضية أى وقوع النسبة أولاً وقوعها والثانى المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض والخامس خطاب الله الخ ثم ان العلم هنا مفسر بالتصديق فتعين ان يكون المراد بالاحكام

استعمالاً

النسب التامة باعتبار الوقوع واللا وقوع إذ متعلق التصديق هو ذلك

لا النسب باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بقطع النظر عن الوقوع وعدمه إذ لا يكون حيث متعلق بل التصور كما يفيد ما تقدم لعبد الحكيم وقول السيد الزاهد إذا أخذت من حيث أنها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق بها الشك وإذا أخذت من حيث أنها نسبة واقعة أو ليست بواقعة يتعلق بها التصديق وبه يظهر فساد قول المحشى والمراد هنا هذا واعلم أن من قولهم النسبة واقعة وحاصلة خارج مؤول فان نفس الأمر ليس فيه غير زيد والقيام لا وقوع هذا لهذا الذى هو معنى مصدرى فمعناه أن الحاصل منشأ انتزاع تلك النسبة وهو كون الموضوع في نفسه بحيث يصح الحكم بأنه المحمول وأن التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وبه عليه السيد الزاهد في واضع فخذوه من الشاكرين (قول الشارح أى المأخوذة من الشرع) لم يقل المتوقعة لتلايخرج أكثر مسائل الكلام عن الشرعية كما سيأتى

(قول الشارح المتعلقة بكيفية عمل) أى تعلق الاسناد بظرفيه لما علمت ان المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بان يكون الموضوع العمل والمحمول الكيفية وهى الوجوب واخواته خاصة والبحث عن افعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع إلى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه (٥٩) كمسئلة المجنون والصبي فانها ترجع

أى المتعلقة بكيفية عمل قلى أو غيره كالعلم بان النية فى الموضوع واجبة وأن الوتر مندوب (المكتسب) ذلك العلم (من ادلتها التفصيلية) أى من الادلة التفصيلية

استعمالا (قوله المتعلقة بكيفية عمل) من قبيل تعلق الاسناد بظرفيه لما علمت أن المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بان يكون موضوع المسئلة العمل ومحمولها الكيفية وهى الوجوب واخواته كما يقال الصلاة واجبة مثلا ثم ليس المراد من تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مفيد لهذه الحيثية ومعتبرة معه حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه بل قيد للوضوع وتمتله معناه أن تعلقها به من حيث انها ثبت لها الكيفية وانها من عوارضها إلا من حيث ذاتها ولا من جهة اخرى فظهر ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين فيبحث عنها بالحيثية المذكورة فهو موضوع مسائله راجع لموضوعه بان يكون ذاته أو نوعه أو عرضا ذاتيا له أو نوعا من عرضة الذاتى كما هو مشهور وفى كتب المنطق مسطور واورد على التعريف انه يبحث فى علم الفقه عن أفعال غير المكلف كالصبي والمجنون ومتلفات البهائم وانهم عدوا من الفقه علم الفرائض وموضوعه التركة والجواب كما افاده عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان كل مسئلة ليس موضوعها راجعا إلى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع إلى فعل الولي وان موضوع علم الفرائض قسمة التركة بين الورثة لا التركة لذالمبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا واما ما قاله سم وتبعوه فيه من ان تعميم الافعال يجعلها شاملة لافعال غير المكلف يجعلها شاملة لغير الوجوب واخواته كالنكح والضرب فى نحو قولنا زنا الصبي يمنع منه والامر فى قولنا صلاة الصبي يؤمر بها لسبع ويضرب عليها لعشر فيرد عليه ان نحو المنع والامر والضرب ليس من الاحكام المعروفة بين الفقهاء من الوجوب والتدب وغيرهما وتلك الاحكام هى المرادة بكيفية العمل كما حققوه على انه يلزم عليه تعدد الكيفيات وتكثرها المؤدى لعدم الضبط والانتشار وانا اذا وجدنا فاعلين تعلق احدهما بالآخر نوع تعلق نقول الفعل المتعلق كيفية للتعلق به والعجب منه أنه اعترف بان كيفية العمل وجوبه أو حرمة الخ فى سياق رد قول الناصر ان كيفية العمل صورته وهيته كتقديم الاحرام ثم القراءة فى الصلاة مثلا وانه سهو ولقد صدق فى الحكم بالسهو فانه مخالف لاصطلاحهم واما البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وعن سببية الزوال للظهور ونحوهما فيرجع للتأويل السابق بان يقال استعمال الخمر المستحيلة خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب قال سم أيضا واما قولنا اعتقاد ان الله واحد واجب فالعلم بثبوت الوجوب للاعتقاد المذكور من الفقه بخلاف العلم بنفس أن الله واحد فى الكلام ويرده ما صرحوا به وذكره عبد الحكيم على الخيالى أيضا أن المراد بالعمل عمل الجوارح وإلا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه مثل قولهم معرفة الله واجبة فيكون دخلا فى الفقه وليس كذلك وقال عبد الحكيم فى موضع اخر ان اكثر المسائل الكلامية متعلقة بنفس الاعتقاد وقد يتعلق بعضها بكيفية مثل معرفة الله واجبة أى الاعتقاد لوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد اه لا يقال عمم الشارح الفعل القلى كالتية قلنا النية أيضا من أفعال الجوارح لتعلقها بالقلب واما الاعتقاد والمعرفة ونحوهما فليس من الافعال القلبية لانها من مقولة الكيف ولو جعلنا أمثال الاعتقادات داخلية فى موضوع الفقه لزم اختلاط مسائله بمسائل الكلام ولا يصح تدبر (قوله ذلك العلم) اشار به إلى ان

للى فعل الولي موضوع علم الفرائض قسمة التركة إذ المبين فيه احوال قسمتها التى هى من افعال الجوارح وكذلك البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وسببية الزوال ونحوها بان يقال استعمال الخمر المستحيل خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب كذا فى عبد الحكيم على الخيالى وغيره وبه يندفع ما قال سم هل المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد فيدخل فيه مثل معرفة الله واجبة أى اعتقاد وجوده وصفاته واجب وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ما تعلق فيه العلم بنفس الاعتقاد كالعلم بان الله واحد أو ما لا يشمله لأنه ليس من الفعل القلى لانه من مقولة الكيف بخلاف النسبة لانها فعل بعض الجوارح وهو القلب جرى المصنف على الاول قال لانه يطلق عليه الفعل لغة وعبد الحكيم فى حاشية الخيالى على الثانى وقول السيد فى شرح المواقيف موضوع الكلام المألوم من حيث

يثبت له عقائد دينية يؤيد الاول بل صريح فيه نعم اعتقاد الوجوب مسئلة كلامية والحاصل انه من حيث أنه حكم لإنشائى تعلق به الخطاب من الفقه ونحن مقلدون فيه ولو كان من الكلام لكان من محل الخلاف ومن حيث انه يثبت له الاعتقاد من الكلام وقد تقرر أن الموضوع للعقلين قد يكون واحدا والاختلاف بالحيثية فليتأمل (قوله أى ادراكه) أى من حيث الوقوع (قوله ثم ان كون الخ) قد عرفت ما فيه (قوله قضيته الخ) هو كذلك كما يفيد قول الشارح كتصور الانسان والياض وان كان معناه ينصرف

للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال الشارح فيما سأتى وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً فلا منافاة بين الموضوعين ثم بانصرافه إلى التصديق يخرج التصور للأحكام فلا يكون التعريف خالياً عما يخرج تصورها فتدبر لتعرف ما في باقى كلامه (قوله) إذ لا وجود لها في الخارج بناء على أنها ليست موجودة في ضمن الأفراد بل هي أموراً متزاعية أعملى القول به فالحق أنها موجودة في الخارج والحق الأول (٦٠) كما صرح به عبد الحكيم في حاشية القطب وحقق الثانى فيها أيضاً بناء على منبأه

لأحكام يخرج بقيد الأحكام العلم بغيرها من الذوات والصفات كتصور الإنسان والبياض وبقيد الشرعية العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وإن النار محرقة وبقيد العمالية العلم بالأحكام الشرعية العلمية أى الاعتقادية

المكتسب صفة للعلم وليس تقدير النائب الفاعل المحذوف بل هو تفسير للضمير المستتر فهو على تقدير أى (قوله) (لأحكام) متعلق بالأدلة وإشارته إلى أن الإضافة لامية (قوله) (بقيد الأحكام الخ) يخرج به لا بالعلم لشموله فى نفسه للتصور والتصديق كما أشار إليه الشارح بقوله كتصور الإنسان والبياض وإن كان هنا ينصرف للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال الشارح فيما سأتى وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً فهذا صريح فى أن المراد بالعلم هنا التصديق لأن الظن تصديق فلا منافاة بين الكلامين فى الموضوعين ثم بانصرافه إلى التصديق يخرج تصور الأحكام فلا يقال جعل العلم شاملاً للتصور والتصديق يؤدى إلى خلو التعريف عن قيد يخرج لتصور الأحكام (قوله) (من الذوات والصفات) المراد بالذوات ماله وجد فى الخارج كان قائماً بنفسه فيدخل فيه الماهيات وإن كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه لو فرض وجودها فى الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الإنسان وهذا التأويل مبنى على القول بعدم وجود الكلى الطبعى فى الخارج أعملى القول به فلا وقد حررنا ذلك فى حواشى المقولات الكبرى أتم تحرير المراد بالصفات المعانى التى إن وجدت فى الخارج لم تقم بنفسها فتدخل فيه صفات البارى والأفعال والأمور الاعتيادية وقد يشكل ذلك بدخول الحكم حيث تدنى الصفات ويحجب أن جعل جنس التعريف هو العلم به صريح فى أن المراد خروج العلم بمآداه من الصفات على أن العلم بالحكم قد يكون تصوراً أو هو أيضاً خارج (قوله) (العقلية والحسية) المراد بالعقلية ما حكم بها العقل بدون الاستناد للحس وبالحسية خلافاً فالأحكام الوضعية كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة للواضع عقلية وإلى غيره حسية لاستنادها للحس وهو السماع وثبوت الاحراق للنار حسية لاستناد العقل فيه إلى الاحساس باحراق أفرادها فاندفع ما قاله الكمال أنه أغفل التنبيه على خروج الوضعية كثبوت الرفع للفاعل واعتراض الناصر بأن الحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وإن كان الحس يحكم بالجزئى فلو قال وإن هذه نار محرقة لا يجاداه على أنه يصح جعله فى النار للحضور فيكون إشارة إلى نار حاضرة جزئية (قوله) (العلمية أى الاعتقادية الخ) لأن هذا الاعتقاد وإن كان علماً بحكم شرعى هو ثبوت الوحدانية له تعالى لكنه ليس متعلقاً بكيفية العمل بل المقصود منه العلم والاعتقاد ولذلك سميت علمية واعتقادية وللمعشى هنا كلام فى أن اعتقادنا أن الجنة موجودة الآن وأن الله يرى فى الآخرة ونحو ذلك هل هو من الفقه أو الكلام وأطال ذيل الكلام وتردد ثم نقل عن المصنف فى منع الموانع تفصيلاً طويلاً انحط آخر الكلام فيه على أن المسائل الاعتقادية التى طريقها السمع فقط فقهه عنده قال وفى شرح الوالد على المنهاج استظهر أن وجوب اعتقاد ما ثبت من الديانات بالسمع لا يسمى فقهاً قال ولكنى لست أوافق على ذلك وأقول ما نقلته لك سابقاً هو التحقيق فلا يؤقنك هذا التطويل فى تشكيك والشيخ النجارى رحمه الله قال

فتدبر (قوله) بل ولا فى (الذهن) صوابه ولا فى ضمن الأفراد إذ الوجود الذهنى لا نزاع فيه (قول الشارح) كالعلم بأن الله واحد) إخراجاً لهذا القيد يقتضى دخوله فى الشرعية وهو كذلك لأن المراد بالشرعية المأخوذة كما قال الشارح إذ معنى المأخوذ من الشرع هو ما لا يخالف القطعيات بالنسبة إلى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى أنه لا يدرك لولا خطاب الشارع والالزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لأن وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع والالزم الدور لكن يجب أخذها أيضاً منه ليصح للاعتداد إذ كثير ما يعارض الوهم العقلى فيدفعه فى المهلكة كالالهى للفلاسفة بخلاف ما إذا كان مؤيداً بالروحى المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه كذا فى عبد الحكيم على الخيالى والله در

الشارح حيث لاحظ ذلك

لا يدخل

فأفاده بقوله أى المأخوذ من الشرع فتدبر (قوله) (أن متعلقها حصول علم) الأولى أنه أمر الغرض اعتقاده فغنى كونه اعتقادياً أنه أمر يعتقد وأما مقاله ففيه نظر إذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول علم إذ حصول العلم امر خارج عن القضية (قوله) (ولأن كان ذلك علماً) أى من حيث قيام المعلوم بالذهن قياماً ظنياً بناء على أن الفرق بين العلم والمعلوم اختصارى

(قول الشارح علم الله وجبريل والنبي) يفيد أن علم الله داخل قبل ذلك وهو كذلك لأنه علم بالاحكام المأخوذة من أدلة الشرع لانالم نقل ان العالم هو الآخذ بل من تعلق عليه بأحكام اخذت من ذلك وكذلك علم جبريل والنبي لانهم اتعلقا بما أخذ من ذلك أى بما صدق عليه انه مأخوذ أى مستفاد اما بالنسبة لعلم جبريل فهو متعلق الآن بما هو مأخوذ بالفعل لغيره (٦١) واما بالنسبة لعلم النبي صلى الله عليه

وسلم فقد تعلق به بعد أخذ جبريل هذا ما يقتضيه توصيف الاحكام بالشرعية أى المأخوذة فليس المراد أن الآخذ هو العالم ولأنه يدخل علم الله حتى يخرج بقيد الاكتساب وان دخل علم جبريل والنبي لأنه مأخوذ من الأدلة إلا أنه بطريق الضرورة لا بطريق الاكتساب فاحتج بقيد الاكتساب وبهذا ظهر تفسير الشرعية بالمأخوذة من الأدلة ضياع قوله المكتسب نعم من قال العلم الحاصل عن الدليل مشعر بكونه بطريق الاستدلال إذ الحاصل بالضرورة يكون مع الأدلة عنها يستغنى عن قيد الاكتساب فيكون ذكره تصريحاً بما علم التزاماً فلتأمل (قوله) فيحتمل أن يقال الخ) فيه أن الفقه العلم بالجميع بطريق الاستنباط فان قيل التيهو لكل حاصل قلنا لا يمكن التيهو لاستنباط الكل المفيد للظن مع وجود اليقين (قوله) لحذف من الاول) لاحاجة اليه مع اضافة العلم للثلاثة (قوله) من اخذ من المجتهد) قيل اخذ منه ليس بقيد (قوله)

كالعلم بان الله واحد وأنه يرى في الآخرة وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكره وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافي من المقتضى والثاني المثبت بهما ما يأخذه من الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه فعليه مثلاً بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود الثاني ليس من الفقه

لا يدخل الاعتقادات لان التعلق فيها بحصول العلم في القلب لا بكيفية العمل على الاعتقادات في التحقير من قبيل العلوم لا من قبيل الافعال وان اطلقت عليها بناء على متعارف اللغة (قوله) كالعلم بان الله واحد الخ) مثل بمثلين اشارة الى أن المسائل الاعتقادية قسمان مادايه العقل كالمثال الاول وما دليه السمع كالمثال الثاني (قوله) علم الله وجبريل) أى فلا يسمى واحداً منها فقها وذلك لان المتقسم الى الضروري والكسبي هو العلم الحاصل عن اجتهاد بناء على جواز الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم فقال الكمال انه دليل شرعي للحكم يتوصل به الى معرفته بنقل صلى الله عليه وسلم بذلك الاجتهاد أو اخياره عنه وهو صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ وهذا الاعتبار لا يعد فقها بل هو من أدلة الفقه واعتبار حصوله عن دليل شرعي يصح ان يسمى فقها بالاصلاح وتسميته فقها هو الذي اقتضاه كلام البرماوى في شرح ألفيته اه والتحقق أن علمه صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد لا يسمى فقها لانه ليس علماً بجمع الاحكام بل ببعضها وهو المجتهد فيه واستشكل الشهاب خروج علم جبريل والنبي بانه حيث آل الامر الى أن المراد بالعلم التيهو لم يثبت هذا المفهوم بأسره له صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل قال سمع ولا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم ان لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول صلى الله عليه وسلم فالامر ظاهر وان قلنا به لحكمه صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد ان كان خطأ فلا يقر عليه وان كان صواباً ينقلب بواسطة التقرير الى الضروري فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ومن ثم جعل شمس الأئمة اجتهاده صلى الله عليه وسلم بما يشبه الوحي اه واقول لاحاجة الى هذا كله فانا لو حملنا العلم على التيهو فالمراد التيهو الحاصل عن ممارسة الأدلة والقواعد وهذا المعنى مما يختص به المجتهد وأما الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم فهذا المعنى فطري فيه لم يحصل له بطريق الكسب كالمجتهد تأمل (قوله) المكتسب للخلافي) قال الكمال هذا ان قلنا أن الخلافي يستفيد علماً بثبوت الوجوب وانتفائه من مجرد تسلمه من الفقيه وجود المقتضى والثاني اجمالاً وانه يمكنه بمجرد ذلك حفظه عن ابطال الخصم والحق انه لا يستفيد علماً ولا يمكنه حفظ المذكور حتى يتعين المقتضى أو الثاني فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك فان كان أهلاً للاستفادة منه كان قهياً فالصواب أن قيد التفصيلية ليس لاخراج علم الخلافي بل هو تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقوله من أدلتها فانه للبيان إذ لا اكتساب إلا من الدليل والى ذلك يشير صنيع الشارح حيث ذكر الاحتراز بما قبله من القيود وما بعده وسكت عنه وقوله والى ذلك يشير صنيع الشارح أى إلى كون من أدلتها للبيان دون الاحتراز فالضمان في قوله وبعده وعنه ترجع اليه واعلم أن علم الخلافي علم مدون يقارب ما ذكره الاصوليون في باب القياس وفن المناظرة ودلائله كلها من قبيل الجدل إذ الغرض منه حفظ المدعى

علة لقوله المثبت) قيل انه علة للاخذ (قوله) ولا يصح أن يحتج به الخ) أى بأن يجعله حجة في اثبات ما يقول به على خصمه وان كان معارضة بمثل ما قاله خصمه فيترتب عليه الحفظ تدبر (قوله) عن العلم الذي يستفيدة المقلد) فيه انه خارج بقوله المكتسب من أدلتها فالحق أنه للبيان (قول الشارح فعليه مثلاً) الى قوله لوجود المقتضى يعنى أن الكلام في علمه الحاصل من وجود المقتضى لا الحاصل بالتقليد



(قول الشارح وعبروا الخ) اعلم ان عبارة الشارح ههنا تحتل توجيهاً بين أحدهما ما يؤخذ من عبارة العضد ونصها أو رد على حد الفقه ان المراد بالاحكام ان كان هو الجنس الصادق بالبعض لم يطرده دخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لاننا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالماً يمكنه ذلك مع انه ليس بفقهاء اجماعاً وان كان هو الكل لم ينعكس الخرج بعض الفقهاء عنه لثبوت لأدري عن هو فقيه بالاجماع والجواب أنا نختار أن المراد البعض قولكم لا يطرده الخ ممنوع إذ المراد بالدلالة الامارات ولا يعلم شيئاً من الاحكام كذلك إلا المجتهد يجزم بوجود العمل بموجب ظنه وأما المقلد فانما يظن ظناً ولا يقضى ظنه به إلى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعاً وحاصل الجواب على ما قال السعد في حواشيه ان المراد بالعلم في قولنا العلم بالاحكام الخ ما يقابل الظن بمعنى انه يجب عليه الجزم بوجود ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمة وهكذا فالمجتهد هو الذي يقضى به ظنه الحاصل من الامارة إلى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة له إلى العلم فعنى التعريف حيث ان الفقه هو العلم بالاحكام الواجب الجزم بها على عالمها الناشئ ذلك الوجوب من الظن المتعلق بالامارات (٦٢) التي تفيد الظن فان ذلك الظن وسيلة إلى وجوب الجزم عليه قال السعد وهذا تدقيق

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم

وابطال نقيضه الذي هو مدعى الخصم فالخلاف منسوب لعلم الخلاف أي المشتغل به فلا تتوهم من بعض الحواشي ههنا وتبعه غيره من التمثيل بابن القاسم الآخذ عن أشهب وبالمرنى الآخذ عن الشافعي ان الخلافى خاص بمن أخذ الحكم عن نفس المجتهد بل المراد به كل حافظ لقول امامه يريد تأييده ولو في عصرنا وقال زكريا الحق أن من أدلتها التفصيلية خرج به العلم المذكور للمقلد فانه انما يستفيدة عن المجتهد بواسطة دليل اجمالى كما مره وبقى ههنا بحث وهو انه اذا طالع المقلد المسائل مع الدلائل حصل له العلم بالاحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيهاً مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد واجمعوا أيضاً على عدم فتاهة المقلد قال الخيال وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فتاهة المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيين وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافى حصول الاخر فيه اه قال عبد الحكيم معنى أن بين الاجماعين تنافياً لأن الاجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم أن يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيهاً لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فتاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق إلا بان يجعل للفقه معنيين أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيهاً والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى استنباط الاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيهاً (وعبروا عن الفقه الخ) ان قلت هلا ابقاه على معناه لا مكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله في حق المجتهد ومقلده بالقطع بانه يجب على المجتهد ومقلده العمل بما يظنه وان خالف الواقع فاذا ظن حكماً حصل له علم قطعى بان هذا حكم الله في حقه وحق مقلده والدليل وان كان ظنياً إلا أنهم قالوا أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية يختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لأن المجتهد اذا نظر في دليل ظنى

فقرده الشارح وفيه اشارة إلى الجواب عما يقال ان الفقه من باب الظنون فكيف يطلق عليه إلا أنه يشكل بالاحكام المستنبطة من الادلة القطعية من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وان سميت امارات بمعنى انها معارف وعلامات نصها الشارع للاحكام لا موجبات اه فبناء على هذا الاحتمال أعنى ارادة الجنس أراد الشارح دفع الاعتراض الذي دفعه العضد من غير أن يلزم عليه الاعتراض الذي ذكره السعد وحاصل دفعه انه وان كان ظناً إلا أنه قريب من العلم لكونه ظناً المجتهد فخرج المقلد بما

تضمنه لفظ العلم لأن ظنه ليس قرياً من العلم وان أمكنه ذلك إذ لم يبلغ درجة الاجتهاد ثم قال العضد عطفاً على ما مر له أو نختار أن وحصل المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لأدري قلنا ممنوع فلا يضر ثبوت لأدري إذ المراد بالعلم بالجميع التيهن له اه وهذا ما أراد الشارح بقوله وكون المراد الخ فقوله وعبروا الخ دفع للاعتراض بناء على ان المراد الجنس وقوله وكون المراد الخ دفع للاعتراض الوارد بناء على أن المراد الكل فاندفع التنافس بين كلامي الشارح حيث قسر العلم ألا بالظن وثانياً بالتهبي ويشير إلى هذا الحمل قول الشارح في الاول وعبروا دون عبر في الثاني وكون المراد فانه يشير إلى أن الاول مبنى على خلاف ذلك المراد وان حمل هو المصنف على هذا المراد لأنه المتبادر والثاني ما قاله سم ان المراد بالعلم في قوله واطلاق العلم بيان لا إطلاق الفقه على التيهن وقوله وعبروا عن الفقه بيان لأن العلم في التعريف معناه الظن وهذا بيان بحسب الظاهر ثم بينه على الحقيقة بالتهبي وهو توجيه في غاية التكلف ثم انه يرد على التوجيهين معاً ما قاله عبد الحكيم على المواقف من أنه وان صح إطلاق المصلحة على ذلك التيهن لكونه كيفية راسخة لكن إطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على مصلحة الاستحضار كما

وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتي التعبير به عنه في كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم وكون المراد بالاحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من أ كابر الفقهاء

وحصل له ظن الحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكما وجب عليه العمل به قطعا يكون معلوما عنده قطعا اما المقدمة الاولى فلا تفتقد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه رأى المجتهد يجب العمل عليه به قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المنى وأما الثانية فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والجواب أن القطعية ليست حاصلة عن الدليل التفصيل بل الحاصل عنه هو ظن الحكم فالحكم ظني من حيث استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أو صله إلى العلم بثبوته قطعا وهذا أمر خارج عن مفاد الدليل فلا ينافي كون المدلول ظنيا ولذلك قال إمام الحرمين في البرهان فان قلت فمعظم متضمن مسائل الشريعة ظنون فلنا ليست الظنون فقها وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون ولذلك قال المحققون اخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملا لذواتها وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية اخبار الآحاد واجراء الأقيسة (قوله وإن كان الخ) الواو الحال وان زائدة لمجرد الربط أى والحال أنه ظني لظنية أدلته والدليل الظني لا ينتج إلا ظنا فدلالته ظنية سواء كانت مقدماته كلها ظنية أو بعضها لا يقال ان الفقه احكاما قطعية مستفادة من طريق قطعي كاجماع قطعي بلغ المجتهد بطريق التواتر لا نقول بالتزام خروجها عنه على أن بعضهم يقول الأدلة اللفظية لا تفيد إلا ظنا وكذا ما يفرع عليها من إجماع أو قياس وبعضهم جعل امثال هذه الاحكام من الفقه ومشى عليه الشباب عميرة وجعل التعبير بالظن تغليبا الأكثر على الأقل وأما الاحكام الضرورية كوجوب الصلاة مثلا فان المجتهدين استنبطوها وحصلوها على أدلتها التفصيلية فليست في اصولها ضرورة بمعنى انها لم تصل اليهم بلا دليل إلا أنها بعد ذلك لشهرتها التحقت بضروريات الدين ولذلك كفروا جاحدها على أن صاحب المحصول قد اخرجها عن الفقه وقال العلامة التجارى ان العلم باحكام الاركان الخمسة لحصوله من الدين بالضرورة لا بالاستدلال ليس من مسمى الفقه في شيء وهو كلام وجهه والنفس اليه أميل والقول بأن مثل هذه الاحكام استنبطها المجتهدون بعيد فان وجوب امثالها من عهده صلى الله عليه وسلم إلى الآن معلوم لكل أحد فهم من القواطع يقينا (قوله لانه ظن المجتهد) قال الشباب عميرة إشعار بأن علاقة المجاز فيه المجاورة أو الضدية أو المشابهة فهو مجاز مرسل أو استعارة وبحث فيه سم بان التعاريف تصان عن المجاز إلا بقرينة واضحة وأجاب بأن التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك أو هو مجاز مشهور عندهم كما يدل عليه قوله وإطلاق العلم على مثل هذا التيهو شائع عرفا فلا حاجة فيه إلى القرينة اه أقول قد أبعد المرى حيث جعل القرينة ماسيأتى في كتاب الاجتهاد وكيف تكون قرينة المجاز منفصلة عنه مع بعد ما بينهما والله در القائل سهم اصاب وراميه بنى سلم من بالعراق لقد ابعدت مرامك وجعله قول الشارح وإطلاق العلم على مثل هذا التيهو إلى آخره دليلا على أن استعمال العلم في الظن مجاز مشهور عندهم ممنوع بانه فرق بين التيهو الذى هو معنى الملكة المشهور في استعمال لفظ العلم وبين الظن الذى ليس مما يستغل فيه لفظ العلم إلا المناطقة والكلام هنا باصطلاح الاصوليين والعجب منه انه في رد كلام الناصر الاتى اعترف بان الشارح بين اولا ان العلم المفسر به الفقه هو الظن وثانيا ان الفقه في الحقيقة هو التيهو إلى آخر ما ذكره ثم قد يقال أن اعتبار المجاورة ههنا لا يتم كيف وقد قال في التلويح المراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما حالا في الاخر بالجزئية او الحلول او كونهما في محل واحد او كونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك اه ولا ملاسة بين العلم والظن بشيء من هذه الاعتبارات لا يقال

كما صرح به في المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء اه وذلك لانه يلزم على كلا التوجيهين ذلك الاطلاق كما هو ظاهر للتأمل والشارح وإن نقل ذلك عن السعدنى شرح المقاصد لكنه معترض بما سمعت وقوله فلان يعلم النحو الخ لا يفيد لان معناه أن له ملكة النحو وليس فيه إطلاق اسم الفن المدون على تلك الملكة فليتأمل (قوله أغلبي) الحق أن ما علم من الدين ضرورة ليس من الفقه كارتكان الاسلام (قوله فالمراد بالعلم الظن) أى التيهو الخ هذا لا يكاد يلتئم مع قول الشارح وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتي الخ إذا لا دلالة ليست للتيهو وما سيأتي هو قوله الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل ظن بحكم فتأمل

في ست وثلاثين مسألة سئل عنها لا ادرى لانه منتهى للعلم باحكامها بمعاودة النظر واطلاق العلم على مثل هذا التهيء شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يرد ان جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل انه منتهى لذلك وما قيل من ان الاحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعي المعروف بخطاب الله الاتي

الظن والعلم متجاوزان في محل واحد وهو النفس لا نأقول ذلك غير ممكن لانه باليقين يزول الظن وعند وجود الظن يزول اليقين فهما متافيان لا يجتمعان في محل واحد \* ان قيل هما يتعاقبان في المحل فيصدق عليهما بهذا المعنى انهما بمحل واحد \* قلنا المجاورة لا تتحقق الا حيث يكونان معاً في المحل (قوله في ست وثلاثين) هذا هو المشهور وروى عن ابن عبد البر في مقدمة التهيد ان مالكاً سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا ادرى وقد وقع قول لا ادرى لغيره من بقية المجتهدين (قوله بمعاودة النظر) من العود بمعنى الصيرورة كما في قوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام ان عدناناً ماتكم فلا يرد ان يقال ان التعبير بالمعاودة يوم انه قد تقدم له نظر في تلك ونسيه (قوله واطلاق العلم على مثل التهيؤ الخ) اشارة الى جواب ما اعترض به صدر الشريعة في توضيحه على الجواب المذكور بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب لا ضابط له اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولا يليق ان يذكر في الجدل العلم ويراد به تهيو مخصوص لادلالة اللفظ عليه \* وحصل الجواب انا لا نسلم ان لادلالة اللفظ العلم على تهيو مخصوص فقوله لا ضابط له ممنوع فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام وقد اشتهر عرفاً إطلاقه على هذه الملكة افاده السكال ولا يخفى قوة السؤال وقد اعترض الشهاب والناصر الشارح بانه قدم ان المراد بالعلم هاهنا الظن مجازاً وذكره ان المراد به التهيؤ مجازاً فيبين كلاميه تناف وأجاب سم بجواب اثر التكلف عليه ظاهر فلذلك تركناه هذا والاحسن (١) ما افاده عبد الحكيم في حواشي الخيالي ان المعتبر في حق المجتهد هو ان يكون جميع الاحكام الحاصلة له بالفعل حاصلة بطريق الاستدلال قال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تزايد يوماً فيوماً وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك رحمه الله ثبوت لا ادرى في حقه اه واقول يظهر منه ان مثل المزني وسحنون الآخذين عن الأئمة والمخرجين على قواعدهم لا يسمى مجتهد لان جميع المسائل الحاصلة عنده ليست باجتهاده واما بالنسبة للمسائل التي استنبطوها فكذلك لانها مخرجة على قواعد امامه وهذا إنما يظهر في حادثة ليس لامامه فيها نص اماماً خالف فيه امامه فانه يكون مجتهداً فيه وهذا في اصحاب ابي حنيفة رضى الله عنهم كثير ثم رايت في طبقات الشافعية الكبرى للمصنف ما خلاصته قال الرافي في باب الوضوء تفرقات المزني لا تعد من المذهب اذ لم يخرجها على اصل الشافعي ونقل في مسألة خلع الوكيل ان المزني لا يخالف اصول الشافعي وانه ليس كأبي يوسف ومحمد فانهما يخالفان اصول صاحبهما اه وفي النهاية والذي اراه ان يلحق مذهبه في جميع المسائل بالمذهب فانه ما انحاز عن الشافعي في اصل يتعلق الكلام فيه بقاطع واذا لم يفارق

(قول الشارح جمع الحكم الشرعي) فالحكم الشرعي هو المعروف بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فليس الشرعية قيداً على حدته حتى يكون زائداً وهذا رد لما قيل لو كان الاحكام هنا جمع الحكم المعروف بخطاب الله يارم استدراك قيد الشرعية لاشعار الاضافة الى الله بكونه شرعياً وحاصله ان ذلك لو كان المعروف مطلق الحكم فيكون الشرعي قيداً زائداً فيكرر مع ما اشعرت به الاضافة بخلاف ما اذا كان تعريفاً للحكم الشرعي كما نقل عن اصحاب هذا التعريف وهم الاشاعرة

(١) اي في الجواز عما اعترض به صدر الشريعة وحاصله تسليم الاعتراض وكون المراد على جعل ال في الاحكام للاستغراق جميع الاحكام الحاصلة للمجتهد بالفعل بطريق الاستدلال لاجميع ما بني على قواعده وإن لم يحصل له بالفعل بطريق الاستدلال بل باتباعه فافهم اه كاتبه

(قول الشارح بخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة في معرض التقييد كلا منها قيد مستقل (قوله مع انه يلزم عليه حينئذ استدراك الخ) تابع في ذلك سم وقد عرفت ان الشرعية ليس قيد على حدته حتى يكون مستدركا واما العلية فلاخراج ما كان شرعية ولم يتعلق بافعال الجوارح وهو العلم بالاحكام العلية اى الاعتقادية فان الاعتقاد ليس (٥٥) بفعل وافعال المكلفين يعم فيه (قول

الشارح وارآل إلى ما تقدم)

اى في الاحتراز إذ يحتجز

به عما يحتجز بكل منها عنه

على انفراد فان الشرعى

باق على ان معناه الماخوذ

من الشرع والخطاب

معناه ماخوطة به أو

الايجاب ويحوى اطلاق على

الوجوب ونحوه مساحية

او الايجاب نفس الوجوب

والتغاير باعتبار وسياتي

بيانه وبهذا اندفع ما قيل

انه يلزم بناء على ارادة هذا

المعنى ان العلم في تعريف

الفقه تصور إذ الخطاب

ليس بنسبته مع ان الفقه

من قبيل التصديق وحاصل

الدفع ان المراد العلم به من

حيث ثبوته للوضع

ومراد به قوله وان آلى إلى

ما تقدم رد ما قاله صاحب

التلويح بما اطال به في هذا

المقام (قول الشارح

المتعارف) الخ قيده إشارة

إلى ان انتفاء الحكم بهذا

المعنى لا ينفي الحكم مطلقا

اعنى الكلام الاذلى لانه

حكم بغير المعنى المتعارف

اعنى المتعلق التعلق التنجيزى

بعد البعثة فبانتفاء

المتعارف لا يفتنى الآخر

إذ هو قديم فتدبر لتدفع

شكوك الناظرين (قوله

بخلاف الظاهر وإن آل ما تقدم في شرح كونهما قيدين كما لا يخفى (والحكم) المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفى اخرى

الشافعى في أصوله فتخرج بجملة مخرجة على قاعدة امامه وان كان لتخريج مخرج التحاق بالمذهب فاولاه تخريج المزنى لعلوم منصبه وتلقيه اصول الشافعى اه وفي الملل والنحل ان المزنى وغيره من اصحاب الشافعى لا يزيدون على اجتهاده اجتهادا ولكن في كلام الامام ما يقتضى ان المزنى ربما اختار لنفسه وانما جازع المذهب وهذا هو الظاهر اه وقال النووي في مقدمة شرح المذهب الالوجه لاصحاب الشافعى المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله ويستنبطونها من قواعد ويحتدون في بعضها وان لم يأخذوه من أصله اه قال ابن السبكي وقوله ويحتدون في بعضها إلى اخره يوهى ان يعد من المذهب مطلقا وليس كذلك بل القول الفصل فيما اجتهدوا فيه ولم يأخذوه من أصله ان ما نافي قواعد مذهبه لم يعد وما ناسبا عند (قوله بخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة في معرض التقييد كلا منها قيد مستقل لاجزاء قيد قال الكمال وهذا بالنسبة إلى تدقيقات المتأخرين في تعريفاتهم اما على طريقة مشايخ الاصول فجعل الاحكام الشرعية قيدا واحدا لجمع الحكم الشرعى هو الظاهر اه وفي سم كلام طويل تركناه لانه مبنى على ما سلف من التعميم في موضوع العلم مع قلة جدواه وقد علمت ما في ذلك التعميم (قوله وان آل ما تقدم) اى في الاحتراز إذ يحتجز به عما يحتجز بكل منها على انفراد (قوله المتعارف بين الاصوليين) إشارة إلى ان الالعهد الذهنى لتبادر ذهن الاصولى عند سماعه اليه وكذا ذهن طالب الاصول إذ علم على وجه الاجمال انهم يبحثون عن الحكم الشرعى وليست للعهد الذكرى كما يوهى ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف الفقه هو هذا المعنى للزوم استدراك قيد الشرعية إذ الحكم بهذا المعنى لا يكون لا شرعيا ويلزم ايضا ان يكون العلم المعروف به الفقه تصورا للتعلم بمفرد هو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة مع ان الفقه من قبيل التصديق لانه عبارة عن التصديقات المتعلقة بالمسائل ثم في بعض الجواشي هنا كلام في تقسيم الال والتفرقة بين مذهبي النحاة والبيانين فيها هو مع كونه غير محرر كما يعلم بالوقوف على جواشي المطول تطويل بما لا داعى اليه على ان التفرقة بين المذهبيين تساهل فان الخلاف إنما هو جار بين البيانين وليس للنحاة في ذلك مدخل لخروجه عن صناعتهم وإنما يذكرونه في كتبهم تبعا للبيانين لتعلق غرض لفظي به كذكرهم نكات حذف الفاعل في بناء الفعل للمجهول فلا تفعل وآثر التعبير بالمتعارف على التعبير بالمعروف مع اخصرته إشارة إلى اتمية المعرفة لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى (قوله بالاثبات تارة الخ) كقوله الحكم موجود بعد البعثة ولا حكم قبلها وفيه إشارة إلى وجه ذكر تعريف الحكم في المقدمات لانه يتوقف عليه المقصود بالذات وهو البحث عن الدلائل الاجمالية لانه ذكره لكونه ذكر الحكم في تعريف الفقه قبله لاختلاف معنى الحكم ولذلك جعلت الال ليست للعهد الخارجى والباء في قوله بالاثبات للباسة او السببية ولا تناقض كما اشار لذلك الشارح بقوله تارة لان كلا باعتبار لان النفى قبل البعثة والاثبات بعدها أو هما بالنظر لحالين مختلفين كما سيأتى ثم ان توقف المسائل عليه بالواسطة فان اثبات الاصولى له ونفيه ليس من المسائل بل من المبادئ فذكره إنما هو لتوقف بعض

(٩ - عطار - أول) عند البيانين) الخلاف كله واقع بين البيانين لا دخل للنحاة فيه لخروجه عن صناعتهم وإنما يذكرونه

في كتبهم تبعا للبيانين (قوله فانها كناية) المراد بها مقابل الصريح لا الاصطلاحية (قوله فهو المشار به إلى الحقيقة) الإشارة إلى الحقيقة

باللام والفردية جاءت من القرينة فالفرد معهود باعتبار عهد الحقيقة فان ارادته للقرينة ليست لذاته باعتبار انطباقه على الماهية

(قوله وفيما ذكرناه الخ) فيه أنه لم يبين عليه سبب التعارف بخلاف كلام الناصر (قول الشارح أي كلامه النفسي الأزل) اعلم أن الخطاب فسر تارة بتوجيه الكلام إلى الغير وتارة بالكلام الذي علم أنه يفهم أو الذي أفهم والمعنى الأول ليس بمرادها إذ ليس التوجيه هو الحكم فلذا قال الشارح أي كلامه ثم إن الكلام اللفظي ليس حكماً بل دال الحكم كما صرح به السيد السند في حاشية شرح المختصر فلذا قال النفسي وكون الكلام النفسي حكماً مبني على رأي الأشعري ومن تبعه من قدم الخطاب وأزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الأزل أسراً ونهياً وغيرهما ويرد عليه لزوم الأمر بلا ما مور والنهي بلا منهي والأخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وهو سفة تعالى الله وتقدس ويحجب بأن ذلك في الكلام اللفظي دون النفسي وبأن السفة إنما يلزم لو خوطب المعلوم وأمر في عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون المعلوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف (٦٦) توجه عليه حكم في الأزل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال فلا قاله العضد وهو بمعنى قول

### (خطاب الله) أي كلامه النفسي الأزل المسمى في الأزل

المبادئ عليه ويلزم بواسطة ذلك توقف المسائل لأن المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء تأمل (قوله خطاب الله) اعترض بأن الحكم المصطلح هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب بأن الوجوب هو نفس الخطاب الذي هو عبارة عن قول القائل أفعول ولا فرق بينهما بالذات بل بالاعتبار فإن ذلك القول إذا نسب للحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب إلى محل الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهكذا بقية الأحكام ورد بأن الوجوب مترتب على الإيجاب يقال أوجب الفعل فوجب فكيف يكون عينه واجيب بأنه يجوز ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر إذ مرجعه إلى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر ومن هذا القليل قولك ضربت تاديباً مع أنه في الخارج التاديب هو الضرب لأنه من حيث كونه فعلاً مؤلماً اعتبر ضرباً ومن حيث أنه قصد به التاديب تاديب ثم علل بالاعتبار الأول نفسه بالاعتبار الثاني واعتبراته بالاعتبار الثاني مترتب على نفسه بالاعتبار الأول إلا أن السيد في حواشي شرح المختصر حقق أن الوجوب غير الإيجاب وحيثما جاب الواضح أن كلامهم على تقدير مضاف أي أثر الخطاب هذا ولو حمل الخطاب على ما خوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلاً لحيثما جاب الحكم ما حكم به لم يرد شيء من ذلك لكن كلام الشارح لا يناسب الحمد عليه لأنه فسر الخطاب بالكلام الأزل الخ وهو ما وقع به التخطأ وفي سم كلام غير محتاج إليه هنا وأراد أيضاً عدم تناول الحكم على التفسير المذكور ما ثبت بنحو القياس إذ لا خطاب فيه واجيب بأن القياس ونحوه كاشف عن خطابه تعالى ومعرفة له (قوله أي كلامه النفسي) الخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل إلى الكلام المخاطب به وهو ما أراده الشارح والحامل له على ذلك أن المتنوع إلى الأقسام الآتية هو هذا لا المعنى الأصلي لأنه أمر اعتباري وقيد الكلام باللفظي لأن اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد في حواشي المختصر ووصفه بالأزلي بعد وصفه باللفظي من قبيل الوصف باللازم لا ما قاله الشهاب من أنه صفة كاشفة لانهاهي التي تبين حقيقة الموصوف كقولهم الجسم الطويل العريض العميق له فراغ يشغله وما هنا ليس كذلك ثم إن الأزلي قيل هو مرادف القديم وقيل أعم لتخصيص القديم بما لا أول لوجوده كما هو مشهور (قوله في الأزل) قال الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالاً من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية في الأزل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة إذ هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً قال سم لاشبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حالاً من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه

شرح المقاصد المعلوم ليس بما مور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود ما موراً وقول العضد وأما على تقدير وجوده الخ هو معنى قول الشارح فيما سيأتي الأصح تنوع الكلام في الأزل بتزويل المعلوم منزلة أو وجوده يعني أنه يكفي في تنوعه بناء خطابه على تقدير وجوده فينزل لذلك منزلة الموجود فإيتامل مع لطف القرينة ومن كلام العضد هذا يعلم أن الحكم يوجد قبل التعلق التجيزي وهو كذلك وما سيأتي للشارح من انتفاء الحكم بانتفاء قديمته قائمها في الحكم المعارف للأصوليين كما تقدم والحاصل كما سيأتي عن المصنف أن ذوات الأحكام قديمة والمنفي قبل البعثة تعلقاتها وهو

يرجع إلى أن الحكم معنيين فلي تأمل (قوله لا يتصف بالوجود) جواز السيد كون الحكم أمراً اعتبارياً يجعله وصفاً ملحوظاً للامور به فيما مر (قوله فسر بالكلام) يؤخذ من العضد وحاشيته للسعدان الخطاب هنا هو نفس قول الله أفعول أعني القول النفسي بالمعنى المصدرى قال الإمام في المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الأفعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حالاً لا مجرد كونه مقولاً فيه رفعت الحرج عند فعله ولا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً فيه لوفيلته لما قبلك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق بالقوله وليس لتعلق القول من القول صفة ولا حصل للمعلوم صفة ثبوتية وتحقيقة أن هذا القول موجود والفعل معدوم وللقول اعتباران بالنظر للامر الإيجاب فهو صفة للقول الموجود وبالنظر للنامور به أي لتعلقه به وجوب وهو وصف حقيقي لأفعال أيضاً قيامه بموجود بخلاف ما لجعل وصفه للامور به فانه يكون الحكم أمراً اعتبارياً والأول أولى وقدم (قوله وبهذا إيجاب) جواب بالمنع أي يمنع أن المعرف الوجوب



بل ما خوطب به وهذا مبني على ان الكلام ما تكلم به لا القول افعول وقال السعد بناء على ما اختاره العضد الحكم على هذا نفس الخطاب بل بالمعنى المصدرى ودليله القول اللفظي على ما يناسب معنى المفعول واعلم ان التكلم والكلام قديمان لا ترتب بينهما الزمان كما لا ترتب بين الكلمات كذلك حتى على القول بانه انطى كما اختاره العضد بل هو ترتب قديم لا تعقله فسيحان من لا تحيط به العقول (قول الشارح المسمى في الازل خطابا) اخذ الشارح هذا المعنى من قول المصنف خطاب الله دون كلامه (٦٧) وهذا ايضا مذهب الاشعري

خطابا حقيقة على الاصح كما سيأتى (المتعلق بفعل المكلف) اى البالغ العاقل تعلقا معنويا

ملحوظا في الازل أى يطلق عليه الآن هذا اللفظ اطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أى باعتبار تقدم وجوده وعدم اوليته انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف ولو قيل ليس المراد التسمية بالفعل الذى هو مناط الاشكال بل المعنى مقدر تسميته بذلك لم<sup>(١)</sup> واما قول التجارى انه يمكن ان يتعلق الظرف بالمسمى والمسمى بذلك هو الله وليس المراد انه سماه بهذا اللفظ المركب من هذه الحروف الهجائية المخصوصة بل باسم اذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الحروف فمالا ينبغي ان يسطر مثله لان هذه تسمية اصطلاحية للاصوليين ولو اصطلاحوا على تسميته بغير هذا الاسم لساغ لهم كقيمة الالفاظ التى يستعملها ارباب الاصطلاح وليت شعري ماذا يصنع في مقابل هذا القول القائل بان الكلام النفسى لا يسمى في الازل خطابا بل فيما لا يزال تامل (قوله حقيقة) كانه اشارة الى دفع ما يقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود قصان عن المجاز اه واقول يبعده قوله على الاصح فانه اشارة الى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز في ذلك فطريقه النقل عنهم لادعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة الى مختار الشيخ ابى الحسن الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امر او نهيا وغيرهما ولذا قال الشارح كما سيأتى اى في توجيه كونه حقيقة من انه نزل المعدوم منزلة الموجود ومقابل الاصح ما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل ولذلك قال شيخ الاسلام اشار بقوله حقيقة على الاصح الى ان تفسير خطاب الله بكلامه النفسى الازلى مبني على ذلك اما على مقابله فيفسر الخطاب بالكلام الموجه للفهم او الكلام المقصود منه افهام من هو متبني لفهمه اه فان قلت إذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين على ما هو مذهب الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه والجواب ان السفيه إنما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل ابنا له فامر به بطلب العلم حال الوجود واما الجواب بانه مأمور في الازل ان يفعل فيما يزال فلا يدفع الاشكال (قوله اى البالغ العاقل) قال الشهاب كان الاولى التعبير بغيرى بدل اى اه ووجه انه معنى مجازى والمعنى الحقيقى للمكلف المأمور بما فيه كلفة وجوابه انه صار حقيقة عرفية في البالغ العاقل كما يدل عليه استعمال الفقهاء والاصوليين وقد فسر هنا بالبالغ العاقل وفيما يأتى في قوله من حيث انه مكلف بالمأمور بما فيه كلفة لسلامته هنا من نوع تكرار في المعنى إذ من جملة التعلق بالالزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف المأمور بالفعل على صيغة اسم الفاعل المأمور بالفعل على صيغة اسم المفعول وفسره فيما يأتى بالمأمور الخ مراعاة لقيد الحيثية إذ لا تظهر فائدته إلا باعتبار الوصف للبالغ العاقل وهو الزام ما فيه كلفة (قوله تعلقا معنويا) اى صلوحيا بمعنى انه إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعليق قديم بخلاف التنجيزى فانه حادث

(١) قوله لم فيه انه كيف يتم التدبير من الله تعالى محال ومن غيره في الازل لا يتصور إلا أن يحمل التدبير على القدرة التنجيزى القديم لاعلى القرض فتأمل بانصاف اه كاتبه

فالخطاب والحكم عنده قديمان وقدم الحكم مبنى على قدم الخطاب كما قاله العضد وسيأتى أن الحكم هو الخطاب فان سلم ان الخطاب هو الكلام الذى علم انه يفهم ولا يحتاج الى وجود فاهم سلم الحكم اى قدمه والافلا والحاصل ان قدم الخطاب مبنى على تفسيره وتسليم معناه وقدم الحكم مبنى على قدم الخطاب فان منع ذلك المعنى يلزم أمر ونهى بلا فاهم امتنع قدم الخطاب فامتنع قدم الحكم (قوله ولا يخفى ما فيه من البعد والتعسف) كلام الاثمة كالعضد وعبد الحكيم صريح فيما قاله سم فهو الحق واما ما قيل من المسمى له في الازل هو الله فقايد لما علت من بناء التسمية على تفسير الخطاب (قول الشارح حقيقة) اى بتنزيل المعدوم منزلة الموجود قاله الشارح فيما سيأتى أى أنه كاف في الخطاب لما أسلفناه

الجواب عن كونه سفيها فنزل منزلة الموجود في الخطاب لكفايته فيه فالخطاب لا يستدعى وجود المخاطب هكذا ينبغي ان يفهم (قوله اشار به الى دفع الخ) يبعده قوله على الاصح فانه اشارة الى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز فشيء مداره النقل لادعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة الى مختار الشيخ ابى الحسن الاشعري من قدم الخطاب والحكم كما قدمناه (قول الشارح البالغ الخ) اقتصر عليه هنا مراعاة لقوله فيما سيأتى من حيث الخ إذ لو أخذناه معنى الحيثية في الموضوعين للزم التكرار ولم يذكره مع الحيثية فيما سيأتى لانه لا يدخل له في التقيد إذ التقيد بالوصف اللازم للبالغ العاقل

قبل وجوده كما سيأتي وتجزيا بعد وجوده بعد البعثة إذ لا حكم قبلها كما سيأتي

(قوله أي متصفا بالخ) بيان لما أفاده عود الضمير على المكلف (قول الشارح وتجزيا بعد وجوده) أي أن يكون متعلقا متعلقا تجزيا في الحال بعد تقدم تعلقه متعلقا معنويا وليس المراد أن يجتمع التعلقان معا كما يصرح به قوله قبل وبعد فتدبر ثم إن التعلق التجزئي قالوا أنه حادث وقدم عن العضد أن معنى الخطاب الازلي أن يترجه الحكم عليه في الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين وإي تعلق حدث بعد مضي اليومين مع تضمن الأمر الأول للقييد اللهم الآن يكون معناه أنه بعد مضي ذلك صار مأمورا بالفعل بمقتضى مضي الزمن المقيد به فتأمل (قول الشارح بعد البعثة) الأولى أن يرجع لقوله قبل وجوده أيضا ومع ذلك يزداد علما بالبعثة فتدبر (قوله لأن المركب الخ) التركيب فرع الحدوث والتعلق أمر اعتباري لا يوصف بالحدوث كما في حواشي التوضيح (قوله فإن الجارى عليه الخ) قد عرفت أنه قديم تعلق ولم يتعلق وقد تقدم قبل تحقيق ذلك فتنبه

لأنه التعلق بالفعل ولا يحصل الا بعد وجوده مستجما للشروط المذكورة وأما تعلق الخطاب بمعنى الكلام النفسى بذاته تعالى وصفاته فتجزئ قديم (قوله قبل وجوده) وكذا بعده قبل البعثة لما سيأتي أنه لا حكم قبل البعثة وكذا بعد البعثة غير مستكمل بقية شروط التكليف كالعلم بالبعثة وبلوغ الاحكام (قوله إذ لا حكم قبلها) قال الشهاب سيأتي في قول المتن ولا حكم قبل الشرع إلى قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قديم منه وهو التعلق التجزئى وبه يوجه كلامه وأنت خير بان ذلك مبنى على أن التعلقين معا يعتبران في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه الذى أسلفناه وكما يدل عليه أيضا قوله هنا وتجزئ يادون أو تجزئ يا وقال العضد في تسمية الكلام في الازل خطابا بخلاف مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا أنه الكلام الذى علم أنه يفهم فيسمى وإن قلنا أنه الكلام الذى أفهم لم يكن خطابا وبني عليه ن الكلام حكم في الازل أو يصير حكما فيما لا يزال اه فانت تراه صرح بثبوت الحكم على الاول دون التجزئى اه قال سم وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التجزئى في مفهوم الحكم وصريح العضد بخلافه وأقول ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتى ولا حكم قبل الشرع وبجود مخالفة العضد لا تنقدح في ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لها المخالفة في ذلك لانه امر اصطلاحى ولكل احدا ان يصطلح على ما شاء إذ لا مشاحة في الاصطلاح اه ويرد عليه ان كلاما من التعلقين مقيد بقيد لا يمكن اجتماعه به مع قيد الاخر في الخارج إذ لا يمكن اجتماع صفة التجزئى ومقابله معا كما لا يمكن اجتماع قبليّة الوجود مع بعديته بالنظر إلى مكلف واحد حتى يوجد التعلقان في الخارج معا ويكون الخطاب متصفا بالتعلقين معا بان يكون مع كونه متعلقا متعلقا معنويا متعلقا متعلقا تجزئيا أيضا والا قرب في مثله ان معناه انه متصف بالتعلقين بكل تعلق في وقته أي انه بحيث يتعلق قبل الوجود بهذا الوجه وبعده بذلك الوجه وهذا الاتصاف دائمى للخطاب المتعلق بالافعال هذا هو المعنى المتبادر في مثل هذا الكلام لعدم اجتماع الصفتين معاني وقت فيعتبر وجود كل في وقتها التى هي مقيدة به وحيثئذ يشكل ما ذكره الشارح هناك في تعليل عدم الحكم بعدم وجود التجزئى فان اللازم وجود التجزئى في وقته لا دائما وانما اللازم دائما هو ان يكون بحيث إذا جاء وقت التجزئى تجزئ وهذا موجود بلا ريب وكذلك يشكل قوله هنا إذ لا حكم قبلها اللهم الآن يقال ان الشارح اراد أنه يكون متعلقا متعلقا تجزئيا في الحال بعد ان كان متعلقا متعلقا معنويا فيما قبل وان كانت دلالة العبارة عليه قاصرة وان حمل المتن على هذا المعنى غير ظاهر فان قوله متعلق بفعل المكلف مطلق لا يدل على خصوص تعلق فيمكن في صدقه أدنى تعلق فكيف يحمل على هذا التعلق الذى لا يدل عليه اللفظ ولا يذهب اليه الذهن مع انه مخالف لكلام القوم ومخالف لكلام المصنف في منع الموانع فلا اعتذار بانه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح مما لا يقبل على ان قولهم لا مشاحة في الاصطلاح يؤخذ على إطلاقه مع قطع النظر عن عدم صحته اضرة على انه لا يجوز نقل اصطلاحات الفنون المدونة على غير وجهها المسكان الالباس وايهام انه اصطلاح اهله والظاهر انهم ما اصطلاحوا على ذلك الا لاغراض تتعلق به فتغير تلك الاصطلاحات كثيرا يؤدي إلى تفويت تلك الاغراض وترفع الثقة بالنقل عن المصطلح الاول وايضا إذا لم يكن هناك غرض صحيح فهو عبث يحترز عن مثله ثم لا يخفى انا إذا اخذنا في مفهوم الحكم التعلق التجزئى بعد البعثة لزم انتفاء الحكم قبل البعثة بالضرورة وصار قول المصنف ولا حكم قبل الشرع لغوا لعدم الفائدة فكيف ذكره وعدوه مسئلة والمسائل يجب ان تكون نظرية وقد استدلوا عليه بنحو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وتفاوتيه خلاف المعتزلة لغيره ان قوله إذ لا حكم قبلها يدل على اعتبار قوله بعد البعثة في مفهوم الحكم وهذا هو الظاهر فلا قرب ان لا يجعل جزأ من التعريف أصلا وانما هو بيان لوقت التعلق التجزئى بتقدير وذلك بعد

(من حيث انه مكلف) أى ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما سياتى فتناول الفعل القلبي الاعتقادى وغيره والقولى وغيره والكف والمكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه والاكثر من الواحد والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة

(قوله إذا المتعلق هناك الخ)  
قديقال يرفع على الفاعلية  
والمفعول محذوف أى  
الاقسام الثلاثة حذف  
لظهوره (قوله وقديجاب  
الخ) هو لا يجدى فان  
المكلف به هو المقذور  
وهو الفعل الحقيقى وهذا  
على الصحيح كيف نعم  
الشارح جار على مختار  
المصنف فيما مر ولعله  
بناه على انه فعل حقيقة  
(قوله وتقدم الجواب  
عنه) جوابه لا يفيد إذ  
الواحد لا كثرة فيه  
فالصواب ما قدمناه من  
ان من ليست تفضيلية واسم  
التفضيل بمعنى المتجاوز  
فارجع اليه (قوله ملابسة  
الكلى لجزئياته) الاولى  
لاوصاف انواعه لان  
أوجه التعلق التى هى  
الاقتضاء الجازم وغير  
الجازم والتخيير أو صاف  
لانواع الخطاب التى هى  
الايجاب والتخيير ونحوهما  
افاده شيخنا ب ج

البعثة وبه اندفع ما ذكرنا من لزوم لغوية قولهم لاحكم قبل البعثة نال جدا (قوله من حيث انه) بكسر  
الهمزة وهو الاقيس أو فتحها اما على قول الكسائى يجوز اضافة حيث الى المفرد أو بتقدير ان يجعل أن  
ومعدها فى تقدير اسم المتبدأ والخبر محذوف أى ثابت بعد الفتح لئلا غير مسلم (قوله أى ملزم ما فيه كلفة)  
اعترضه الشهاب بان التعبير بذلك يوجب الدور إذ التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة نوع من الحكم  
فادخاله فى تعريف الحكم دور وأجاب سم بان هذا سويلان اخذ فرد من افراد الحكم فى تعريفه لا يوجب  
الدور لانه يمكن تعلقه بدون تعقل مفهوم الحكم كما لا يخفى اه واقول هذه دعوى لا دليل عليها كيف  
والمكلف اسم مشتق مفهومه مركب من الذات والوصف كما هو حال المشتقات وتعقل مفهوم المركب  
متوقف على تعقل كل من جزئيه والتكليف أحد جزئيه فقوله لانه يمكن الخ ممنوع إذ يلزم عليه تعقل  
الذات مجردة عن الوصف فى مفهوم المشتق ولا يقول به احد وار تكاب التجريد فى مثله غل بالتعريف  
(قوله فيتناول) أى التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الآتى والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة إذا المتعلق  
هناك صفة الخطاب اه سم واقول يصح<sup>(١)</sup> رفع الفعل ونصب القلبي وكذا رفع المكلف ونصب الواحد  
ورفع المتعلق ويجعل مفعوله مقدر أى الاقسام الثلاثة تباعدا عن التكرار للفظى مع ظهوره ثم لا يخفى ان  
اسناد التناول الى ضمير التعريف على الاحتمال الاول مجاز اذا تناول الفعل او المكلف او المتعلق (قوله  
الاعتقادى) أى اعتقاد ان الله واحد وهو مبنى على ان الاعتقاد فعل للنفس والتحقيق انه من مقولة  
الكيف فلا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له والجواب بانه يعد فعلا عرفا لا ينفع لانه لا يدفع كونه  
ليس من الفعل الذى الكلام فيه هو الفعل الذى هو مقذور بنفسه للمكلف ولا يتعلق خطاب التكليف  
إلا به نفسه افاده سم وبه يظهر لك ما ردناه به كلامه سابقا فى ادخال مثل اعتقاد ان الله واجب تحت موضوع  
علم الفقه إذ حاول هناك ان الاعتقاد فعل واما ان المكلف به هل هو الفعل بالمعنى المصدرى او الحاصل  
بالمصدر فسيأتى فى المسائل الآتية وقد بسطنا فى حاشية المقولات الصغرى (قوله وغيره) أى غير  
الاعتقادى وهو الفعل القلبي الذى ليس اعتقاديا كالتى والفعل القولى كشكيرة الاحرام وقوله وغيره  
يحتمل ان المراد غير ما ذكر من الفعل القلبي والقولى كغيرهما من الافعال مثل القيام فى الصلاة واداء الزكاة  
او غير القولى وهو اقرب (قوله والكف) أى كف النفس وزجرها الذى هو مدلول النهى فعطفه على  
القولى عطف خاص اق به دفعا لتوهم عدم شمول التعريف له الناشئ عن توهم انه ليس فعلا (قوله  
والمكلف الواحد الخ) لان المكلف اسم جمع يصدق بالقليل والكثير والتعبير به اظهر من التعبير بالمكلفين  
لظهور المراد فى الجنس دون الجمع وفى ادخال الكاف فى قوله كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه  
ادخال لنحو خزنة فى جعل شهادته شهادة اثنين (قوله والاكثر من الواحد) فيه ما مر فى قوله فى  
الكلام على نعمدك عند قوله الاخصر منه سؤالا<sup>(٢)</sup> وجوا ما فلا إعادة (قوله والمتعلق) أى والخطاب  
المتعلق عطف على الفعل أيضا قال سم وسها شيخنا العلامة فى بعض مرات تدريس الشرح فقال

(١) قوله واقول يصح الخ خلاصته ان قول الشارح فتناول الفعل القلبي الخ يحتتمل وجهين الاول نصب  
الفعل والمكلف والمتعلق على كونه مفعول يتناول وما بعده اذ كى نفوت لها والفاعل مستتر يرجع  
للتعريف على المجاز العقلى الوجه الثانى رفع الفعل والمكلف والمتعلق على الفاعلية اسنادا حقيقيا والقلبي  
والواحد وكذا الثلاثة المقدر بعد المتعلق بالنصب على المفعولية اه كاتبه

(٢) قوله سؤالا هو ان الفعل التفضيل المعرف بالالمضاف لا يستعمل بمن وقوله وجوابا هو التاويل بان  
الزائدة او جنسية لان مدخولها فى حكم التكرار كما تقرر او بان من متعلقة باكثر مقدر مدلول عليه بالمدكور

(قوله كون الحيثية مستعملة الخ) لا يخفى ان استعمال اللفظ في كلامه مجاز غير متعارف فحمل التعريف عليه بعد مع خفاء القرينة ويبرده بعد اصرف الحيثية باعتبار التقييد الى بعض وباعتبار التعليل الى اخر فالاقرب ان يقال الحيثية تقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف اصالته وتبعاً اي يتعلق بفعل المكلف اصالته كنفس الالتزام او تبعاً كتوابع الالتزام وتحقيقه ان المراد انه يتعلق بفعل المكلف من جهة ان المكلف ملزم مافيه كلفة اما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما اذا كان التعلق على وجه الاقتضاء وبغيره كما اذا كان لا على وجه الاقتضاء وكون الاول من جهة الالتزام ظاهر وكذا (٧٠) الثاني لان تعلقه به مترتب على الالتزام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة

#### من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخير الآتية لتناول حيثية التكليف

والفعل المتعلق وعلقوه عنه فاحذره وقوله باوجه حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة من قبيل ملابسة الشيء لاوصاف انواعه وليست صلة المتعلق لان متعلق الخطاب بفعل المكلف لا تلك الاوجه ولان معنى تعلق الخطاب بشيء بيان حاله من كونه مطلوباً أو غير هو ما ذكر من الاقتضاء وغيره لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف به (قوله من الاقتضاء) بيان لاوجه والمراد اقتضاء الفعل او الكف فيشمل الاقتضاء الجازم الايجاب والتحريم وغير الجازم ليشمل الندب والكرهه وقوله والآتية صفة لدخولات من اولوجه التعلق والمعنى واحد (قوله لتناول حيثية التكليف) علة لشمول التعريف الخطاب المتعلق باوجه التعلق الثلاث بجعل الحيثية مستعملة في معنيها معا وهما التقييد والتعليل فقول المصنف من حيث انه مكلف معناه ان يكون التعلق على وجه الالتزام وهو معنى التقييد اوبسبب وجود الالتزام ولاجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الاخيرين وهما الاقتضاء غير الجازم والتخير باعتبار معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالتزام كما ذكره الشارح والمراد بتناول حيثية التكليف الثلاثة المذكورة انها تجامعها ولا تخرجها وليس المراد ان دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها ادخال الثلاثة المذكورة للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فلم اندفاع قول الفتنازاني لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل والندب والكرهه موضع تامل لانه مبني على قصر الحيثية على التقييد واندفاع ما اورده شيخنا العلامة من أنه يخرج من التعريف بهذه الحيثية الالتزام نفسه لان ما كان لا لاجل الالتزام لا يتناول الالتزام نفسه وايضا المعهود ان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للدخال كما قاله اه لان مبني ايراده الاول على قصر الحيثية على التعليل ومبني ايراده الثاني على أن المراد بهذه الحيثية الادخال وليس كذلك بل اخراج المنعزل بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره الشارح على ان الحيثية تكون للدخال ايضا كما لا يخفى على من له أدنى إلمام بكلام الأئمة اه ملخصاً من سم ولا يخفى ان استعمال اللفظ في كلامه مجاز غير متعارف فحمل التعريف على مثله بعيد سيما مع خفاء القرينة ثم ان صرف الحيثية التقييدية الى بعض أقسام التعلق والتعليلية الى بعض آخر يرجب بعد آخر في الكلام فهذا هو المراد الذي لا يدفع الايراد وحينئذ فالاقرب ان يقال الحيثية التقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف اصالته وتبعاً ان يتعلق بفعل المكلف اصالته كنفس الالتزام او تبعاً كتوابع الالتزام وبقي ان يقال ان الحيثية بالمعنى الذي تقرر تقتضى شمول التعريف لخطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سبياً للحد مثلاً انه خطاب متعلق بفعل المكاتب وهو الزنا لاجل انه ملزم بمافيه كلفة إذ لا وجود للتكليف لم

الالتزام ان يلزم بالفعل المتعلق به والله در الشارح المحقق حيث أشار إلى هذا المعنى بقوله اولاً اي ملزم مافيه كلفة ولم يقل اي ملزم ذلك الفعل وفي الجواهر ان قوله من حيث انه مكلف قيد في البالغ العاقل اي البالغ العاقل المقيد بانه ملزم مافيه كلفة ولا شك ان فاعل المباح ملزم مافيه كلفة ويشير إلى هذا قول العنصر المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون دون ان يقول من حيث انه فعل مكلفين اه وعبرة العنصر المعنى بعد اعتبار الحيثية المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف قال السعد لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة والندب والكرهه موضع تامل اه ومراد الشارح بما قاله دفع

منه فان عبارة العنصر لا تقييد فيها بان المتعلق به ملزم فان أطلق في قوله مكلفون وقوله فعل مكلف ومن تامل قول العنصر لم يوجد

يتعلق به من حيث انه فعل مكلف وكذا قول شارحنا الاق فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق من علم ان معنى متعلق بفعل المكلف من حيث انه فعل مكلف فتكون الحيثية قيداً في الفعل بان فاعله ملزم مافيه كلفة وهو معنى قول صاحب الجواهر انه قيد في الفاعل تامل (قوله ظهر اعتبارها) اي الذي قال فيه السعد لا يظهر كما تقدم واسقطه المحشى من كلام سم بقي ان الحيثية بالمعنى الذي تقرر تدخل خطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سبياً للحد مثلاً انه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف

(قول الشارح الاترى الخ) جار فيه مع ان غرض الحيثية إخراجها ويجاب بان الطريق (٧١) الذى اثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير

للاخيرين منها كالاول الظاهر فانه لو لا وجود التكليف لم يوجد الاترى إلى انتفائهما قبل البعثة كانتفاء التكليف ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كدلولي الله لا إله الا هو خالق كل شيء. ولقد خلقناكم ويوم يسير الجبال وبما بهد مدلول وما تعملون من قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى

يوجد الاترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع كما سيفصح عنه وقد يجاب بان هذا الطريق الذى أثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير الجازم والتخير للتكليف حاصله الدوران وحمل اعتباره حيث لا مضاعف له وقد أضعفته بالنسبة إلى خطاب الوضع بثبوت خطاب الوضع في حق من اتقى عنه التكليف كما في غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخير إذ لم يثبت في حق من اتقى عنه التكليف أصلا (قوله للاخيرين) أى الاقتضاء غير الجازم والتخير وقوله كالاول الظاهر أى الاقتضاء الجازم فان تناول حيثية التكليف له ظاهر وللآخرين خفي لا الاقتضاء الجازم هو الزام ما فيه كلفة وذلك معنى التكليف وأما الاقتضاء غير الجازم والتخير فلا الزام فيهما في تناول حيثية التكليف لهما خفاء وبینه الشارح بانه لو لا وجود التكليف لم يوجد أى ولولا ثبوت تعلق الزام ما فيه كلفة لم يثبت تعلقهما حتى انه لا بد ان يثبت عند المكلف تعلق الزام ما فيه كلفة قبل ثبوت تعلق الاقتضاء غير الجازم والتخير كما يشير اليه استدلاله بأنهما متغايران قبل البعثة كانتفائه أى وبعد البعثة لا يثبت عند المكلف تعلقهما إلا بعد ان يثبت عنده تعلق إيجاب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله الاترى إلى انتفائهما قبل البعثة الخ) اعترضه الشهاب بان الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضى كون خصوص بعضهما علة في البعض الآخر انتفاء ووجودا وأجاب سم بان الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك الغاية وهو دليل ظني فيدل على علية بعضها البعض الآخر دلالة ظنية وهي كافية في مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلة دون العكس فلما هو ظاهر من أصالة خطاب التكليف وكونه المقتضى بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب المذكور الخ) يمكن أن يكون إشارة إلى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالسنة والاجماع أو القياس إذ لا خطاب وحاصل الدفع ان كلاما ذكر مظهر للحكم لا مثبت له أى انه كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة لأحكام أفاده سم وقد يقال أنه لا إشعار في الكلام برود اعتراض أصلا وإنما الوجه أنه لما فسر الخطاب بما لا يعرف بذاته أعنى الكلام النفس الأزل أشار إلى ما يعرف به من دليله تكميلا للبيان وتوضيحا لل مقام فالأحسن ما قاله النجاشي من أنه جواب عما يقال لا لإطلاع لتأعلى الكلام النفس إثباتا ولا نفيا لا خروجا ولا دخولا لانه صفة قائمة بذاته تعالى فما الطريق إلى ذلك فأجاب بأن الطريق إليه الألفاظ القرآنية والسنية لدلائلها عليه (قوله وخرج بفعل المكلف) لم يخرج بقوله المتعلق لانه ليس للاحتراز لانه صفة لازمة للخطاب إذ خطاب به تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء (قوله بذاته وصفاته) أى الذاتية والفعلية فقوله تعالى الله لا إله الا هو مثال للخطاب المتعلق بذاته وصفاته الذاتية لدلائلها على الذات ووجوبها وقوله تعالى الله خالق كل شيء مثال للبتعلق بصفته الفعلية (قوله وذوات المكلفين والجمادات) بقى عليه ذوات البشر غير المكلفين وبقية الحيوانات وافعالها وصفاتها وصفات المكلفين التي ليست أفعالا واجيب بانه لا يجب في بيان الآخر ارجاع بال عنوان التنصيص على كل ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس في كلامه ما يقتضى الحصر (قوله فانه متعلق بفعل المكلف) قال الناصر

الجازم والتخير للتكليف حاصله الدوران وحمل اعتباره حيث لا مضاعف له وقد أضعفته بالنسبة إلى خطاب الوضع بثبوت خطاب الوضع في حق من اتقى عنه التكليف كما في غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخير إذ لم يثبت في حق من اتقى عنه التكليف أصلا كذا قيل وعندى أنه لا ورود لخطاب الوضع أصلا لانه لم يتعلق بالفعل أى بطله أو تركه بل بكونه كذا الحكم على الوصف بالسيية وهو جعله مناطا لوجود حكم والحكم المتعارف عندهم أى ما اصطلاحوا على تسميته حكما هو الاول دون الثاني كما يصرح به كلام الشارح هنا وعند الكلام على ما ورد به خطاب الوضع وسأبقى له بقية تدبر (قوله كانه إشارة الخ) لا إشعار هنا بسؤال أصلا فالاول انه بيان لما يدل على الحكم تنميا للقاعدة (قوله لا يتعلق به التكليف) الصواب حذفه فانه يخالف ما قاله السعد في التوضيح ان المكلف به حقيقة المعنى المصدرى (قوله والموجود الخ) وهو الحركة (قول الشارح ولا خطاب يتعلق الخ) هذا الصنيع صريح

في أن المصنف لا يسمى خطاب الوضع حكما أصلا ولو تعلق بكون فعل المكلف صحيحا والافراق بينه وبين فعل الصبي في ذلك وسيأتي وصفه بالصحة وكلامه هنا يقتضى أنه لا حكم أصلا يتعلق بفعل الصبي فان الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل



في عرفهم وان تعلق بفعل المكلف والحاصل ان بعض الاصوليين قال لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلاح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف وبعضهم التزمه اى انه حكم كائن الحاجب فزاد في التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي والشارح حمل المصنف على انه ليس بحكم وأخذ ذلك من قول المصنف أولا والحكم خطاب الله فانه يقتضى الحصر ومن قوله فيما سيأتى فوضع حيث يطلق عليه الحكم وحيثئذ فالوضع خارج بقوله المتعلق بالفعل لا بالحيشية كما قيل وهذا لا ينافى ان فعل الصبي كغيره يوصف الصحة ونحوها من الاحكام الوضعية انما ينافى انها احكام ومن هنا تعلم ان معنى قول الشارح فيما يأتى فليس من الحكم المتعارف اى لا يسمى حكما وليس هو بحكم اصلا لانه حكم غير ما اشتهر عندنا وقوله ومن جعله منه اى من المتعارف اى انه حكم ويسمى حكما وهذا الجماعل يجعل التعلق بالفعل اعم من طلبه وطلب تركه وكونه كذا هذا ما في العصد والتوضيح وهو اللائق

ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولى الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في ما له امانة كالزكاة

هذا مبنى على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو أى الخطاب متعلق بمفعولهم ورده سم بان المولى التفاضلى في شرح العقائد في مبحث الاستدلال بالآية على خلق الافعال صرح بعد ذكره أن المعنى على أن ما مصدرية وعلمكم وعلى انها موصولة ومفعولكم بشمول معمولكم على الثانى للافعال قال لا بنا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الایجاد والایقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الایجاد والایقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة يعنى شمول المعمول للافعال قديتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اه أى فكذا الفعل هنا المراد به الحاصل بالمصدر كما صرح به الشيخ خالد في شرحه هنا حيث قال والمراد بالفعل الذى هو متعلق الخطاب الاثر الذى يوجده المكلف به الخارج لا ياقع هذا الاثر لأن الایقاع أمر اعتبارى لا وجود له في الخارج (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ الخ) مراده بهذا نفي الخطاب التكليفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتى من أن الخطاب الوضعي يتعلق بذلك فان قيل قد تعلق الخطاب بفعل غير البالغ العاقل نفيا في قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث الخ وجوابه ان هذا بيان لعدم تعلق الخطاب المتعلق باوجه التعلق عن فعل الصبي والمجنون لا متعلق بفعل على وجه النفى إذ المتعلق بفعلهما على وجه النفى هو لا بفعل الصبي والمجنون كذا ويكون نفيا بمعنى النهى ثم كان الانسب للشارح ان يقول وخرج بالمكلف فعل غيره فلا يتعلق به الخطاب المذكور او لا يتعلق الخطاب المذكور بفعل غير البالغ العاقل لايهام عبارته نفى خطاب الوضع أيضا فيخالف ما سيصرح به في شرح قول المصنف وان ورد سببا وشرطا والخ وقد يقال يوقع هذا الایهام كون الكلام في خطاب التكليف مع ان قوله الاتى ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل يرشد الى ذلك وأما جعل الشباب عميرة المنفى في كلام الشارح كلا من الخطابين فنفا لکلام الشارح الاتى كما اعترف هو ولا دليل له على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل واما ما استدلل به عليه من انه انما يتعلق بكون الشيء دليلا وغيره وان كون الشيء كذا ليس فملا قطعا فلا دليل فيه لان كون الشيء كذا وان يكن فعلا إلا أن الشيء المضاف اليه السكون قد يكون فعلا والخطاب المبين لسكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا إذ لا معنى لتعلقه به إلا طلبه أو الاذن فيه أو بيان حاله كيان كونه سببا وكأن الشيخ توهم أن جعل السكون المضاف الى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالسكون المضاف اليه كادل عليه تغيير الشارح الذى استدلل به وذلك باطل قطعا أفاده سم (قوله وولى الصبي والمجنون الخ) هذا دفع لتوهم تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل في هذه المواضع التى يتوهم فيها ذلك وحاصله ان ما يتوهم تعلقه بفعل الصبي والمجنون انما هو متعلق بفعل وليهما وبقي أنه يرد على نفى خطاب التكليف بما ذكر ما أورده العز بن عبد السلام من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم والجواب ان المراد امر المؤمنين بان يرشدوا القاصرين للاستئذان بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين وفيه أن خطاب الامر للمؤمنين بارشاد القاصرين لذلك خطاب متعلق بالاستئذان لان طلب الارشاد الى شيء خطاب متعلق بذلك الشيء لانه مبين لحاله إلا ان يقال المنفى هو التعلق القصدى والتعلق القصدى في الآية انما هو بالارشاد ومثل هذا كله في نحو خبر مروهم بالصلاة وهم ابنا سبع فالتعلق القصدى انما هو بفعل الاولياء (قوله واداء ما وجب) ان كان وجب بمعنى ثبت تعلق به قوله في ما لهما أو من الوجوب الشرعى فقوله في ما لهما متعلق باستقرار محذوف على أنه حال من ما الواقع على المؤدى

وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها لتزول فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاته ووصومه المثاب عليها ليس هو لأنه مأمور بها كالبالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله ذلك ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل

أى ما وجب أدائه على الولي كإتافي مالهما (قوله وضمان المتلف الخ) معطوف على أداءه وبدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البيمة بضمان ما أتلفته عطف خاص على عام فالضمان بمعنى الغرم والكلام على حذف مضاف أى بضمان بدل المتلف أو معطوف على ما وجب عطف خاص على عام أو على الزكاة التى هى بمعنى القدر المخرج والضمان على هذين بمعنى المضمون به (قوله كما يخاطب) مامصدرية والجار والمجرور صفة لمصدر حذف وأقيمت صفة مقامه أى يخاطب خطابا كخطاب صاحب البيمة الخ وقوله حيث فرط ظرف ليخاطب أو أتلفته (قوله كصلاته ووصومه) هذا عندنا معاشر الشافعية وأما مذهب الإمام مالك فأنما يثاب على الصلاة دون الصوم وفرق بتكرار الصلاة كل يوم فيشق أمرها بخلاف الصوم فإن قلت قولنا معاشر الشافعية أن صلاة الصبي مندوبة مشكل لأن النذب من قبيل خطاب التكليف ولا يتعلق به فلا يصح أن يقال معنى مندوبة مطلوبة على وجه النذب ولأنها مطلوبة من الولي كذلك لأن خطاب الولي بأن يأمر الصبي بذلك على وجه الوجوب وقد يجاب بأن معنى تدبها لها حكم المندوب من حيث إثابة فاعله وعدم إثمه بالترك ولا يخفى قوة الاشكال (قوله المثاب عليها) بالجر نعت للصبي فثائب فاعل المثاب ضمير مستتر يعود على ال الواقعة على الصبي فالصلة جارية على من هى له أو نعت لعبادة فثائب الفاعل ضمير مستتر يعود على الصبي فالنعت سببي والصلة جرت على غير من من هى له ولم يبرز لأن اللبس أو الجار والمجرور فالنعت تحقيق بمعنى التى يترتب الثواب عليها قال الشهاب عميرة والتقييد بقوله المثاب عليها لتقوى الشبهة في توهم تعلق خطاب التكليف بها إذ الصحة وحدها تتحقق باستجماع ما يعتبر في الفعل شرعا وإن لم يتعلق الطلب به كالمباح (قوله ليس هو) أى ما ذكر من صحة عبادة الصبي لأنه مأمور بها كإتافي البالغ أى حتى يقال أمره به انص في تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل واعترضه الشهاب عميرة بأنه مشعر بأن أمر البالغ به أمانة للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل ليعتادها قضيته أن الاعتداء للصحة وفيه نظر أيضا وأجاب عن الثاني بأن الاعتداء غائية باعثة لحمة الشرع على الحكم بالصحة وإلا فاحكام المولى سبحانه وتعالى منزهة عن العلل الباعثة وأجاب بسم عن الاول بأن صحة العبادة متوقفة على الأمر بها في الجملة بدليل أنه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به شرعا ولهذا لو أعاد الظاهر مثلا منفردا بغير خلل في فعلها أو لا كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالأمر بها والضمير في قوله مأمور بهاراجع للعبادة كما يتبادر من قوله بل ليعتادها فلا يتركها فاندفع اعتراض الناصر بأن مقتضى كلامه أن صحة عبادة البالغ مأمور به افتكون الصحة متعلق الأمر ويلزم أن تكون من خطاب التكليف وليس كذلك بل هى من خطاب الوضع لأنه مبنى على جعل الضمير راجعا للصحة تأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب الخ) حاصله أن اللام في المكلف للعموم في اشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الأحوال والازمنة والبقاع وأن امتناع تكليف الغافل وتاليه في الظاهر نفي للتكليف عن هذه الاشخاص من المكلفين وفي التحقيق أى وعند التحقيق لذلك ونحوه يرجع ذلك إلى نفي التكليف عن البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرهما والاختصاص بالنظر الاول راجع للعموم الاشخاص الملزوم وإلى الثاني راجع للعموم الأحوال اللازم إفاده الشهاب عميرة قال بسم وحاصله حمل ال على العموم إلا أنه مخصص بالنسبة إلى الاشخاص أو الأحوال ويرد عليه أن هذا يوجب اختلال التعريف إذ لا يصدق حينئذ إلا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف سوى ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبي ﷺ بالنسبة لخصائصه فالوجه حمل أو في المكلف على الجنس

كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل والمُلجأ والمكره ويرجع ذلك في التحقيق إلى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض أحواله وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف

ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصداً إلى زياده الفائدة وإلا فلا ضرورة إلى بيان ذلك هنا لأنه استفيد من التعريف أن كل خطاب يتعلق بمجنس المكلف فهو حكم وأما أن الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولاً فأمر آخر اه وعلى هذا الوجه يكون معنى قول الشارح ويرجع ذلك إلخ أن ما أفاده هذا النفي من انتفاء التكليف عن بعض الأشخاص البالغين العاقلين يرجع عند تحقيقه وتحريره إلى انتفاء تكليفهم في بعض أحوالهم فيكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقاً بأفعال جميع المكلفين في بعض أحوالهم فالتخصيص في الحقيقة إنما هو في الأحوال قال الناصر ما حاصله أن الحق عندهم أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأوقات وأن قول الشارح ويرجع ذلك إلخ جار على القول بأنه لا يستلزم وهو غير مرضي عند المحققين وردّه ابن قاسم بأن استلزم العموم في الأشخاص للعموم في الأحوال لا ينافي جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم وكأنه ظن أن معنى الاستلزام ههنا أنه إذا عم الحكم في الواقع الأشخاص لزم أن يعم أيضاً في الواقع الأحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس كذلك بل لا معنى له لأن الصفة إذا أفادت العموم في الأشخاص كانت مفيدة له في أحوالها أيضاً وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الأحوال وحدهما كما لا يخفى فعلم أن كلام الشارح غير مناف لما هو الحق هذا وإن أراد الشيخ أن أُل ههنا محمولة على العموم ورد عليه أيضاً ما ورد عن الشهاب تأمل قال العلامة التجارية ويحمل كلام الشارح وجهاً آخر (١) وهو أن يكون جواب إيراد تقريره أن اللام في المكلف للاستغراق والشمول فلا يدخل في الحد شيء من أفراد المحدود إذ لا يتعلق شيء بفعل مكلف فيفيد عكس التعريف (٢) فاجاب بجوابين الأول بناء على الظاهر وهو أن اللام للجنس الصادق بالقليل والكثير لا للاستغراق فلا يفسد عكس التعريف والثاني على التحقيق وهو أنا لا نسلم فساد عكس التعريف على تقدير كون اللام للاستغراق لأن ما ذكر يرجع إلى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض أحواله على منوال ماسبق (٣) في الجواب عن الوجه الأول اه (قوله كما يعلم مما سيأتي) قال الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب الإباحة والندب والكرهه ويحاج بان فيه تغليباً أو اكتفاء أو يدعي أنه حيث أطلق التكليف في كلامهم يريدون به قسم الوضع بأنواعه مجازاً أو حقيقة عرفية اه وقد يحاج أيضاً بأنه إذا علم كون الغفلة وما ذكره معها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب بعلم كونها موانع أيضاً من بقيتها لظهور أن مانعيتها ليس إلا لعدم التأهل معها للخطاب تأمل (قوله كما مشى عليه المصنف) أي حيث أخرجه بقوله من حيث أنه مكلف وفيه نظر ظاهر لأن ما تقدم من حمل الحيثية على معنيها التقييد

(قوله فالوجه حمل إلخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح ويرجع إلخ أن ما أفاده هذا النفي من انتفاء التكليف عن بعض الأشخاص البالغين يرجع عند تحقيقه إلى انتفاء تكليفهم في بعض أحوالهم فيكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقاً بجميع أفعال المكلفين في بعض أحوالهم

(١) قوله وجهاً آخر أي غير الوجه الأول الذي حمله عليه سم من أن المقصود منه بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه أي بيان الواقع من حمل إل في المكلف على الجنس ودفع ما قد يتوهم إلخ أي من حملها فيه على الاستغراق وقوله وهو أن يكون جواب إيراد إلخ أي وذلك الوجه الآخر هو أن يكون كلام الشارح المقصود منه جواب إيراد تقريره إلخ لا بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه كاتبه عني الله عنه

(٢) قوله عكس التعريف يعني كل ما صدق المحدود صدق الحد أي كل ما صدق الحكم صدق صدق أنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف إلخ اه كاتبه

(٣) قوله على منوال ماسبق إلخ أي من أنه يكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقاً بأفعال جميع المكلفين في بعض أحوالهم فالتخصيص في الحقيقة إنما هو في الأحوال اه كاتبه

(قول الشارح ومن جعله منه الخ) أى معنى فإبانه غير الحكم التكليفي كما يرشد إليه رجوع ضمير (٧٥) جعله للحكم الوضعي الذي ليس من

المتعارف عند المصنف  
والحاصل ان بعضهم قال  
ان ما تسمونه حكما وضعيا  
ليس حكما عندنا ولئن سلمناه  
فهو داخل في التكليفي  
ومنع ذلك بان خطاب  
الوضع معناه جعل الشيء  
سيما مثلا وخطاب التكليف  
معناه ايجاب الشيء مثلا  
فالحكم الوضعي هو سببية  
الزنا للحد مثلا والحكم  
لتكليفي هو وجوب الحد  
فهما مفهومان متغايران  
احدهما فيه اقتضاء والثاني  
لاقتضاء فيه اصلا فكيف  
يكون أحدهما الآخر  
قال السيد فالخطاب الذي  
تعلق بالحد يصدق عليه  
انه خطاب متعلق بفعل  
مكلف بالاقتضاء بخلاف  
الخطاب الذي تعلق بسببية  
الزنا فانه لاقتضاء فيه اصلا  
نظرا إلى ما تعلق به نعم  
قارنه خطاب فيه اقتضاء  
وبذلك لا يندرج في الحد  
كما لا يخفى فلا بد من الزيادة  
فتدبر حتى يندفع مافي  
الحواشي (قول الشارح  
ما متعلقه غير فعل المكلف)  
بان لا يكون فعل المكلف  
هو السبب او الشرط إلى  
آخر أحكام الوضع  
والمراد انه لا يقتضيه  
تناولا قريبا ثم ان الصحة  
والبطلان ليسا معا عارض  
به الشارح بأن كان وصفا  
لعادة الصبي لانهما عند ابن الحاجب ليسا من الاحكام الشرعية

ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء او التخيير او الوضع لكنه لا يشمل من الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظاهر

والتعليل يدخل خطاب الوضع بالطريق الذي أدخل به الشارح الاقتضاء الغير الجازم والتخيير وهو انه لو لا وجود التكليف لم يوجد الوضع الا ترى إلى اتفائه قبل البعثة كاتفائه التكليف اللهم إلا ان يقال الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف في الجملة فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير الجازم إذ لم يثبتا بدون التكليف في حق احد (قوله ومن جعله منه) أى من الحكم المتعارف زاد او الوضع فانه يقول الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فاذا ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ومن لم يجعله منه يمنع كون الخطاب الوضعي حكما فكيف يجب ذكره في تعريف الحكم بل كيف يصح وقد يقال من جعله منه لا يحتاج إلى زيادة او الوضع لدخوله في الحد إذا المراد من الاقتضاء والتخيير الاعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني أى من جعله منه لا يحتاج إلى زيادة او الوضع لدخوله في الحد إذا المراد من الاقتضاء والتخيير الاعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني لأنه يرجع إلى الاقتضاء والتخيير إذ جعل الزنا سببا للحد مثلا يرجع إلى ايجاب الحد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا للصحة البيع يرجع إلى تجوز الاتقاع بالمبيع عندها وتحريره عند عدمها وقس فهو داخل في التعريف بدون هذه الزيادة فلا يتم ما اشار إليه بقوله يدخله من ان قيد الاقتضاء والتخيير يخرج اه والاعتراض الثاني ذكره شيخ الاسلام كما نقلنا عبارته قال سم وكلا الامرين مدفوع أما الاول فلان قول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير واحد فالتعريفان حيثئذ متساويان في أداء المراد ولا يضر اختلاف اللفظ فم كلام الشارح وأما الثاني فلان الشارح لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية امر واقع وهو ان من جعله منه زاد ما ذكر قاصدا بزيادته الادخال وهذا كلام صحيح وأما ان الادخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة او لا فامر اخر ولو سلم فالمراد ما يدخله ادخالا ظاهرا من غير تكلف لا يلبق بالحدود فلا يتأني دخوله لا على هذا الوجه فان قيل بعض من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة فيشكل قوله من جعله منه زاد الخ من لازمه صيغ العموم والحكم على كل فرد منه قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراده لا على كل فرد منه وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على انه لا مانع من جعل من نكرة موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم اه ما خصا ويرد عليه ان كلمة من للعموم الافرادى لا للعموم المجموعى وقد قالوا ان مدلول العموم موجبة كاية والحكم فيها إنما هو على الافراد دون المجموع ويرد على الثاني ان المعنى جميع من جعله منه زادوا الخ وهو في عدم الصحة مثل الاول فلا فائدة في التزامه (قوله لكنه لا يشمل الخ) اعتراض على التعريف المذكور للخطاب الشامل للخطاب التكليف وخطاب الوضع بانه غير جامع وقد اورد التفاتاني هذا الاعتراض في التلويح واجاب عنه بان المراد بالتعلق الوضعي اعم من ان يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا لشيء أو يجعل شيئا سببا أو شرطا مثلا له والشارح رحمه الله لم يرتض هذا الجواب لأمور ثلاثة الاول ان هذا الجواب مع ما فيه من مزيد التكلف لان الخطاب الضمني بسكون الزوال سببا للظاهر مثلا إنما يتعلق أولا وبالذات بالزوال فانه إنما يبين حاله وهو كونه سببا لوجوب الظاهر وان تكلفنا بجعله متعلقا بالوجوب من حيث انه يبين حاله في الجملة

## واستعمل المصنف كغيره ثم للحكاية المجازى

وهو كون الزوال سبباً له فالجواب ليس فعل المكلف وإنما فعله نفس الظاهر فيحتاج الى دعوى تعلقه به  
 فقوله الشارح لا يشمل أى بحسب الظاهر المتبادر الخالى عن التكلف الذى لا يلىق بالحدود والابترقة ابن  
 الحاجب بدون ضرورة داعية الى ارتكابه الثانى انما اذا اعتمدنا على هذا التكلف نقول ان الخطاب الوارد  
 يكون الزوال سبباً لوجوب الظاهر كما انه تعلق بفعل المكلف الذى هو الظاهر على ما قرناه من التكلف  
 تعلق بفعله الذى هو نفس الزوال على وجه خال عن التكلف حيث بين انه سبب للوجوب وكل من  
 التعلقين حكم وضعى متميز عن الآخر مقصود ان لم يكن الثانى هو المقصود والتعريف المذكور مع  
 الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثانى قطعاً وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل  
 من خطاب الوضع ما متعلقه من غير فعل المكلف كالزوال سبباً لوجوب الظاهر أى لا يشمل هذا الوضع  
 الخاص الذى هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل تعلقاً خالياً عن التكلف بان يلاحظ تعلقه به ابتداء  
 وعدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لان حاصله بيان متعلق آخر الخطاب ومعلوم ان الاعتراض  
 بخروج الخطاب باعتبار احد متعلقيه لا سيما مع كون تعلقه به ظاهراً لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه  
 الاخر لا سيما مع كون تعلقه به فيه تكلف ولا يندفع فى اعتبار كل من التعلقين وكون الخطاب باعتبار كل  
 بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والالزام امتناع تعدد الحكم مطلقاً لان الخطاب الذى  
 هو الكلام النفسى صفة واحدة لا تعدد فيه الا باعتبار تعلقاته لا يقال شرط متعلق الوضع ان يكون فعلاً  
 فغيره وان وقع متعلق فى الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لانا نقول هذا باطل لتصريح  
 الأئمة بخلافه حتى ان الحاجب نفسه الثالث ان الاعتراض ليس هو بما ليس فعلاً فقط بل بفعل غير  
 المكلف ايضا لان قوله ما متعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلاً اصلاً كالزوال ولما هو فعل غير  
 المكلف كالصبي والمجنون مع ان الخطاب المتعلق من خطاب الوضع ولا يشمل التعريف مع الزيادة  
 المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمل بناء على ان المراد جنس المكلف اعنى الانسان لانا  
 نقول لا اعتبار لمثل هذا فى غير التعريف لعدم انقضاءه من اللفظ فكيف فى التعريف على انه يبقى ما متعلقه  
 فعل الهيمة ولا يصح أن يراد بجنس المكلف مطلق الحيوان اذ لا يقدم على ذلك عاقل اه ملخصاً من سم  
 واقول ما ادعاه من التكلف فى جواب التفاتى مدفوع بانه بيان لكيفية تعلق خطاب الوضع ما تكلفه فى  
 ايراداته المبنية على هذا القصر (قوله واستعمل السين) السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكيدي أى أعمل بمعنى  
 اطلق وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف واما هو على حذف مضاف أى كاستعمال غيره او حال من المضاف  
 قاله الناصر ويرد عليه ان معنى الاستعمال طلب العمل كالاستخراج والاستغفار طلب الخروج والمغفرة  
 فاذا لم يعتبر معنى الطلب يبقى معنى لا الاعمال كما ذكره وحيث لا يظهر للكلام كبير معنى فالوجه ان المراد  
 طلب مجازى أى جعل عاملاً فى المكان مفيداً له كأنه يطلب منه العمل والافادة على انه لا معنى للتأكيدها  
 نعم السين الداخلة على المضارع فى نحو حديث ستفترق أمتى ثلاثاً وسبعين فرقة الحديث قالوا انها للتأكيدي  
 وينوبان هذا الافتراق واقع البتة فالتأكيدي فيه ظاهر دون ما هنا تأمل (قوله للكان المجازى) عدى  
 استعمال باللام اما لتضمنه معنى استعاره أى بمعنى فى ثم أن علامه هذا المجاز المشابهة فان المعنى محل تردد  
 الفكر وجولاته كالمكان والقرينة استحالة كون المعنى مكاناً كذا قرر سم ومن اعتبر المشابهة فى أن كلا  
 ينبنى عليه شئ لان كون الحكم خطاب الله ينبنى عليه قولنا لا حكم إلا لله كما أن المكان الحسى ينبنى  
 عليه فقد أصاب المحز لان الغرض ترتب قول المصنف لا حكم إلا لله على التعريف السابق فهو متفرع عليه  
 ثم لا بد من تجاوز آخر لان ثم للكان البعيد وقد استعمل هنا فى القريب بعلاقة الضدية وقد أفصح عن هذا

بل من العقلية اذ هما  
 الموافقة والمخالفة كما فى  
 مختصره ( قوله بمعنى  
 أطلق ) قيل وعلى هذا فلام  
 للكان بمعنى على وفيه انه  
 لا يلزم من كونه بمعنى أطلق  
 ان يتعدى تعديته ثم انه  
 بناء على الزيادة فالباء فى  
 معنى العمل لا الاعمال  
 فالاولى انهما للطلب  
 والعمل معنى مجازى هو  
 افادة معنى المكان



كثيرا ويبين في كل محل بما يناسبه كما سيأتي فقوله هنا (ومن ثم) أي من هنا وهو أن الحكم خطاب الله أي من أجل ذلك نقول

(قوله فجاز استعارة)  
أي تبعية كما هو معروف  
في أسماء الإشارة (قوله  
بجامع ان كلالخ) الأولى  
بجامع ان كلا ينبنى عليه  
شيء لان الحكم خطاب  
انما ينبنى عليه قولنا لاحكم  
إلا الله كما ان المكان الحصى  
ينبنى عليه عليه لان الغرض  
ترتب قول المصنف لاحكم  
إلا الله على التعريف السابق  
فهو متفرع عليه (قوله  
فجاز مرسل) علاقته  
الضدية (قوله من قوله  
المقصود الخ) ومن قوله  
تعرف من الابتدائية بان  
يحسن في مقابلتها إلى وما يفيد  
فائدتها نحو أعوذ بالله من  
الشیطان لان المعنى افرأ إليه  
فالباء افادت معنى الانتهاء  
ولا يخفى ان المقابلة هنا  
بذلك لا تظهر بدون تكليف  
فضلا عن الحسن بخلاف  
التعليل (قول الشارح  
نقول)

المجاز قوله من هنا ولا ينافيه قوله بعد ذلك أي من أجل ذلك المشار به للبعد بحمله على التجوز باعتبار ان المعنى غير محسوس فكانه بعيد أو باعتبار انقضاء اللفظ الدال عليه بمجرد النطق به فظهر أنه لا تنافي بين لفظة من هنا ومن أجل ذلك (قوله ويبين في كل محل بما يناسبه) قال الشهاب عميرة إشارة إلى ان ثم لا دلالة لها على ازيد من مشاربها اليه لو حظ فيه كبرته مكانا وام بيان ذاته بقرينة خارجية يختلف باختلافها (قوله فقوله هنا ومن ثم الخ) القول بمعنى القول مبتدأ وهما متعلق به ومن ثم عطف بيان على القول بمعنى القول وقوله أي من هنا جعله الناصر خبرا عن القول باقامته أي مقام قولنا معناه وأثر التكليف عليه ظاهر اذ ارادة معناه من لفظة أي بعيد جدا فالاحسن أن يجعل الخبر محذوف تقديره يقال في بيان معناه أي ومن هنا أي هذا اللفظ (قوله أي من أجل ذلك نقول) يدل على أن الجار والمجرور متعلق بقول مقدار وجمله لاحكم إلا الله مفعوله ولك أن تجعل لاحكم إلا الله مبتدأ خبره الجار والمجرور أي قضية لاحكم إلا الله ناشئة من ذلك والحامل على تقدير القول ان المعلن لا يكون إلا فعلا ولا حكم إلا الله ليس كذلك ثم يراد على هذا التقدير أنه لا يلزم من كون الحكم في الواقع خطاب الله أن نقول هذا القول والجواب أن المراد بالقول الاعتقاد أي من أجل اعتقاد ان الحكم خطاب الله نعتقد أنه لاحكم إلا الله وجعل الشارح من تعليلية لا ابتدائية مع أنه المناسب للكان الذي هو المعنى الحقيقي لثم لتختلف ضابط الابتدائية فيه فان الرضى يقول انه يعتبر ان يكون الفعل المتعدي بمن الابتدائية شيئا ممتدا كالسير ويكون المجرور بها الشيء المبتدأ منه ذلك الفعل ان يكون الفعل المتعدي بها أصلا للشيء الممتد نحو خرجت من الدار فان الخروج ليس شيئا ممتدا إذ هو الانفصال ولو باقل من خطورة وتعرف بان يحسن في مقابلتها إلى او ما يفيد فائدتها نحو أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى أعوذ بالله التعجيء اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء اه ثم ان المراد بقوله لاحكم إلا الله هو الاعتقاد لا التلفظ لانه لا معنى له والاعتقاد ليس امرامتمدا ولا يظهر كونه أصلا لأمريتمدا لا بتكلف كما لا يظهر أصل مقابلة من هنا إلى او ما يفيد فائدتها فضلا عن حسن موقعها لا بتكلف ايضا بخلاف معنى التعليل فانه ظاهر لا تكلف فيه فاندفع ما قاله الناصر ان التعليل غير متعين لصحة الابتدائية بل هو اظهر للنسبة المتقدمة ه قال الكمال ومقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بانه خطاب الله ان نقول لاحكم إلا الله فلا حكم عندنا للعقل يحسن او قبح بالمعنى الذي هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك انا اذا اخذنا الخطاب جنسا يتناول المخلوق وغيره وباضافته إلى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم إلا خطابه وهذا معنى قولنا لاحكم إلا الله تعالى وعبرة الشارح غير وافية بايضاح هذا المحل اه ومراده ان مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بما ذكر انا نقول الخ فتوجه كلام المصنف بالحمل على العلم أي ظهر من ذلك التعريف وعلم هذا القول السابق للحكم التكليفي لا المطلق الحكم كما تقدم ومعلوم أن كون الحكم مخصوص هو خطاب الله لا يتفرع عليه اعتقاد ان لاحكم على الاطلاق إلا الله كما افادته لا التي هي نص في نفي الجنس إذ لا يلزم من الاختصاص بالاختصاص الاختصاص بالاعم حتى يتفرع على الاول اعتقاد الثاني واجاب بانه ليس المقصود بقول المصنف لاحكم إلا الله نفي جنس مطلق الحكم بل نفي جنس الحكم التكليفي بقرينة السياق او يقال لا قائل بالفرق بين الحكيم فاذا اختص به تعالى هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به اه ويرد على الجواب الاول انه قد يشكل عليه النفي بلا التي هي نص في نفي الجنس إلا ان يقال هي لنفي جنس ما فيه الكلام من الحكم وهو الحكم التكليفي ثم بعد هذا يقال أن السؤال ساقط من أصله بعد أن عرفت تاويل الكمال كلام المصنف (قوله فلا حكم للعقل) المناسب لعموم النفي في قوله لاحكم إلا الله

أى نعتد أى من أجل أن الحكم خطاب الله المفيد أنه لا مثبت له إلا الله دون شئ آخر وأنه لا يدرك إلا بسبب ورود الخطاب به نعتد أنه لا حكم إلا لله أى الحكم الكائن بعد التعلقين المتقدم اعتبارهما فى الحكم فلا يثبت غيرهما ولا يدرك العقل بدون خطابه فلا شاعرة خالفوا المعتزلة فى أمرين الأول أن المثبت للحكم هو الخطاب بدون ذات الشئ أو صفته والثانى أن العقل لا يدرك بدون حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قوله فيه أن يقال الخ) هذا مبنى على ما زعموا من أن المصنف يقول بأن متعلق خطاب الوضع حكم وأنه يسمى حكماً وقد عرفت حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قول الشارح فلا حكم للعقل بشئ الخ) قال عبد الحكيم فى حاشية المقدمات ذكر بعض الأفاضل أنه ليس المراد بكون الحسن عقلياً عند المعتزلة أنه يدرك العقل لا من قبل الشرع وإنما صح تقسيمه إلى الثلاثة عندهم أى الواجب والمندوب والمباح بل المراد بالعقل مقابل الشرعى أعنى ما كان ثابتاً فى نفسه مع قطع النظر عن أمر الشارع ونفيه ولعل تفسيره العقلى بما ثبت فى نفسه لعلاقة أن العقل لا يدرك إلا الأمور الثابتة وحينئذ يكون معنى ما ثبت فى نفسه مع قطع النظر عن الأمر والنهى على وفق قول صاحب التوضيح الحسن والقبح عند أهل السنة من موجبات الأمر والنهى بمعنى أنه ثبت بالأمر والنهى أنه كونه عقلياً أنه أمر ثابت فى نفسه أى بقطع النظر عن أمر الشارع ونفيه بأن يكون ثابتاً بمجته ذاتية أو عرضية والعقل يدرك تلك الجهة فيدركها برأسه إدراكاً لها وإن كان برأسه إدراكاً له من تلك الجهة يدركها من جهة الشارع بناء على أن أحكامه بعة للمصلحة والمفسدة فظهر بهذا أن ذلك المدرك له اعتباران فمن جهة إدراكه من علته الحكم به عقلياً ومن جهة تعلق خطاب الشرع به الحكم به شرعياً فمعنى نفي حكم العقل بالحسن والقبح نفي إدراكه حسناً وقبحاً ثابتين بقطع النظر عن حكم الشرع بأن يكون المثبت لهما بهذا الاعتبار هو الجهة الذاتية أو العرضية التى يتبعها حكم الشرع وحينئذ فلا شبهة فى استقامة تفرع عدم حكم العقل (٧٨) بهذا المعنى على أن الحكم خطاب الله بذلك المعنى المتقدم إذ المنفى هنا هو الأمران

#### (لا حكم إلا لله) فلا حكم للعقل

تعريف الحكم بأنه خطاب الله أصل لهذا القول بل الأمر بالعكس كيف وصحة ذلك التعريف متوقفة على ثبوت هذا القصر حتى لو ثبت حكم لغير الله لم يصح التعريف بكون الحكم خطاب الله تعالى والمحشى فهم أن إنكار الكمال من جهة التصور بأن التصور المستفاد بالتعريف لا يصلح أن يكون مبدأ للحكم فقال ليس العلة التعريف الذى هو التصور بل التصديق الضمنى الذى يلزم من التعريف ويرد عليه أن قولنا لا حكم لغير الله بما يتوقف عليه معرفة أن الحكم خطاب الله تصور أو تصديقاً فإن من جوز الحكم لغير الله لا يقول بأن الحكم خطاب الله وذلك لأن كون الحكم خطاب الله مشتمل على أنه خطاب وأنه مخصوص بالله فمعرفة متوقفة على معرفة الاختصاص الذى هو معنى لا حكم إلا لله فكيف يجعل أصلاً للاختصاص بل الاختصاص أصل له ثم اعترض المحشى كلام المصنف بأن الذى تضمنه التعريف السابق أن الحكم التكليفي هو خطاب الله لا مطلق الحكم الشامل للتكليفى والوضعي لأن التعريف

المثبتان هناك اللذان خالف فيهما الأشاعرة المعتزلة فليتلأمل ثم اعلم أنه لا بد لك أن تطلع على حقيقة الحال ليزول عنك الاشكال فتقول قال السيد فى حاشية العضد اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على أن الأفعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة

لا

إلى أن الأفعال فى ذاتها مع قطع النظر عن

أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسره بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح ثم هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه (١) فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب وإلا فإن استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم فهو الإباحة وهذه الأمور أعنى الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال فى ذاتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضاً لا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى الخالق أيضاً ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً ووصفوا الأفعال بالحسن والقبح بالنسبة إليه وذهبوا إلى أن أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة لها بما فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران ثابتان بأنفسهما لا بسبب الأمر والنهى بل هما كاشفان عنهما وإذا قاسوا الأفعال إلى المكلفين زادوا فى تعريف القبح استحقاق العقاب أجلاً وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما فى تعريف الحسن وذهبوا للأشاعرة إلى أن الأفعال

(١) قوله والحسن تتفاوت مراتبه الخ قال الأبهري عند الأقسام الأربعة الباقية حسناً ويمدح على فعل المندوب ولا يذم على فعل المكروه ويمدح على ترك المكروه ولا يذم على ترك المندوب ولم يجعل المندوب والمكروه باعتبار النزل من الوجوب والحرمة فى مرتبة واحدة لا يمدح تارك المكروه كما لا يذم تارك المندوب ويذم على المكروه كما يمدح على المندوب وإنما هو من حيث أن الإنسان لشرفه يستحق غاية الاعتناء بشأنه والاهتمام بحاله والتوسعة فى أحواله وعدم التضيق عليه اه

لاحسن لها ولا قبح بهذا المعنى بل قبحها كونها منبها عن شرعها وحسنها بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية لا انقلب الحسن قبحا وعكسه اهـ وقوله زادوا في تعريف القبح الخ اي وتركوا المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب باصولهم كاسيئته عليه الشارح ومعنى قياس الافعال الى المكلفين نسبتها الى من كلف بالفعل ولو قبل الشرع فان التكليف لا يتوقف عليه عندهم اذا عرفت أن القول بالحسن والقبح يتفرع عليه الاحكام الخمسة أما بالوجود أو بالانتفاء فيايدرك فيه جهة حسن او قبح ويتفرع عليه الحظر أو الاباحة أو الوقف فيايدرك فيه ذلك لانه يدرك فيه ذلك بالنظر للدليل العام كاسيأتي بيانه فالمقام الاول اعنى قوله ومن ثم الخ في نفى وجود الجهة والادراك للحسن والقبح بسبب إدراكها والمقام الثاني قوله ولا حكم قبل الشرع في نفى ما يتفرع على وجود الجهة والادراك بسببها ويان ذلك أنه لما كان الحكم خطاب الله كان الحاكم هو الله فهو المؤثر لا تلك الجهة حتى يكون حكمه تابعا لهذا فلا يذرع قوله والحسن والقبح شرعي على ذلك والحق به مسئلة وجوب شكر المنعم لانها مبنية على النزول عن إبطال قاعدة الحسن والقبح فقال لو تنازعنا عنه لكان واجبا بالشرع ايضا لا ذل جهة هناك يترتب عليها ثبوت الحكم وسيأتي بيانه ولما كان خطاب الله الذي هو الحكم معتبرا فيه التعاقبات فرع على ذلك نفيه قبل الشرع لعدم التعلق التجيزي وهو بعينه إبطال لما يتفرع على القول بادراك الجهة الحسن والقبح وهو وجود الاحكام قبل الشرع ولذا قابل به وبهذا ظهر ان ترتيب المتن في غاية الحسن وانه لا تكرار لقوله وحكمت المعتزلة الخ مع قوله والحسن والقبح إذ الثاني في بيان وجود الجهة والادراك بسببها والاول فيما يتفرع على ذلك وهو ثبوت الاحكام كانه يلزم اثبات الجهة قبل الشرع التي بسببها يدرك حسن الفعل أو قبحه عند الله ثبت الحكم قبل الشرع أيضا إذ مداره على وجود الحسن أو القبح في الفعل أو الترك مع ضمنية تدرك بالفعل وهي انه ان اجتمع فيه حسن وقبح بان ترتب على فعله مدح وثواب وعلى تركه ذم وعقاب كان واجبا او عكسه كان حراما وإن اجتمع في فعله مدح وثواب ولم يترتب على تركه شيء كان مندوبا وهكذا الخ ماسيأتي وكيف يدعى التكرار والمقام الاول لم يبين فيه أن حقيقة الوجوب أو الحرمة أو غيرهما ما هي بل المبين فيه أن الحسن الذي معناه كذا يدرك بالعقل أما إن هذا الحسن يكون بتمامه حكما واحدا أو لا فهذا انما هو في مقام بيان كيفية تفرع (٧٩) الاحكام كما بيناه فليتأمل حتى التامل

والحاصل أن الأمر والنهي

عندنا من موجبات الحسن

والقبح بمعنى ان العقل امر

لا حكم لغيره لأن الحصر يتضمن حكيمين إثبات ونفى والنفي هو ما ذكرناه لكنه أراد التنصيص على محل النزاع إذ هو منحصر في الواقع في حكم العقل فقط ومعنى حكم العقل عندهم أي إدراك حكم الله تعالى

به لحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فامر به أو قبح فنهى عنه فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للعقل لذاته أو لجهاته وطردها ذلك في أفعال المكلفين وفعل الله بمعنى انه لا يفعل القبيح وفعله دائما حسن وأما فعل البهائم فقد قيل لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وقيل يوصف كاسيأتي اول المسائل وكذلك فعل الصبي ونحوه كالمجنون كما سيأتي والاشاعة أنكروا ذلك وأبطلوه بالنسبة لفعل المكلف وغيره لكن لما كان المفرع عليه هنا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف خص المصنف المفرع بفعله ولذا زاد في تعريف القبح استحقاق العقاب اجلا وقيد استحقاق الذم بالعاجل ثم ان الاشاعة تنزلوا مع خصوصهم عن إبطال حكم العقل في مسئلتين الاولى شكر المنعم والثانية ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح فقالوا سلطنا حكم العقل أي إدراك الحكم من جهة قبل الشرع لكن لانسله في هاتين المسئلتين فلا لزم في ترك الشكر على من لم يبلغه دعوة نبي لأنه لو وجب لوجب لفائدة وإلا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة ليست لله هو ظاهر ولا للبدلان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية والاخرية متفية لان امور الاخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه ولا حكم فيها لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح وما تمسك به المعتزلة من أنه تصرف في ملك الغير مدفوع بان حرمة ذلك التصرف عقلا انما هي فيمن بأحقه ضرر والله تعالى عن ذلك وكان المصنف رحمه الله لم يرض بالنزول في مسئلة ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح لان عدم قضائه للخصوص لا ينافي قضاءه لعموم الدليل بناء على إدراك الجهة العامة كاسيأتي فلم يذكرها على وجه النزول بل ذكرها في المفرع على مذهبهم الذي أبطله ثم ان المعتزلة لم يقولوا بان العقل يطالع على تفاصيل تلك الاحكام الثابتة للاشياء بل قالوا ان العقل يحكم بذلك إجمالا وقد يطالع على تفاصيلها إما بالضرورة والنظر هذا هو القدر اللائق هنا فان اردت تفاصيل تلك المقامات فليحك بالعقد وشرحي المواقف والمقاصد والتلويح (قوله فهذا محل اتفاق بين الفريقين) فيه ان المؤثر في هذا الحكم عندهم كما عرفت هو ذات الشيء أو صفة الذاتية أو العرضية كافي المواقف وشرح المختصر العسدي والتلويح وعبد الحكيم في مواضع وحكم الشرع تابع لتأثير ذلك المؤثر كما تقدم نقله (قوله فلا يصح التهديد حينئذ) قد عرفت المفرع عليه بما لا يزيد عليه (قوله فهذا لا يتفرع على ما قبله) قد عرفت أنه أحد المتفرعين فتدبر (قوله ويدل لهذا قول الشارح الخ) قول الشارح يدل على أنه لا يؤخذ إلا من ذلك بناء على أن المؤثر فيه المخاطب فلا يدرك إلا بخطابه وليس المؤثر جهة ذاتية أو عرضية حتى يدركه العقل بادراكها فهو بيان للمسئلتين الواقع فيهما الخلاف

(قول الشارح المعبر عن بعضه بالحسن والقبح) أى فى كلام المصنف وغيره كالعصاة وغيره وغاير فى مسئلة شكر المنعم ومسئلة الحظر والاباحة والوقف فيما لم يقض فيه العقل بشىء قبل ورود الشرع وأفردوا عما عرفت أن الاشاعة أبطلوا بها بناء على تسليم حكم العقل كما فى العصد وغيره فدخلوها فى الرد لا يغنى عن ذكرهما بعد وقد عرفت صنيع المصنف فى مسئلة الحظر والاباحة والوقف فتدبر (قوله) ويرد عليه ان كلا الخ (أى فى دخول وجوب شكر المنعم والحظر والاباحة وهذا كلام ذكره سم معترضاه على السكال وقد عرفت انه لا وجه للاعتراض لأن مراد السكال أن القوم أفردوا مسئلة شكر المنعم لردها بناء على التزل وكذلك ما لا يقضى العقل فيه بشىء وما نقله عن السيد بعد لا يفيد شيئاً (قوله) ويرد عليه أن كلام الوجوب والاباحة الخ (أى الذى هو المسائل الثلاثة الآتية وهو البعض الآخر فى كلام الشارح فاقيل ان الصواب أن يزيد الكراهة والتدب فان المعتزلة عبروا عنهما أيضاً بالقبح والحسن كما يعلم من كلام السيد الآتى ليس بشىء (قوله) وبالحسن كونه يستحق الخ (عبارة السيد كونه لا يستحق ذلك وربما فسروه بكون الفعل يستحق فاعله المدح ثم ذكر ما قاله المحشى بعد ذلك فكان الصواب ان يذكر التفسير الأول إذ هو الذى يدخل فيه المباح دون الثانى (قوله) ثم القبح هو معنى الحرمة) يفيد أن المكروه غير قبيح (٨٠) لانه فعل خلاف الأولى فلا يستحق الذم كما فى عبد الحكيم وهو عما يمدح على تركه فلا

يكون واسطة بل الواسطة المباح فقط على هذا التفسير فتأمل (قوله) فان كان بحيث يستحق فاعله الخ) أى تعلق مدح فاعله بفعله كما فى شرح المواقف وهو معنى الترتيب الذى ذكره المصنف فالسكون بحيث يستحق فاعله كذا أو الوجوب والحرمة مثلاً عبارتان معناها واحد (قوله) أو لا يتعلق الخ) هذا غير داخل فى الحسن بالمعنى الذى ذكره المصنف ولا فى القبح لكنه يتفرع على القول بهما بسبب انتفاءهما عنه كما تقدم انهما أصل جميع الاحكام وجوداً وانتفاءً لهما أو لاحدهما نقل عن

فى الافعال قبل البعثة كما سيشير إلى ذلك قول الشارح يتبعها حسنه أو قبحه وقوله أى لا يؤخذ إلا من ذلك بشىء مما سياتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح ولما شارك فى التعبير بهما عنه ما يحكم به العقل وفاقاً بدأ به تحريراً محل النزاع فقال (والحسن والقبح) للشىء (بمعنى ملائمة الطبع ومنافرة) كحسن الخلو وقبح المر

الخ وليس العقل مستبداً بالحكم فانهم لم يجعلوا للعقل حكماً شرعياً كما يؤممه كلام المصنف بل جعلوه طريقاً إلى العلم به يمكن ادراكه به من غير ورود سماع والحكم الشرعى عندهم بحسب المصالح والمفاسد فما كان حسناً عقلاً جوزوه الشرع وما كان قبيحاً عقلاً منعه الشرع فالشرع عندهم تابع للعقل ولهذا يقولون انه مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الاشياء وقبحها والحق عندنا أن الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه (قوله) مما سياتى عن المعتزلة) أى من ترتيب المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً على الفعل ومن وجوب شكر المنعم الخ مما سياتى وقوله المعبر نعمت لما وضعير بعضه يعود لما المراد بهذا البعض ترتب المدح أو الذم والثواب والعقاب على الفعل وقوله بالحسن والقبح أى العقليين وهل محل النزاع الحكم التكليفي فقط أو يعم الكليني والوضعي قضية كلام العصد والشهاب العموم (قوله) ولما شارك الخ) الضمير فى شاركوه وفى عنه يرجعان لبعض ويصح رجوع ضمير عنه لما يحكم به العقل وهو وإن تأخر عنه لفظ لكنه مقدم عليه رتبة لانه فاعل شارك وضمير بهما عائد على الحسن والقبح وهذا جواب عما يقال ما الفائدة فى تقسيم الحسن والقبح إلى المعانى الثلاثة مع أن النزاع انما وقع فى المعنى الثالث واعتراض الشهاب والناصر قول الشارح عنه بانه كان الواجب حذفه لان التعبير بهما عنه لا يشاركه فيه غيره وتكلف سم فى الجواب بما اثر الكلفة عليه ظاهر فلذلك تركناه (قوله) وفاقاً) راجع لقوله يحكم وقوله بداهة أى بما يحكم به العقل وفاقاً (قوله) للشىء) لم يقل والحسن للشىء والقبح له مع أنه المراد اختصاراً

الاشعرى أن الحسن ما أمر به الشارع والقبيح ما نهى عنه فعمم بعضهم الامر لامر الايجاب والتدب والنهى لنهى التحريم لوضوح والتكرير وقصره بعضهم هو اامام الحرمين على نهى التحريم بنا على ان المكروه واسطة والحاصل ان المكروه والمباح قال بعض أهل السنة فى كل منهما انه واسطة وقال بعضهم المكروه قبيح والمباح حسن وكذلك المعتزلة بناء على تفسير الحسن والقبح عند كل وان كان معنى الحسن والقبح مختلفاً عند الفريقين وسيأتى ما لأهل السنة أول المسائل (قوله) موصوفاً بالحسن والقبح) الأولى معبراً عنه بالحسن والقبح والمعنى حينئذ وما يشارك ما يحكم به العقل فى السكون معبراً بهما عن الشىء (قول المصنف ملائمة الطبع) عبر ابن الحاجب بموافقة الغرض ومخالفته بعض الكتب اشتماله على المصلحة والمفسدة ومآل المعانى الثلاثة واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه ملائم لطبعه لميلته اليه بسبب اعتقاد النفع ومخالفة مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يراد أن الموافق للغرض قد يكون مغايراً للطبع كالذواء الكريه للبريض بل الطبيعة الانسانية المائلة الى جلب المنافع ودفع المضار كذا فى عبد الحكيم على المقدمات (قوله) بيانية) مبنى على اتحادها بالتي البيان والافاهنا من الثانى ومثله ما يأتى (قوله) للابسة) من ملائمة الاعمال لخاص وعبرة العصد فى المواقف وشرح المختصر تفيد أن المراد فى قوله والحسن والقبح بمعنى الخ أو الحسن والقبح المستعملين بمعنى الخ فانه قال يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معان فاحتاج هنا أن قوله

عقلي أى مدلوله وما قالوه يتوقف على كون الحسن والقبح مشتركين اشتراكاً معنوياً (قول الشارح وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه كعبارة المواقف فقال السيدنى شرحه أى كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقص يقال العلم حسن أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأنه والجهل قبيح أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال وقال صدر الشريعة فى التوضيح المعنى الثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقص لكن عبارة السيدنى حاشية العضد كعبارة المصنف (قول المصنف وبمعنى ترتب المدح والذم (٨١) الخ) هذا هو المنقسم الى الوجوب وغيره

عند الفقهاء والمعتزلة جميعاً قال السعد فى التلويح الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل له وعلى قياسه الحرمة وغيرها وهذا المعنى للوجوب وغيره أثر الإيجاب وغيره إن لم نقل بالغاير الاعتبارى وهو هو إن قلنا به فإن قلت الوجوب صفة الواجب وهو الفعل وكذا غيره من الأحكام والترتب صفة المترتب وهو الثواب والمدح أو العقاب والذم أو غيرهما قلت يفهم من ترتيب الشيء على الشيء صفة للشيء هو كونه مترتباً عليه ذلك الشيء فالقول وإن عرفوا الحسن والقبح بالترتيب لكنهم تسامحوا إذ لم يقصدوا امتناع الصريح بل ما يفهم منه بما هو صفة للفعل أعنى كونه بحيث يترتب عليه ذلك أى بحيث يستحق فاعله ذلك فإن دلالة ترتب المدح والثواب والذم والعقاب على الفعل على كونه بحيث يترتب عليه

(و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) كحسن العلم وقبح الجهل (عقل) أى يحكم به العقل اتفاقاً

لوضوح المقام وإيماء إلى أنه قد يوصف الشيء الواحد بالحسن والقبح باعتبارين كما أتى فى الصدق الضار والكذب النافع (قوله بمعنى ملاءمة الطبع) فما وافق الطبع فحسن وما نافرده فقيح وما ليس كذلك لم يكن قبيحاً ولا حسناً وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصاحبة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما والباء للبابسة من ملابسة الأعم للأخص لصدق الحسن والقبح بما بعده هذا المعنى أيضاً وتامة هذا الوجه تنبئ على جعل الأمر الكلى الشامل لها مشتركاً معنوياً وأجاز أن يكون مشتركاً لفظياً وهو الظاهر فالأحسن أنه من ملابسة اللفظ للمعنى بمعنى مصاحبة له فإنه لا ينفك عنه فالمراد لفظ الحسن ويؤيد هذا الوجه أنه بصدد بيان معنى هذا اللفظ بدليل قول الشارح ولما أشار فى التعبير الخ وكأنه قال الحسن والقبح يطلق بالاطلاقات الثلاثة كذا وكذا الخ لكنه على هذا الوجه يحتاج لتقدير لصحة الحمل أى معناهما عقلى والجار والمجرور وهو قوله بمعنى على كلا الوجهين حال أما من الحسن أو القبح على تجويز سيويه بحسب الحال من المبدأ أو من مرفوع عقلى وإضافة معنى لما بعده بيانية وإضافة ملاءمة للطبع من إضافة المصدر لمفعوله وكذا المنافرة وزاد لفظ المعنى حتى فاته الاختصار المقصود وله ولزم ارتكاب خلاف ما هو الأصل من بيانية الإضافة ولم يقل والحسن والقبح بملاءمة الطبع ومنافرة للدلالة على أن مدخول الباء هو المراد بالقبح والحسن ولو لا زيادته لم يفهم ذلك عليك بالاعتبار فيما بعده من جريان هذه الوجوه كلها وبعضها فاعتبر (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه العبارة وقعت فى متن المواقف أيضاً فقال الحسن والقبح يقال لمدح ثلاثة الأول صفة الكمال والنقص فقال السيد أى كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأنه والجهل قبيح أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حاله وقال صدر الشريعة فى التوضيح المعنى الثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان أه قال التفتازانى فى حاشيته عليه المسماة بالتلويح وبهذا المعنى العلم حسن والجهل قبيح أه فالمراد منه صفة كمال للشخص وصفة نقصان له وهى الملصقات الفاضلة من العلم والكرم والحلم والنقص نقائصها إذا علت هذا علت اتجاه ما اعترض به الشهاب الناصر بأنه كان عليه أن يقول وبمعنى كون الشيء صفة كمال أو نقص لأن الصفة نفسها هى الشيء المتصف بالحسن والقبح كالعلم والجهل وما تكلف به سم فى رد اعتراضهما بجعل الإضافة بيانية فتكون الصفة هى عين الكمال والنقص فيصير المعنى أن الحسن كمال لشيء ما كيف وكمال الجهل أقبح من نقصه وكذلك كمال كل شر نقص وأما ما تمسك به من كلام السيد وكلام المواقف فلا يفيد بل عبارة حاشية العضد بحملة تحمل على عبارته المفصلة فى شرح المواقف كيف وقرينة هذا الحمل صرفه عبارة متن المواقف الموافقة لما فى حاشية العضد عن ظاهرها (قوله أى يحكم به العقل اتفاقاً) أى يصدق به ويدركه من غير افتقار الى ورود شرع ثم أن المدرك أكلية وأما جزئى والثانى أما صور المحسوسات وأما

(١١ - عطار - أول) ذلك دلالة واضحة لاشبهة فيها وذلك كما قاله السيد الشريف فى تعريف الدلالة يفهم المعنى من اللفظ أو القول هنا كما قال السعد فى ذلك أن معنى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب على الشيء هو معنى كون الشيء بحيث يترتب عليه ذلك أى كونه بحيث يستحق فاعله ذلك غاية الأمر أن ترتب الشيء على الشيء مركب لا يمكن اشتقاق صفة منه للشيء إلا برابط مثل أن يقال الفعل مترتب عليه كذا وحيثئذ يؤخذ منه صفة اعتبارية هى كونه بحيث يترتب عليه ذلك فأيجاب



الشارع وتأثير الجهة الذاتية أو الرضوية عند الميزلة ووجه له بحيث يترتب عليه كذا عند الحصول والوجوب الذي هو الاثر هو كونه بحيث يترتب عليه كذا كذلك وقال في التوضيح الثالث كون الشيء متعلق بالمدح عاجلا والثواب عاجلا وكونه متعلق بالذم عاجلا والعقاب عاجلا وهو محل الخلاف وقال السدسني كون الشيء متعلق بالمدح والذم والعقاب والثواب شرعا نص الشارع عليه او على دليله قال عبد الحكيم اى نص الشارع على ان الفعل (٨٣) الفلاني مدوح عليه او مذموم كما في قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله

يحب المطهرين لمباغتتهم في الاستنجاء وفي قوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ونصه على دليل احدهما كآيات الدالة على ان فاعل المأمور به مطلقا بمدوح وتاركه مذموم مثل ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات الاية ومن يعص الله ورسوله فان له نازجهم الاية وانما كانت دلائل على المدح والذم على الفعل الخاص لانها تدل على الكبرى فيحصل بضم الصغرى سهلة الحصول اليها النتيجة مثل هذا مأمور به وكل مأمور به بمدوح فاعله أو مذموم تاركه اه وهو يفيد أن المراد بالترتب الترتيب عند الله فالوجوب هو كون الفعل مترتبا عليه عند الله كذا لفاعله لكنه يرجع إلى قولنا هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله كذا لما عرفت فليتامل غاية التامل فلعلك لا تجد هذا

(وبمعنى ترتب المدح) و (الذم عاجلا) والثواب (والعقاب عاجلا) كحسن الطاعة وقبح المعصية (شرعي) اى لا يحكم به إلا الشرع المبعوث به الرسل اى لا يؤخذ إلا من ذلك ولا يدرك إلا به

معان منزوعة منها ومدر ك الكليات النفس الناطقة وهى القوة العاقلة وما عداها فالتحقيق أنها امر تسمعه فى آلتها ومدر ك المعاني الجزئية القوة الواهمة ومدر ك صور المحسوسات وهى الحس المشترك وما قبل هنان إسناد الادراك للعقل مجاز عقلى من باب إسناد الشيء إلى آلتها فان المدر ك حقيقة هو النفس الناطقة فمعنى على التفرقة بينها وبين العقل وليس كذلك بل هى هو عند الحكماء الذين الكلام باصطلاحهم فى هذا التقسيم وقد بسطنا الكلام فى هذا المقام فى حواشى المقولات الكبرى (قوله وبمعنى ترتب المدح الخ) إن اريد بترتيب ذلك حصوله بالفعل كما هو المتبادر قدر فى الكلام مضاف اى استحقاق ترتب الخ لان اللازم استحقاق الترتيب لان نفسه لجواز تخلفه وإراد اريد بالترتيب كونه بحيث يستحق ذلك لاحصوله بالفعل فلا تقدير وعاجلا وأجلا ظرفان للذم والمدح والثواب والعقاب او للترتيب إن كان بمعنى الحصول بالفعل لاللاستحقاق المقدر ولا للترتيب بالمعنى الآخر بالنظر إلى الظرف اثنى لتحققهما فى الحال مطلقا (قوله كحسن الطاعة) يتناول الواجب والمندوب لترتب المدح عاجلا والثواب عاجلا على كل منهما وقوله وقبح المعصية يختص بالحرام فالمكروه والمباح حينئذ واسطة (قوله شرعي) اى مستفاد من الشرع بمعنى ان الحكم الذى هو خطاب الله ورد بالمدح والذم والثواب والعقاب وليس المراد ان الخطاب ورد بكون شيء سببا للذم او المدح الخ حتى يعترض بان هذا من خطاب الوضع وليس الكلام الا فيه (قوله اى لا يحكم به إلا الشرع) يرده عليه ان قضية اتحاد الحكم فى جزاى الاثبات والنفى المفاد بطريق الحصر حتى يكون ما اثبتته المخالف للعقل هو ما اثبتناه للشرع مع ان الذى اثبتته المخالف إنما هو إدراك العقل كما علم مما تقدم والذى اثبت للشرع فى الجملة الحصرية كونه حاكما لم يتحد مورد النفي والاثبات ولم يحصل المعصود من الرد على الخصم والجواب ان المراد بالحكم فى كلا جزاى الحصر هو الادراك كما اشار اليه الشارح بقوله ولا يدرك إلا به وحينئذ فمعنى قوله لا يحكم به إلا الشرع أى لا يكون واسطة لإدراكه اى انه طريق إلى ادراكه لا كما تقول المعتزلة ان طريق إدراكه العقل فظهر ان فى قوله لا يحكم الخ تجوز فى الظرف علاقته للزوم او السببية وجعل التجوز عقليا من قبيل إسناد الشيء إلى مكانه المجازى لاشتغال الشرع على الحكم اشتغال الكل على بعضه او حذف اى ذوالشرع لا يلائمه تفسير الشارح المذكور وإنما اتى بالحصر هنا دون العقلى لانه لا يتمتع الشرع من الحكم به ايضا ولا مدخل عندنا للعقل فى الشرعى ولم يقل لا يحكم به إلا الشارع مع انه دافع للتجوز فى المسند وهو يحكم والمسند اليه وهو الشارع بخلاف قوله إلا الشارع فانه مستلزم للتجوز فيهما محافظة على ذكر المنسوب اليه فى تفسير المنسوب (قوله المبعوث به الرسل) اعترضه الشهاب بانه ان اريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع اعم من المبعوث به الرسل لما مر فى تعريف

النبى

التحقيق فى غير هذا التعليق (قول المصنف وبمعنى ترتب

المدح والذم ايضا) خرج منه المكروه كالمباح فهما واسطة بناء على أن القبيح ما نهى عنه نهيا يقتضى الذم عليه وهو ما قال به إمام الحرمين هنا وإن جعل المباح حسنا فيما ساقى اول المسائل لان كلامه هناك فى الحسن عند اهل السنة بمعنى ما يسوغ المدح عليه وإن لم يؤمر به والمباح كذلك (قوله فيه نظر) لخروج الاحكام التى لم يؤمر بتبليغها (قول الشارح لا يؤخذ إلا من ذلك) أى لعدم من غيره كالجبهة ولا يدرك الا اى إلا به بواسطة علم الجهة كما عرفت

(خلافا للمعتزلة) في قولهم انه عقل اى يحكم به العقل لما في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله اى يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق والتابع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقبح العكس ويجيء الشرع مؤكدا لذلك باستعانة الشرع

والنبي والرسول وان اريد به الاحراز لم يصح لان الشارع حاكم بذلك سواء كان لرسول او نبي ليس رسول فالوجه ترك هذا القيد واجاب بان ذلك لما وافقه الغالب نظر الكثرة حله شرع الرسل الاخذين للاحكام منهم وبان ذلك يصح تخريجهم على القول الثالث لما راعى استواء النبي والرسول وهو معنى الرسول على المشهور (قوله خلافا) مفعول مطلق حذف عامله اى تخالف خلافا وهو حال يتاويله بخالفا وقوله في قولهم متعلق بالفعل المقدر العامل في خلافا والاصل تخالف خلافا بقولنا انه شرعي المعتزلة في قولهم انه عقلي وضمير انه يرجع للحسن والقبح يتاويله بما ذكر (قوله للمعتزلة) اى والكرامية والروافض كما في المتحول للغزالي قال فيه رداهم على طريقة الجدل اتم ادعيتم اوحسن بعض الافعال وقبحها مستدرك العقول واؤها ونحن تنازعكم في ذلك ومواضع الضرورات لا يتصور فيها خلاف بين العقلاء فان نسبوا الى عناد عكسنا عليهم دعواهم ثم العناد انما يتصور في شذمة يسيرة ونحن الجمل الغفير والجمع الكثير لا يتصور منا التواطؤ على كره العصور ومرددهور من غير فرض رجوع احدنا الى الانصاف ولنا في تحقيق مذهبنا ان الفعل الواقع اعتداء بجانس الفعل المستوفى قصاصا في الصورة والصفات بدليل ان الغافل عن المستند فيهما لا يميز بينهما والمختلفان في صفة الذات يستحيل اشتباههما وتجانسهما وكذا يقال في النكاح والزنا (قوله لما في الفعل من مصلحة) قال الشهاب قد يشكك في ذلك بانه صرح بان الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة او مفسدة فهو حكم بذلك لوسط اذ هو ما يقرن بقولنا لا نه حين يقال لانه كذا وكل حكم كذلك فهو نظري فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضروري ونظري من تقسيم الشيء الى نفسه وإلى غيره واجاب بان الحكم لوسط لا ينافي الضرورة مطلقا وانما ينافيها اذا كان بترتيب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضروري مع انه لوسط مقارن لما في الادراك وهو انها تنقسم بمتساويين وقد صرحوا بان الضروريات قد تحتاج لوسط بدون حركة فكر اه ولا يخفى ان التشكيك مبنى على ان معنى قوله يدرك العقل ذلك اى الحسن مثلا لاجل ما فيه من المصلحة اما اذا كان المعنى يدرك العقل ذلك الذي في الفعل من المصلحة والمفسدة فلا تشكيك لكنه بعيد عن العبارة (قوله يتبعها حسنه او قبحه) قال الشهاب الاول يشير الى الوجوب والتدب والثاني يشير للتحريم اه قال سم اما اسقاطه الاباحة فتدريجيه بان كان ما ذكره المصنف لا يشملها اذ لا يترتب على فعلها او تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب واما ترك الكراهة ففيه نظر اذ يترتب المدح على تركها فيشملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتيب الاربعة المذكورة والا اشكل على الشهاب في عدم التدب اذ لا يترتب على تركه عقاب ثم نقل عن السيد في حواشي العنصر ما يفيد ادخال الكراهة والاباحة ايضا عندهم وهو انهم ارادوا بالفتح كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك ورمما قيده بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو التدب واستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة او لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة اه (قوله اى يدرك العقل ذلك) تفسير لقوله يحكم به العقل واسم الاشارة راجع الى مرجع الضمير في انه عقلي وفي يحكم به وهو الحسن والقبح بمعنى الترتيب السابق وفي قوله اى يدرك الخ تصريح بان معنى حكم العقل ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالا سنوي حيث قال بعد كلام فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته او لا

(قول الشارع لما في الفعل)  
اى لا دراكه ما في الفعل  
من المصلحة او المفسدة  
التين هما جهة الحكم  
وقوله اى يدرك العقل  
ذلك اى ما فعل لا الحسن  
والقبح والمراد ان حكم  
العقل تابع لا ادراك الجهة  
اذ لا سبيل لا ادراك الثواب  
او العقاب على الاستقلال  
اصلا كما نص عليه عبد  
الحكيم في حاشيته عقائد  
العنصر ويدل على هذا  
الحمل قول الشارع فيما  
يقابل الضروري او  
باستعانة الشرع فيما خفي  
فانه لو كان المراد الاستعانة  
على ادراك نفس الحكم  
لخرجوا عن قولهم بالحسن  
العقلي ولذا قال المحشى  
مراده ادراكه بعد مجيء  
الشرع ان في الفعل جهة  
حسن او جهة قبح فقد  
استعان بالشرع في ادراكها  
وبهذا اندفع تشكيك  
الشهاب هنا فتأمل

(قول الشارح كحسن صوم آخر يوم) أى جهة حسنة بناء على ما تقدم من أن المدرك بالضرورة هو الجهة كما فى المواقف وشرح المختصر للعضدى قال فى شرح المقاصد فان قلت فإى فرق بين المدعين فى هذا القسم قلنا الامر عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل أمر به فحسن وأنهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به أو قبح فنهى عنه واعلم ان بعض الحنفية قال بان للأفعال جهة حسن وقبح ايضا وبان العقل قديرك الحكم الذى حكم الله به لكن لا بواسطة تلك الجهة بل بخلق علم ضرورى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح (٨٤) الكذب الضار او بكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر قاله فى التلويح (قوله

يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم أى بادرارك جهته (قوله) لكن يلزمكم (الح) محصله ان العقل لا يدرك فيه جهة حسن حتى يدرك الحكم بواسطة (قوله) واما الثانى فلان (الح) هذا مبنى على شىء تركه وعبرة العضد والذى انفصل به المعتزلة عن الالتزام ان للعبد فائدة دينية وهى الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسام علم انه يتمتع كون المنعم بها قد الزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وهذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه فى اكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى واما لانه

كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع قبح الصدق الضار وقيل العكس ويحىء الشرع مؤكداً لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقوله كغيره عقلي وشرعي خبر مبتدا محذوف أى كل منهما أو كلاهما وتركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكرهما مقابلهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقلبها وان لم يتخلف أيضا

(قوله كحسن الصدق) تمثيل للحسن والقبح المشار اليهما بذلك فى قوله أى يدرك العقل ذلك أو تمثيل لادرالك العقل ذلك على تقدير مضاف أى إدراك حسن الخ والنظر فى حسن الكذب النافع إلى نفعه وفى قبح الصدق الضار إلى ضرره وقوله وقيل العكس يعنى قبح المكذب النافع وحسن الصدق الضار نظر فى الاول إلى كونه كذا وفى الثانى إلى كونه صدقا وقوله مؤكداً لذلك أى لادرالك العقل ما ذكر (قوله) أو باستعانة الشرع (الح) أى يدرك ذلك باستعانة الشرع فى إدراكهما لتوقف إدراكهما على ورودها فانه مبين ان فى الفعل جهة حسن او جهة قبح قال فى المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادرالك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر ونهي وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤكداً لحكم العقل بهما بامرهما بضرورة وتأويل بنظرهما (قوله) فيما خفى على العقل (الح) أى من حسن الفعل او قبحه لحفاء ما فيه من مصلحة أو مفسدة (وقوله كغيره (الح) إشارة لسؤالين الاول لفظي وهو ان شرط الخبر المطابقة وهى مفقودة هنا لافراد الخبر وتثنية المبتدا الثانى معنوي وهو ان المصنف قد ترك ذكر المقابل فى جانب الذم والعقاب فوجهه وفى قوله الانسب إشارة الى جواب سؤال مرتب على جواب السؤال الثانى وهو انه ما رجه تعين الذم والعقاب دون مقابلهما (قوله) خبر مبتدا محذوف (وقال شيخ الاسلام يجوز ان يكون خبر الاحدهما محذوف خبر الاخر لالة المذكور عليه وقوله أى كل منهما على تقدير المبتدا مفرد اللفظا ومعنى وقوله او كلاهما أى على تقديره مفرد اللفظا فقط (قوله) الانسب كما قال (الح) أى فى منع الموانع بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الاخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله) فان العقاب عندهم لا يتخلف) لا يخفى ان هذا بمجرد انما ثبت نسيئة مقابل الثواب فلا بد فى تنعيم الدليل من ملاحظة انه لما ناسب ايثار مقابل الثواب بالذكر ناسب ايثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذى هو الذم للناسبة بينهما (قوله) لا يتخلف (الح) أى فى أخص بهم والصق وكان الانسب عند ارادة لاقتصار على احدا لمرين ايثاره بالذكر لمزيت به باعتبار معتقدهم وبهذا يتدفع

ما عساه

كالاستهزاء وذكر نحو ما قاله المحشى وقوله لانه تصرف فى ملك الغير (الح) أى وقد جعلوه فى المسئلة

الآتية دليل الحظر وهذا الكلام كما ترى يفيد ان المعتزلة فى هذه المسئلة اعترفوا بان فيها جهة ادركها العقل فادرالك الحكم منها وحاصل الرد اننا لنسلم ان العقل ادركها الا نمنع لزوم خطورها ولتنسبنا فلتلك الجهة لا تقتضى الحكم حتى يدركه العقل بواسطة لوجود المعارض لاقتضاها اياه قد تبرحتى لا تلتبس بالمسئلة الآتية فان الرد فيها مبنى على انهم قالوا فيها ان العقل لا يدرك فيها جهة أصلاً بقى ان بعضهم قال قد يقال انما تارة نفس حصول الشكر اذا لأفعال قد تكون حسنة لذاتها كما هو مذهب المتقدمين منهم

ما عساه يقال لا دخل للاخصية فيه (قوله وشكر المنعم الخ) اعترضه الناصري بأن هذه المسئلة والتي بعدها إنما ذكرها الاصحاب بعد تلك القاعدة على سبيل النزول مع المعتزلة أي تنزلنا معكم وسلبنا جدلا قولكم بالحسن والقبح العقليين لكن لا يصح قولكم في هاتين المسلتين والمصنف أو ردها لا على هذا الوجه فلم يظهر لذكرها بعد تلك القاعدة فائدة لفهمها منها اه قال سم ويمكن ان يجاب اما أولا فبان النزول المذكور ليس متفقا عليه فقد قال الاصفهاني في شرح المحصول بعد ان ساق قول المحصول واعلم ان امتي بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين قد صرح مذهبا في هاتين المسلتين لا محالة فيمكن الاصحاب سلبوا أي جدلا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا انه بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسلتين اه مانصه اعلم وفقك الله ان في هذا الكلام نظرا ويانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسلتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في هاتين المسلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعي لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء لا حكم لها قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعي واقعا ما حقيقة أو بحكم التسليم استحالة تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع اللزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لم يثبت الحكم في هاتين المسلتين قطعا على مذهبه فلا يمكن اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسلتين على وفق مذهبه بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب اننا لنسلم لهم القاعدة أصلا انتهى وحيث قد يجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب عن لا يرى النزول في هاتين المسلتين فلم يسلك طريقته وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فقصه على هاتين المسلتين بخصوصهما متابعة للاصحاب واقتداء بهم في الجملة واما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى النزول حيث افردهما بالذكر مع فهمهما بما قبلهما وما بعدها أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح النزول فذكرهما على وجه يحتمل النزول وعدمه اه ولا يخفى انه لو فرض عدم لزوم النزول لكان ذكرهما إنما هو على وجه الجدول واما مجرد نقل الخلاف كما فعل المصنف فلا فائدة فيه إذ قد علم ذلك من خلافهم في مسئلة الحسن والقبح فاي فائدة في تخصيص ذكر هذين الفرعين إذا لم يكن على وجه الجدول وبيان عدم تمام ادلتهم على خصوص هذه المسئلة وقد اشار الى هذا المعارض واما مجرد تقليد الاصحاب بالذكر مع انه لم يذكرهما على الوجه الذي ذكره لا ينفع ولا يفيد تأمل هكذا اعترض بعض الفضلاء ثم رايت في كتاب البرهان لامام الحرمين ما يدفع اعتراضه حيث قال مسئلة ترسم بشكر المنعم شكر المنعم لا يدرك وجوبه بالعقل عندنا وهذا يندرج تحت الاصل الذي سبق عقده اه فترجم هذا الاصل بمسئلة معترفا باندراجه تحت ما سبق عقده وهو مسئلة التحسين والتقييس ولم يذكره على طريق النزول وكفى به سلفا للمصنف قال امام الحرمين في الكتاب المذكور ليس ذلك يعني الاصل المذكور واقعا في قسم الضروريات وإنما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا اليه ان الشكر تعب للشاكر ناجز ولا يفيد المشكور شيئا فكيف يقضى العقل بوجوبه فان قيل انه يفيد الشاكر الثواب الجزيل في الاجل والعقل قاض باحتمال التعب العاجل لا رتقاب النفع الآجل قلنا كيف يدرك ذلك بالعقل ومن أين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لا يجب علي تفعلك ابتداء وما ينفعني فاعوضك فان قيل يدرك الشاكر بالشكر العقاب المرتقب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان في حق المشكور اه وأما ما قاله بعض الحواشي المتأخرة في بيان النزول ان يقال تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالذني المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا فان العقل إذا دخل ونفسه لم يدرك فيه الحسن بالمعنى المتقدم لان المصلحة المشتمل عليها الشكر اما ان تكون راجعة للشكور او الى الشاكر والاول باطل لان الرب

(قوله خلا لما قاله الكمال)

في بعض حواشي العنبد  
ما يوافق الكمال (قوله من  
انه العرفي) وهو صرف  
العبد الخ والغوى في فعل  
ينبغي الخ (قوله راد ابدلك  
على الشارح) حيث جعل  
الموضوع اللغوى بقوله  
لانعامه واعتباره كل  
واحد من الموارد على  
حدته (قوله وحمل  
الشهاب كلام الشارح)  
أي يجعل أو بمعنى الواو  
وادخال بقية أنواع  
صرف العبد جميع ما أنعم  
الله به عليه للطاعة في  
قوله أو غيره أي والثناء  
بغيره

(قول الشارح لانعامه) هذه كلمة مأدق موقعا فان المعتزلة جعلوا نعمة الحسن الامن احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسام كما تقدم فاراد الشارح الاشارة الى ان الشكر لا يجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذي ادعيت انه سبب في وجود دجاجة الحسن لما تقدم نقله عن العضد وهذا المعنى المأخوذ من قول المصنف المنعم المفيد ان الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لا يكون الامع ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى النزول المتقدم ومن هنا يعلم وجه عنوانه أصحاب الاشعرى لها بشكر المنعم فله در هذين الامامين مأدق نظرهما وقد غفل الناس عن هذا فاعترضوا بانه (٨٦) لا موقع لذكر هذه المسئلة هنا لما ذكره المحشى فتدبر حتى تتعلم بطلان قول من

قال ان موضوع المسئلة الشكر العرفي فانه لا يعتبر فيه ان يقع الانعام بخلاف اللغوي فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسئلة كما هو صريح ما تقدم عن العضد من انهم انفصلوا به عن الالتزام وكيف والعرفي اصطلاحى حادث باصطلاح اهل الشرع وفرض المسئلة وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد ان يتحدد محل الخلاف وصحة قول من قال ان الشارح اخذ قوله لانعامه من تعليق الحكم بالوصف فانه موضوع المسئلة كما عرفت ، عدم صحة قول من قال لاحاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر اذا لانعام معتبر في مفهومه لان اعتباره في مفهومه لا يقتضى ايقاع الشكر في مقابلته الذي هو موضوع المسئلة ألا ترى الى الشكر العرفي فليتأمل ( قوله فيدخل الاعتقاد) دخوله بهذا المعنى لا يقتضى أنه مقدور اختياري حتى يكلف به فالحق على هذا ان التكليف به تكليف باسبابه

أى وهو الثناء على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد أنه تعالى

تعالى وتقدس عنى عن الانتفاع بشكر شاكر او عبادة عابد كيف وقد ثبت له الغنى المطلق إذ لو انتفع بذلك لزم افتقاره الى خلقه واللازم باطل فكذا المزوم وأما فلان النعمة الواصلة الى الشاكر بالنسبة الى مسدها وهو الله تعالى كلاً شيء لان الدنيا بخلافها لا تساوى عند الله جناح بعوضة فلا يستوجب شكرا فلو لا ان الله امرنا بالشكر على النعم مطلقا لم يكن الشكر واجبا فيكون الشكر واجبا بالشرع لا بالعقل ولا يخفى ضعف الشق الثانى أعنى قوله وأما الثانى فلان النعمة الخ (قوله أى وهو الثناء على الله تعالى) قال الكمال كلام الشارح يقتضى أن موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي وهو فعل ينبي عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم والمشهور ان موضوعها الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقى أو امره وانذاره وعلى هذا القياس قال سم بعد تسليم الشارح ان موضوع هذه المسئلة المعنى العرفي يكون غاية الامر ان الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذى بينه من جملة صور الشكر العرفي ولا محذور في ذلك وأما حمل كلامه على الشكر العرفي يجعل أوفى كلامه بمعنى الواو وادخال بقية انواع صرف العبد جمع ما أنعم به عليه للطاعة في قوله او غيره أى أو الثناء بغيره فيمنعه ان الشارح اعترف في معنى الشكر الذى ذكره ان يكون الثناء لاجل الانعام والعرفي لا يعتبر فيه ذلك اه ثم ان في قول الشارح الثناء بين الحقيقة والمجاز او عموم المجاز بناء على اختلاف الرايين فان اطلاق الثناء على عمل اللسان حقيقة وعلى غيره من القلب والجوارح مجاز بناء على المشهور من انه الذى كره يغير فيختص باللسان فان مشينا على انه الا تيان بما يدل على التعظيم سواء كان باللسان او بغيره فلا تجوز ويرد على الاول لزوم وقوع المجاز في التعريف وهو ممنوع ويدفع بأن محله ما لم تقم قرينة واضحة وهى موجودة هنا وهى تقسيمه الى الاقسام المذكورة وقول سم ان الشارح فرض الخلاف الخ لم يظهر وجهه فمن ثم قال بعض الفضلاء ان الشارح صور موضوع المسئلة بغير وجهه (قوله لانعامه) تعليل للثناء ذكره الشارح لاعتباره في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر فلا حاجة لقول الشهاب ان الشارح أخذه من ترتيب الشكر على النعم إذ ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم (قوله بالخلق) قال الشهاب حقيقة الخلق الابداد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يكون منعماً به فليحمل على انه بمعنى المخلوق اه واجاب سم بان المراد بالخلق المعنى الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح واستعمال المصدر في الحاصل به امر شائع اه ولك ان تقول ان بالخلق متعلق بالثناء وقوله الرزق بكسر الراء أى لا عطائه الرزق وكذا الصحة أى ينشئ عليه هذه الافعال (قوله بالقلب) متعلق بالثناء وقوله بان يعتقد تفسير للثناء بالقلب وتعلق الايجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا اختياريا بالاعتقاد الذى هو كيف على التحقيق لان المقصود تعلقه باسبابه المقدورة كالنظر ثم في قوله بان يعتقد الخ اشعار بان المنعم عليه إذا اثنى بقلبه على المنعم بغير

(قوله بقى ان يقال الخ) قد عرفت ان المراد الرد على المعتزلة القائلين من رأى ما عليه من النعم علم أنه لا يتمتع كون المنعم بها قد ألزمه ما يفهم الشكر والذى يخطر بالعقل هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لا مطلق الشكر ولذا قال في شرح المواقف نقلا عن المعتزلة ان العاقل إذا شاهد النعم جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فلذا قيد الشارح رحمه الله بذلك وليس الكلام في مطلق ما يسمى شكرا ولذا أيضا قال المحشى فيما مر ان الشكر على تلك النعمة الحقيرة ربما كان سببا في العقاب ومثله في شرح المختصر العضدى وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الشكر مفيداً للمنعم به تدبر



سواء كان عاماً أو خاصاً دلّت  
عليه قرينة فالاولى أن يبنى  
صنيع الشارح على أن اللغو  
ما يكون متعلقه مذكورا  
ولو عاماً كما نص عليه شارح  
الديباجة المصباح لانه بالنظر  
إلى ظاهر الكلام لغو وفضلة  
يتم الكلام بدونه وما قيل  
أن حذف الخبر قرينة  
على تقديره عاماً إذ لا معنى  
للحذف مع ارادة الخصوص  
أما هو عند علم القرينة  
وأما قول بعضهم بناء على  
أن السكون العام يجب  
حذفه أن وجوب حذفه  
في كلام لا ينافي ذكره في  
كلام آخر عند الاحتياج  
إلى يانه فدعوى لا يوافق  
عليها (قوله متعلق الخبر)  
هو لفظ موجود ويسمى  
الظرف خبراً مع وجود  
متعلقه لفظاً ومتى صرح  
به كان هو الخبر اعتباراً  
لكلام المصنف على  
حدته فانه عند الحذف  
يكون الخبر هو الظرف  
لقيامه مقام متعلقه ألا  
ترى إلى انتقال الضمير  
إليه فهو بالنسبة للبند  
في محل رفع وتفصيله في  
شرح الديباجة ( قولاً  
متعلق الخبر ) الصواب  
حذف متعلق ( قول  
الشارح أي البعثة )

ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكر أو كذا قوله بأن يتحدث بها فيه اشعار بان المنعم عليه اذا أتى بقلبه على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكر أو كذا قوله بأن يتحدث بها فيه اشعار بان المنعم عليه اذا أتى باسائه بغير ان يتحدث المذكور لا يكون ذلك شكر أو الذي دل عليه كلامهم ان المعتبر كون الشاء لاجل الانعام وإن لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ولا تحدث بها وان الشاء بالقلب يصدق بنحو اعتقاد الكمال لاجل الانعام والثناء باللسان يصدق بنحو وصفه بالكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ويمكن حمل قوله بأن في الموضوعين على التمثيل على ما هو عادته تبعاً لشيخي مذهبه ويكون مخالفة الاسلوب في الموضوع الثالث لمجرد التفنن واعلم أن تمثيله الشاء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد فمن لم تبلغه دعوة نبي لا ياثم بتركه صريح في أن من وصلت له نعمة ولم يلاحظ أن الله موليا ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع اثم والمتبادر من الفروع خلافه وقد تقدم في شرح الخطبة عن شيخ الاسلام ان معنى كون الحمد على النعمة واجبا انه يقع واجبا لا انه اذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها (قول وليها أي موليا وقوله أو غيره أي غير اللسان من الجوارح وقوله كان يخضع الخ تمثيل للثناء بغير اللسان لا للغير ولقائل أن يقول كل ثناء بفعل خضوع لله تعالى إذ لا يكون الفعل ثناء الا ان كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع فالأتيان بالباء أولى اللهم الا أن يراد بالخضوع خصوص ساكنون الاعضاء مهابة منه تعالى كما يفعل بين أيدي الملوك أو تجعل الكفاف استقصائية (قوله واجب بالشرع) هذا الكلام وقوله فيما بعد فمن لم تبلغه دعوة الخ يقضى باثم من ترك الشكر بالمعنى المذكور وهو خلاف ما تقرر في الفروع بل المتبادر منه انه لا اثم على من غفل مطلقا عن ان الله مولى النعم ولم يتحدث بها ولا لاحظ الخضوع لله تعالى ويمكن تأويل ما ذكره بأن يراد الاعتقاد بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ الخضوع لله تعالى والتحدث بالقوة بأن يكون بحيث سئل عن مولى النعم لا اعترف بأنه الله والخضوع بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ عزة الله وعظمته رأى نفسه خاضعة لذلك وفي شرح المحصول للقرافي ان شكر الله اطاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد أو الترك للبحر أم المسكروه وان منه ما هو واجب وهو الطاعات الواجبة وما هو مندوب وهو الطاعات المندوبة ثم قال فظهر أن شكر الله غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله وهو صريح في أن الشكر بمجموع الطاعات اه قال بعض الفضلاء قوله فظهر أن شكر الله غير واجب الخ كلام غير لائق كيف وقد قال الله تعالى واشكروا لي ولا تكفرون نعم المقصود واضح وهو أن الأتيان بجميع أعمال البر غير واجب بل غير مقدور لكن التعبير عنه بلفظ الشكر ثم حمل عدم الوجوب عليه غير لائق ثم ان صدق معنى الشكر لا يتوقف على أتيان جميع أعمال البر ولا لما وقع التكليف به (قوله فمن لم تبلغه دعوة نبي الخ) فيه دلالة على أن من بلغته دعوة نبي ولو دعوته الى الايمان دون وجوب الشكر فهو آثم وهذا صحيح لان الايمان شكر وعبرهنا بالدعوة إشارة الى أنه لا يكفي في تحقيق الحكم مجرد البعث بل لابد من دعوة المكلفين المرسل اليهم الى الشرع المرسل به لان التعلق بالتنجيز انما يتحقق بتبليغه وفيما بعد بالبعث رعاية لما في الآية المستدل بها أعني قوله وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا (قوله ولا حكم) أي لا حكم متعلق تعلقا تنجيزيا قبل البعث والا فالحكم قديم لا ينتفى وبذلك علم ان في قوله الذي هو الخطاب السابق تجوز اقاله زكريا وهذا التقرير على خلاف ما جرى عليه الشارح كما سنوضحه عند شرح قوله

يفسر الشرع بالاحكام لان المعنى حيثئذ لاحكم قبل الحكم وهو معلوم لاحاجة النص عليه فان قيل المعنى لاحكم للعقل قبل حكم الشرع أى الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فان حكم الشارع عند المعتزلى أزلى اللهم إلا أن يراد القبلية الذاتية باعتبار تبعية حكم

اي البعثة لاحد من الرسل

وانتفاء الحكم الخ ثم الظاهر انه لا فرق في ذلك بين الاصول أى العقائد والفروع فلا يجب توحيد  
ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا احد قولين ونقل عن اكثر اهل السنة والجماعة (قوله موجود) قال  
الشهاب التصريح به على انه متعلق الخبر مع كونه استقرارا عاميا في المزج الذي يصير المجموع كلاما واحدا  
غير مناسب اه ورده ابن قاسم بان كون المزج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة بنوع قطعوا كونه  
يصيره كالكلال الواحد لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود  
فيفيد انتفاء وجود نفس الحكم قبل الشرع او مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس الحكم  
قبل الشرع كما هو رأى المعتزلة كالمعلوم احتاج الشارح الى بيانه حتى يعلم المقصود ولا يلزم عليه  
مخالفة قولهم السكون العام يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه في كلام لا ينافي ذكره في كلام آخر عند  
الاحتياج الى بيانه ولم يجعل الشارح الظرف متعلقا بالحكم ويقدر الخبر بعد الظرف لانه لو تعلق به لكان  
منصوبا منونا لكونه حيث نشيها بالمضاف مع ان المعروف في لفظ حكم بناء على انه اسم لا مبنى معها على  
الفتح فلا تنوين فيه نعم جواز البعد اذ يوزن نصب الشبهة بالمضاف مع اسقاط تنوينه وخروج عليه نحو لا مانع  
لما اعطيت ولا معطى لما منعت اه اقول ان قوله ثم ان متعلق الخبر الخ يريد عليه ان حذف الخبر قرينة على  
تقديره كونه اعاما ولو اراد المصنف التخصيص لذكره اذ لا معنى لحذفه حيث قد وقوله وجوب حذفه في  
كلام الخ دعوى لا دليل عليها مع انه يلزم على ذلك ايضا ان لا يكون الحذف واجبا مع تصريحهم بوجوبه  
فهذا تخصيص لم يقل به احد تأمل (قوله اي البعثة لاحد من الرسل) فسر الشرع بالبعثة دون الاحكام  
المشروعة لانه يلزم عليه ان يكون معنى قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ولا حكم قبل الحكم وهذا امر معلوم  
لا فائدة في ذكره وظاهر تصوير المسئلة بما قيل جميع الرسل وهو ما قبل آدم على الجميع صلوات الله وسلامه  
ويوافق ذلك قول الحليمي في مناجاة في باب من تبغى الدعوة وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا ذا رأى  
ونظرا لانه لا يعتقد دينه فهو كافر لانه وان لم يكن سمع دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلا شك انه  
سمع دعوة احد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطول ازمان دعوتهم ووفور  
عدد الذين آمنوا بآلهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على  
لسان الموافق وإذا سمع آية دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل بعقله على صحتها وهو من اهل الاستدلال  
والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفروا وان أمكن أن يكون لم يسمع قط بدین ولا دعوة نبی عرف  
ان في العالم من ثبت له ما يرى أن ذلك يكون فان كان فامره على الاختلاف يعنى في ان الايمان هل يجب  
بمجرد العقل او لا بد من انضمام النقل اه وهذا صريح في ثبوت تكليف كل احد الايمان بعد وجود  
دعوة احد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب اهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا  
ما اعتمدته النووي في شرح مسلم قال ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو  
في النار وليس في هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم  
الصلاة والسلام اه وبالحق بعضهم في اعتمادهم حتى قال فمن بلغته دعوة احد منهم بوجه من الوجوه فتصر  
في البحث عنها فهو كافر مستحق للعقاب فلا تغتر بقول كثير من الناس في نجاة اهل الفترة اه لكن  
الذى عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وقد  
صح تعذيب جماعة من اهل الفترة واجيب بان احاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب اهل الفترة  
وبانه يجوز تعذيب من صح تعذيبه منهم لا مري يختص به بمقتضى ذلك عليه تعالى ورسوله نظير ما قيل في  
كفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام وبان تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصور على من غير

الشارع للجهة الا ان هذا  
ليس هو المراد بل المراد  
القبلي الزمانية فان المراد  
نفي الحكم في زمن قبل زمن  
الشرع الذي اقتضاه اخذا  
لتعلق التنجيز في الحكم تدبر  
(قول الشارح اي البعثة)  
ولو كان مبعوثا الى نفسه  
كآدم عليه السلام في حقه  
نفي التعذيب قبل بعثته فما  
قيل انتعذيب قبل البعثة  
محال لان اول المكلفين  
آدم عليه السلام فلا فائدة  
في نفيه ليس بشيء (قوله)  
من انقطاع رسالة سيدنا  
اسماعيل لا وجه لهذا  
التخصيص بل الكلام في  
كل من كان بين رسولين  
لم يرسل اليه الاول ولم  
يدرك الثاني وصريح  
كلامهم هنا ان من اتبع  
رسولا فغير وبطل بعد  
موت رسوله لا خلاف  
في عدم نجاة منفسخ الشرائع  
بموت الرسل انما هو  
بالنسبة للفروع فقط  
(قوله ككون الفاعل  
بحيث ان فعل الخ)  
فهذا امر تب على الوجوب  
وهو كون الفعل بحيث  
يستحق فاعله المدح وتاركه  
القم فليسا متحدين تأمل

لا تنفاه لازمه حيثئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا  
اي ولا ميثبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

وبدل من أهل الفترة بما لا يعذره كعبادة الأوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يرافق إطلاق هؤلاء  
الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين إننا لا نتعبد أصلا وفرعا إلا بعد البعثة  
ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه إذ ذاك كعيسى عليه السلام لم يبق إشكال  
أصلا ثم إن أهل الفترة كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسلًا إليهم ولا أدركوا الثاني فهم أهل  
فترة وقد فهم بما تقرر أن النزاع إنما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بخلاف الفروع فلا خلاف في أنها  
لا تثبت إلا في حق من بلغته دعوة من أرسل إليه على ما هو ظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع  
هل هو كالإيمان حتى يجري فيه هذا النزاع فيه نظر ويمكن حل كلام المصنف والشارح على القول  
الثاني بأن يراد به لاحكم أسلميا ولا فرعيا يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل إليه وإن بعث إلى غيره اه  
(قوله لا تنفاه لازمه) أي الحكم قبل الشرع وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقوله حيثئذ أي  
حين إذ لا شرع وهو ظرف لانتفاء ثم إن هذا دليل أني (١) وما سيجيء أنه ينتفي بانتفاء العقيد دليل  
لمى تأمل (قوله من ترتب الثواب والعقاب) بيان لللازمه وقديم الزوم بأنه فكذلك ترتب عن الحكم  
فانه يتحقق وجوب الظاهر مثلا بدخول وقته ولم يتحقق ثواب بمجرد ذلك واجيب بأن المراد ترتب  
ما ذكر ترتب استحقاق الشخص الثواب والعقاب أو نفس هذا الاستحقاق وهذا لازم لتحقيق الحكم  
فإن قلت هذا الدليل بتقدير تماميته إنما ينض لنفي ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالأباحة  
مع أن المقصود نفي الجميع وأيضا للمعتزلة أن يمنحوا كون ما ذكر لازم مطلقا لجواز أن يكون لازما  
بشرط وجود البعثة فلا يدل انتفاؤها قبلها على انتفاء الحكم والجواب أنه لا قائل بالفرق فإذا انتفى  
ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضا وأن المعتزلة زعموا أن ذلك لازم مطلقا حيث اثبتوا الأئمة  
قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يائهم بتركه خلافا للحرز وإذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه  
كادلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين الآية) قال  
الاصفهانى فى شرح المحصول واعلم أن الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسئلة  
فإن كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية اه وقد ضعف الإمام الرازى الاستدلال بالآية  
بوجوده منها آية لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذاك باطل بيان  
اللازمة أنه إذا جاء الشرع وادعى أنه نبي من عند الله وأظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله  
والتأمل في معجزاته أولا يجب فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وإن وجب فاما أن يجب بالعقل أو  
بالشرع فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وإن وجب بالشرع فهو باطل لأن ذلك الشرع  
أما أن يكون هو ذلك المدعى أو غير الأول باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى ذلك الرجل يقول الدليل  
على أنه يجب قبول قولى أنى أقول يجب قبول قولى وهذا اثبات للشيء بنفسه وإن كان ذلك الشرع غيره  
كان الكلام فيه كافي الأول ولزم أما الدور والتسلسل وهما محالان قال سم ويمكن أن يجاب بأنه إذا  
أظهر المعجزة على دعواه أنه رسول ثبت صدقه كما تقرر في محله فيجب قبول قوله في كل ما يخبر به عن الله  
من غير لزوم محذور من اثبات الشيء بنفسه أو الدور أو التسلسل وإن كان ثبوت ما أخبر به الشرع بمعنى أن

(١) قوله ثم إن هذا دليل أنى لأنه علة لثبوت الحكم في الذهن فقط نظير قولك زيد محموم وكل محموم  
متعفن الاخلط فان الحى علة لثبوت تعفن الاخلط لزيد في الذهن لافى الخارج بل الامر فيه بالعكس  
وقوله وما سيجيء أنه ينتفى بانتفاء العقيد دليل لمى أي لأنه علة لثبوت الحكم في الذهن والخارج معا كتعفن  
الاخلط علة لثبوت الحى لزيد فلهما في نحو زيد متعفن الاخلط وكل متعفن الاخلط محموم اه كأنه

(قول الشارح بقوله تعالى  
وما كنا معذبين الخ) هذا  
دليل الزامى بناء على  
مذهبهم من عدم جواز  
العفو حيثئذ يلزم التعذيب  
قبل البعثة بترك الواجبات  
العقلية ولو لا ذلك لا يمكن  
القول بالوجوب العقلي  
مع نفي التعذيب كذا في  
العصم فقول الشارح  
لا تنفاه لازمه أى اللازم  
عند الفريقين (قوله فلا  
يمكن اثباتها) أى فى نفسها  
لا على الخصم ولا فلا يصح  
قوله لكن ليس الخ وقوله  
لجواز سقوط المؤاخذه  
الخ إذا الخصم لا يجوز (قوله  
والاصل فى الكلام الحقيقة)  
ولا يجوز الصرف عنه إلا  
لدليل ولا دليل هنا واعلم  
أن الامام اعترض على  
الاستدلال بالآية بما تكفل  
برده العصد فى شرح  
المختصر والسيد فى شرح  
المواقف وقد تعرض له  
سم لكن فى أول كلامه  
خلل ولا يسع هذا التعليق  
ايراده (قوله التابع فى  
الوجود) بل قد لا يكون  
تابعا كالثواب على صلاة  
الصبي إلا أن يقال لا يضر  
اختلاف المحل تأمل

الذي هو أظهر في تحقق معنى التكليف وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتفاء قديمه وهو  
التعلق التجيزي (بل الامر) أي الشأن في وجود الحكم (موقوف

ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله تعالى بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل  
على أنه يجب قبول قولي أني أقول يجب قبول قول حتى يلزم لإثبات الشيء بنفسه بل حاصله أنه يقول يجب  
قبول قولي لأنه ثبت أني رسول الله فيجب صدقي وتصديقي في كل ما أدعيه وليس في هذا لإثبات الشيء  
بنفسه ولا دور ولا تسلسل وما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما خفي  
على العقل كما تقدم وقد صرح في شرح المواقف بأنه ثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع  
اقتراح المعجزة وتمكن المبعوث اليه من النظر وإن لم ينظر حيث قال أنه إذا ادعى النبي الرسالة واقترن  
بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت للشرع واستقر وجوب  
المتابعة سواء نظر أم لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استعمل لم يجب الامهال لجريان العادة  
بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه (قوله الذي هو أظهر الخ) لأن دلالة العقاب على وجود معنى  
لفظ التكليف إن لم تكن الاضافة بيانية أو على وجود معنى هو التكليف إن كانت بيانية أظهر من دلالة  
الثواب عليه لأن العقاب لا يكون إلا على ترك شيء ملزم به من فعل أو ترك الثواب يكون على فعل ذلك  
تارة وعلى غيره التابع في الوجود للزم به أخرى بل على غير المكاتب به كصلاة الصبي وصومه وما يدل  
على شيء بواسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها (قوله وانتفاء الحكم الخ) جواب عما يقال  
كيف يقال لا حكم قبل الشرع مع أن خطاب الله الذي فسرته الحكم قديم فاجاب بأن الحكم خطاب الله  
المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فإذا اتنى واحدا منها اتنى هو والتعلق التجيزي جزء منه  
وهو منتف قبل الشرع فينتفي الحكم قال الكمال أن قوله وانتفاء الحكم الخ لا يخلو إما أن يراد انتفاء حقيقة  
الحكم الذي هو الخطاب النفسي القديم وذلك ظاهر البطلان وإما أن يراد انتفاء وصفه بكونه حكماً أي  
تسميته بمعنى أنه لا يسمى حكماً قبل حصول التعلق التجيزي بالفعل وذلك خلاف ما يدل عليه كلام  
أئمة أهل السنة من أن الحكم قديم وأن الحادث التعلق التجيزي عند وجود المكلف بصفة التكليف وهو  
مخالف لما اقتضاه كلام الشارح من أن مسماه الخطاب المتعلق في الازل تعلقاً معنوياً وبالفعل تعلقاً تجيزياً  
وأن كلام التعلقين قديم في مسماه ينتفي بانتفائه وحينئذ يقول المصنف كغيره ولا حكم قبل الشرع معناه  
نتي حصول التعلق التجيزي بالفعل قبل البعث اه وردهم بأن قوله لا حكم الخ ظاهر ظهوراً تاماً في أن  
المنفي قبل الشرع نفس الحكم لا شيء خارج عنه كتعلقه وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره  
أو صريحه بالضرورة لأن هذا امر اصطلاحى لا مشاحة فيه فلهذا درج الشارح على ظاهر المتن  
وصرح بما يفيد كلامه هنا وفيما سبق والشارح ثبت ثقة فيكون تصريحه بذلك لثبوت التصريح به  
ولو من البعض ولم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن  
والإشارة إلى أنه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحاً للمصنف اه ولا يخفى ضعفه فتذكر ما ذكرناه  
سابقاً عند قوله ولا مشاحة في الاصطلاح (قوله وهو التعلق والتجيزي) أي هنا ولا فقد ينتفى الحكم بانتفاء  
قيد آخر (قوله أي الشأن في وجود الحكم) الشأن هو الحديث المطابق للواقع يعني أن الامر الثابت في الواقع  
لوجود الحكم كل وقت هو أن وجود الحكم موقوف فالشأن هو وقف وجود الحكم والموقوف هو  
وجود الحكم فلا يصح الاخبار عن الامر بمعنى الشأن بقوله موقوف فتعين أن يكون قوله موقوف خبر هو  
أو أنه محذوف والضمير على التقديرين عائد على وجود الحكم والتقدير بل الامر في وجود الحكم هو وأنه  
أي الوجود موقوف ولعل الشارح إنما اغفل التصريح بهذا المقدور لوضوحه كذا قيل ويرد على تقدير لفظة  
أنه ان فيه حذف الموصول الحرفي وبعض صلته ويرد أيضاً أنه ان أراد بقوله الحديث المطابق لما في نفس

(قوله والحكم على هذا  
حادث) قد علمت ما فيه  
وإن كان في كلام السعد  
أنه حادث باعتبار جزئه  
(قوله المطابق لما في نفس  
الامر) لعل المعنى أن  
الخبر عنه مدع مطابقة  
الخبر للواقع لاخباره عن  
الحال والشأن الواقع والإلا  
فلاخبار عنه يقع في كلام  
الكاذب (قوله إلا بجملة)  
لأن الشأن معناه القصة  
وهي لا تكون إلا جملة  
لأنها الكلام المقصود منه  
الاخبار عن أمر فاندفع  
ما في سم ويمكن أن يكون  
معنى المتن شأن الناس  
وحالهم من حيث ثبوت  
الحكم في حقهم وبملاحظة  
ذلك موقوف فهو نظير  
قولهم الدار في نفسها قيمتها  
كذا أي بملاحظة نفسها  
قيمتها كذا وحينئذ لا  
يحتاج إلى تقدير في صحة  
الاخبار

إلى وروده) أى الشرع أشار بهذا كما قال إلى أنه مراد من عبر متافى الأفعال قبل البعثة بالوقف فليس مخالفا لمن نفي منا الحكم فيها وبلى هنا للانتقال من غرض إلى آخر وإن اشتمل على الأول إذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده

الأمر المطابقة للواقع فغير لازم لجواز أن يقول الكاذب هو زيد قائم مثلا وإن أراد المطابقة بحسب الظاهر فهي موجودة في كل خبر فإن الخبر مظهر لمطابقة خبره إذا كان بصدد الاخبار فلا يظهر كبير فائدة لقيد المطابقة وكأنه فهم من صدق الجملة على الشأن المطابقة ولا يخفى أن صدق الجملة عليه هو اتحادها خارجا الذى يعبر عنه بهو هو ولا يلزم المطابقة لما في نفس الامر هذا ويمكن تخرج عبارة الشارح على وجه لا غبار عليه ولا يحتاج لتقدير أصلا في صحة الاخبار بأن يكون المعنى شأن الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم في حقهم وبملاحظة ذلك موقوف فالظرفية فيه نظير الظرفية في قولهم الدار في نفسها قيمتها كذا أى بملاحظة نفسها وقول سم في الاعتذار عن الشارح يمكن تفسير الامر في كلام المصنف بالوجود أى ببل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أى الشأن في وجوده أى وهو تقرر وجوده أى ثبوته وعليه فلا إشكال أنه لا يخفى ما يلزم عليه من ركافة التركيب على هذا التقدير فيصير مجموع كلام الشارح والمصنف هكذا بل الامر أى وجوده في وجوده والمالم يمكن الحمل على هذا المعنى تخلص عن الركفة فعدل عن تقدير لفظ الوجود إلى لفظ التقرر وقول من قال في الحواشي أنه على هذا الوجه يجعل في معنى من البيانية زيادة ركافة على ركافة وقول سم أيضا أن ما ذكره المعترض من أنه لا بد في خبر لفظ الامر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج إلى نقل فانهم إنما ذكروا ذلك في الضمير بمعنى الشأن ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن كذلك أه غير مسلم فإن النجاة إنما أوجبوا كون خبر ضمير الشأن جملة لأن الشأن بمعنى القصة وهي لا تكون إلا جملة لأنه الكلام المقصود منه الاخبار عن أمر من الأمور فلا يمكن لفظ الشأن أو بذلك ثم قال سم ولو سلم فلا تبين ما ذكره في عبارة المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فانهم جروا الاخبار عن ضمير الشأن بمفرد خلافا للبصريين كما أنهم جروا حذف أحد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافا للبصريين المانعين منه فيجوز تخريج كلام المصنف على حذف أحد جزأى الجملة على قولهم أيضا (قوله إلى وروده) أى الشرع أن اريد به البعثة كما فسره الشارح به الزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه إذ البعثة هي الارسال ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وإن اريد به الاحكام لم يحسن الاضراب إذ التقدير لاحكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف إلى ورود الاحكام وإن استلزم ورود الاحكام البعثة اسم وقد يجاب باختيار الشق الأول وأن المراد بالورود الوجود فالمعنى إلى وجود الارسال كما سيصرح به في مقولة بعده (قوله أشار بهذا) أى بقوله بل الامر موقوف وقصد الشارح بذلك دفع ما يقال لفائدة في هذا الاضراب لفهمه من النفي قبله بل الاتيان به للإشارة إلى أن من قال بالوقف لم يرد معنى الاندري هل الحكم ثابت قبل البعثة أولا بل اراد أن وجوده متوقف على ورود الشرع (قوله في الأفعال) أى في شأن الأفعال والمراد بالأفعال ما يشمل الأفعال والاعتقادات وإن كان تعلق الخطاب بالاعتقادات باعتبار أسبابها لا باعتبار نفسها لأنها من الكيف لا الفعل حقيقة وإن عدت من الفعل على سبيل المسامحة (قوله فيها) أى الأفعال (قوله إذ توقف الحكم على الشرع) فيه إشارة إلى أن إلى في عبارة المصنف بمعنى على وإن كان الاحسن التعبير بعلی واستشككت هذه العبارة بأنها تتضمن توقف الشيء على نفسه لأن الحكم عام فهو شامل لجميع الأحكام والأحكام هي الشرع لأنه ما شرعه الله من الأحكام فيكون حاصل المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الأحكام موقوفة على الأحكام وهو فاسد ويجاب بأن المراد بالشرع هنا البعثة كما تقدم في كلام الشارح فالمعنى أن الأحكام غير ثابتة قبل التبليغ (قوله مشتمل على انتفائه قبله الخ) أى يحتو عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما في ضمنه لأن الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم

(قول المصنف إلى وروده)  
أى وجود أى الشرع بمعنى  
البعثة أى الارسال (قول  
الشارح أشار بهذا) أى  
بالاتيان به مع علمه من النفي  
قبله (قول الشارح في  
الأفعال) المراد بها ما يشمل  
الاعتقادات وإن كان تعلق  
الخطاب بها باعتبار أسبابها  
لأنها من الكيف لا الفعل  
وإن عدت منه على سبيل  
المسامحة



(وحكمت المعتزلة العقل) في الافعال قبل البعثة فما قضى به في شيء منها ضروري

توقف الحكم لازمان له كذا قرر الشهاب وجعل الملزوم محتويا على لازمه تسامح اذا استلزم مغاير للاحتواء لكنه يندفع به اعتراض الناصر المبني على الاخذ بظاهر معنى الاشتغال ومدلوله الذي هو احتواء الشيء على الشيء حيث قال اي محتو مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه ومن المعلوم ان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له واما اعتراضه بان الوجود بعده لا يلزم مفهوم المتوقف لذاته الا ترى ان الشرط يتوقف عليه مشروطه الذي قد لا يوجد بعده اه فندفع بان الشارح لم يدع ان المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده انه مفهوم التوقف للغير وبيان هذا لزوم ان يقال ليس الكلام في الحكم على الاطلاق بل في الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التجيزي ولا بد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لم انتفاءه قبله ووجوده بعده هذا وقوله ووجوده بعده زيادة فائدة على المطلوب (قوله وحكمت المعتزلة العقل) صيغة فعل هنا ليست للتصيير لانهم لم يصيروا العقل وليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشئ للحكم اذ المنشئ له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله تعالى بل المراد انه مدرك للحكم الله تعالى فمقابلته قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع باعتبار لازمه اذ يلزم من ادراك العقل الحكم بناء على ان الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين المتعلق بالحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم او باعتبار لازم قوله ولا حكم قبل الشرع إذ يلزم من نفينا الحكم قبل الشرع عدم إدراك العقل له المبني على التبعية المذكورة فنفية قبل الشرع نفى لتلك التبعية فينتفى ادراك العقل له فاستقامت المقابلة واعتراض هذا بانه مكرر مع قوله السابق وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعي خلافا للمعتزلة فانه متضمن لحكم العقل عند المعتزلة وأجاب الناصر بان ما هنا اعم بما تقدم لشمولة جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اه قال سم وايضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وايضا فيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقولهم فان لم يقض الخ (قوله في الافعال) يعني اعتقدت المعتزلة العقل حاكما في الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى جعلته حاكما كما لا يخفى اه وكأنه في فرار عن جعل صيغته فعل بمعنى جعل لان الجعل بمعنى التصيير وقد علمت ان صيغة فعل للنسبة على انه لا مانع جعل جعل بمعنى اعتقد كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انا انما اى اعتقدوه حاكما فالاحسن عدم التقدير وتعلق الجار بحكمت ثم ان المراد بالافعال ما يشمل الاقوال والاعتقادات على نحو ما سمعت مرارا (قوله فما قضى الخ) ما امام وصولة اى فالحكم الذي قضى العقل به او شرطية فالتقدير فاقى حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحكم كالوجوب لذلك الشيء والخبر قوله فيما بعد فامر قضائه فيه ظاهر على الموصولية وجواب الشرط على الشرطية وهي خبر ايضا عن اسم الشرط على قول من قول ان خبر اسم الشرط الواقع مبتداهو جوابه وقيل الخبر فعل الشرط وقيل بمجموعهما وقد اورد الناصر على تقدير الشرطية ان جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزوم محذور صناعي وان قدر بان قيل الاصل فامر قضائه فيه به اى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزوم ان قوله امر مستدرك لافائدة له لان ما بعد قوله وهو غير قضاء العقل في الفعل الضروري مثلا بما قضى به فيه غاية انه تفصيل لا تقدم اه ويجاب بان الاضافة في امر قضائه بيانية سلمنا انها غير بيانية فالمراد بالامر التفصيل وهنا مضاف محذوف اى فتفاصيل مقضى قضائه به فيه (قوله في شيء منها) اى في فعل من تلك

(قوله لازمان له) ولزوم الوجود بعده لان الكلام في الحكم الذي لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التجيزي (قول المصنف وحكمت المعتزلة العقل) اى جعلوه حاكما في تفاصيل الاحكام بناء على ادراكه جهة الحسن والقبح فان جميع الاحكام مبني عليه كما عرفت مع امر عقلي آخر يحتاج اليه في التفصيل وهو انه ان وجد المدح والثواب والذم والعقاب في الفعل او الترك فالوجوب او الحرمة او الاول فقط في الفعل فالتدب والافان لم يوجد شيء منهما فلا باحة ان لم يكن خلاف الاولى والا فالمكروه واعلم انه لا خلاف بين من عرف الحسن بما ترتب عليه المدح والثواب والقبح بما ترتب عليه الذم والعقاب وبين من عرفهما بما لا حرج فيه وما فيه حرج من جهة المعنى فان من جعل المباح والمكروه واسطة وهو الاول ينفي الحرب عنهما ومن ادخلهما في الحسن وهو الثاني لا يقول بوجود الحسن بالمعنى الاول فيهما انما الحسن عنده عدم الخرج وعلى كل قول هما من تفاريع الحسن والقبح بالمعنى الاول كما عرفت

(قول الشارح ضروري) فسره بتفاسير كثيرة والمعتمد منها انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلية والطبيعة لان المالا قدرة عليه او المكروه عليه او الملجأ اليه لا يصح نسبة الحكم اليه من اباحة او غيرها فافهم ان يراد انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلية بحيث يكون له قدرة ليصح نسبة الحكم اليه وبحيث لا يحتاجه دائماً بل بقدر الحاجة فان ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلية للشخص عليه قدرة عندهم وهو من قبيل المباح عندهم ولم ينظروا لترتب مصلحة او مفسدة عليه وان وجدت كذا ذكر بعض المحققين فهذا القسم لانظرفيه لمصلحة ومفسدة ولا لعدمه بل لذاته من حيث تدعو الحاجة اليه ولذا قال الشارح مقطوع باباحته وعلى هذا فالمباح عندهم قسيمان مالم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة وهو ما سياتي ومالا نظرفيه لهما وان اشتمل عليهما وهو هذا فامل لتعرف وجه مقابله بالاختياري وعدم انقسامه إلى الاقسام الخمسة فان قلت كيف يدخل مالم يشتمل عليهما والموضوع ما يدرك جهة (٩٣) حسنة او قبحه كما في متن المواظ

قلت المراد ما لا يخفى حسنة  
أوقبحه عند ثبوتها فيه  
على ان المصنف رحمه الله  
تعالى عدل عن هذا التكلف  
وجعل الموضوع ما قضى  
فيه العقل ومالم يقض  
وتبعه الشارح فله درهما  
(قول الشارح لخصوصه)  
يعني ان سبب قضاء العقل  
امر يخصه لا امر يعمه  
وغیره كما في قوله فان لم  
يقض العقل الخ وسيأتي  
بيانه (قول الشارح بان  
ادرك فيه) الباء سببية  
متعلقة بقضى المعلل  
بالخصوصية وضمير فيه  
يعود على الاختياري  
المقضى فيه لخصوصه  
فادراك المصلحة والمفسدة  
سبب للقضاء تدبر (قول  
الشارح مقطوع باباحته)  
قال الصفوى في شرح منهاج  
البيضاوى إلا عند من  
يجوز التكليف بالحال

كالانتفس في الهواء أو اختياري لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فأمر  
قضاه فيه ظاهر وهو ان الضروري مقطوع باباحته والاختياري لخصوصه ينقسم إلى  
الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل على مفسدة فعله

الافعال (قوله ضروري) يطلق الضروري على المكروه عليه وعلى المالا قدرة على فعله وتركه  
وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاماً لا كل الميتة للبضطر وظاهر ان الاولين لا يتعلق بهما حكم كما سيحكي في  
قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ الخ والانتفس في الهواء اشبه بالثالث منه بغيره معلوم ان  
الانتفس اختياري فلا ينافي جريان الاحكام فيه لانه قد يكون واجبا كما اذا ترتب على تركه نحو الهلاك  
ومندوباً كما اذا ترتب عليه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة وقد يكون مباحاً كما اذا لم يترتب على فعله ولا على  
تركه مصلحة ولا مفسدة وقد يكون حراماً كما اذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل وقد  
يكون مكروهاً كما اذا ترتب على تركه مصلحة ولم يترتب على فعله مفسدة فلا يستقيم قوله وهو ان الضروري  
مقطوع باباحته والجواب ان تخصيص الشارح وغيره لا تقسم إلى الاقسام الخمسة بالاختياري والاقتصار  
في الضروري على الاباحة باعتبار الغالب وما اجاب به الناصر من ان المراد بالاباحة الاذن فيشمل الوجوب  
والندب أيضاً فلا يخلص بالكلية وبقي ان مقابلة الضروري بهذا المعنى بالاختياري غير ظاهرة لانه ايضا  
اختياري إلا ان يقال المراد اختياري غير ضروري فامل (قوله لخصوصه) اي لخصوص ذلك الامر  
الاختياري أي لخصوصية اشتمل عليهما من مصلحة أو مفسدة أو عدم اشتماله على شيء منهما لا بالنظر لذاته  
وانه فعل اختياري قال الكمال يصح تعلقه بقضى محذوفاً يدل عليه قضى المذكور او بقوله اختياري  
ويكون المعنى أو فعل يختار العاقل الاقدام عليه أو الكف عنه او يتخير بينهما لاجل خصوصية وجوز  
الاخير شيخ الاسلام ايضا مستدلاً بقول الشارح الاقوى والاختياري لخصوصه الخ والوجه انه متعلق  
بقوله قضى المذكور كما يدل عليه قوله فيما بعد فان لم يقض العقل في بعض منها لخصوصه واما قوله  
والاختياري لخصوصه فقد قال الشهاب ان لخصوصه متعلق ينقسم او بمقدور اي والاختياري المقضى  
فيه لاجل خصوصية الخ (قوله بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى المعلل بالخصوصية وضمير فيه يعود  
على الاختياري المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة فيه فعلاً وترك سبب للقضاء بالندب والكراهة  
وادراك المفسدة فيه وترك سبب للقضاء بالحرمة والوجوب وادراك انتفاءهما سبب للقضاء بالاباحة  
(قوله فامر قضائه فيه ظاهر) ضمير قضائه يعود إلى الفعل وضمير فيه يعود للشيء (قوله فاعل اشتمل

وهذا يفيد ان المراد بالضروري مالا يمكن الانفكاك عنه ويدل عليه زيادة الشارح على غيره قوله في الهواء المفيد ان المراد  
بالضروري وهو كون الانتفس في الهواء وهذا مع كونه لا يمكن الانفكاك عنه واقع بالاختيار فهو من حيث لا يمكن الانفكاك  
عنه مقطوع باباحته مع قطع النظر عن المصلحة والمفسدة إذ لا ينظر اليهما إلا بعد تحقق الامكان فليتأمل فلعل هذا أدق مما سبق  
(قوله لانه جعل المشتمل الخ) عبارة السعد بعد ان جعل المضاف المعنى المصدرى والمضاف اليه الحاصل بالمصدر كاهنا فان قيل فحينئذ  
لا يكون الحسن هو المأمور به في كلامهم إذ هو الحاصل بالمصدر قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنة حسن  
المأمور به اه وحاصله انهم أطلقوا المأمور به على الحاصل بالمصدر مساعحة واعتبروا الحسن والقبح فيه في التحقيق المأمور به المعنى  
المصدرى والحسن معتبر فيه بان يكون متعلقه حسناً فتدبر لتعرف ما قاله المحشى بعد (قوله لعدم كونه وجودياً) هذا لا يمنع من وصفه بالحسن

لأنه ليس اعتباراً بـأحضا كبحر من زيتون وجبل من ياقوت بل اعتباراً به منشأً ألا ترى إلى مقارنته بالاختيار تارة وعدمها أخرى فهو المكلف به على ما هو التحقيق إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري والآخر بعد تعليق القدرة حاصل اضطراراً فتأمل (قوله ينبو عنه مقام التعريف) لأنه لا بد فيه من التصريح بالقيود وفيه أن ذلك إن سلم أنه لا بد منه حتى مع القرينة الظاهرة كما هنا فأنما هو التعريف الحقيقي لا المسخوذ من التقسيم لأنه في الحقيقة بيان للأقسام لا تعريف فتدبر (قوله وقال العلامة الناصر الخ) عبارته هو سلبية جزئية لا كلية لأن ليس بعض سور للسالبة الجزئية عندهم فأنظر مع ما ذكر المحشى تبعاً لسم ولعل قوله لا ما يؤخذ الخ بيان من عنده لكلام الناصر لكن سم عزاه كله للناصر لقوله بعد ذلك اه ثم إن المراد من (٩٤) النكرة الواقعة في سياق النفي هو الفعل لأنه في قوته لا لفظ البعض إذ وقوعه في سياق

النفي هو الذي أفاد السلب الجزئي فكيف يتوهم منه السلب الكلي فتدبر (قول الشارح لخصوصه) عبارة المواقف وشرحه وأما ما لا يدرك جهة بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل إذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه وأما على سبيل الاجمال في جميع تلك الأفعال فليل بالخطر والاباحة والتوقف اه قال الفري في حواشيه حاصل كلامه أنه إذا لوحظ خصوصيات تلك الأفعال لم يحكم فيها بحكم خاص وأما إذا لوحظت بهذا العنوان أعني بكونها بما لا يدرك بالعقل جهة حسنه أو قبيحه فإنه يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال ولا شك في اختلاف الأحكام باختلاف العنوان فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل وقبح آخر إذا لوحظ بخصوصه فيتوقف

لغيره كالظلم أو تركه فواجب كالعدل أو على مصلحة فعله فتدوب كالاحسان أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل على مصلحة أو مفسدة فباح (فإن لم يقض) العقل في بعض منها لخصوصه بأن لم يدرك فيه شيئاً مما تقدم كأكل الفاكهة فاختلف في قضائه فيه لعدم دليله

وقوله أو تركه معطوف عليه ولعل نكتة تقديم الجار والمجرور على الفاعل مراعاة قرب المعطوف على الفاعل منه التي هي أولى من مراعاة قرب المعطوف على الجار والمجرور منه لأنه عمدة بخلاف الجار والمجرور وبقي أن الضمير المضاف إليه في قوله فعله عائداً للفعل فيلزم إضافة الشيء إلى نفسه وجوابه أن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف إليه بالمعنى الحاصل بالمصدر فتغاير أو لا يشكل عليه أنه نسب هنا المفسدة والمصلحة إلى الفعل المضاف مع أن متعلق الحكم الفعل الحاصل بالمصدر لأنه الموجود خارجاً لا اتحاداً خارجاً أو يوجب الفعل المضاف بالمعنى الحاصل بالمصدر والمضاف إليه المعنى المصدرى لأن الأول ناشئ عن الثاني فتظهر النسبة وأورد أيضاً أن شرط صحة التقسيم أن تتقابل الأقسام فيه والقسم المسمى بالمندوب صادق بالمسمى بالواجب لا شئاً لعله أيضاً على مصلحة والمسمى بالمكروه صادق بالمسمى بالحرام لا شئاً لعله أيضاً على مصلحة فتدبر في هذا التقسيم جعل قسم الشيء وقسماله واجباً بأنه قد حذف من تعريف كل من المندوب والمكروه قيداً يستفاد من مقابله لأن وصف أحد المتقابلين بشيء في مقام تمييزه قرينة ظاهرة في اختصاصه به وانتفائه عن المقابل الآخر والمندوب لقرينة كالتأثير فتدبر في تعريف المندوب وعلى مصلحة فعله أي ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابله لما قبله فخرج الواجب وقوله في تعريف المكروه أو تركه أي ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة ما ذكر فخرج الحرام (قوله فإن لم يقض العقل الخ) هذا سلب جزئي لا كلي لأن ليس بعض سور السالبة الجزئية بالقضية سالبة جزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لأن الفعل نكرة وقع في سياق النفي إلا أنه لما ذكر لفظ البعض رجع للسلب الجزئي وقوله لخصوصه متعلق بيقض أي فإذا انتفى قضاءه من جهة الخصوص لا ينتفى قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المشتمل على القول بالقضاء فتدبر لخصوصه دفع لما يتوهم من التناقض المذكور ولا تناقض أيضاً بين ما هنا وقوله سابقاً وحكت المعتزلة العقل لأن هذه القضية مهمة بقرينة قوله أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل فإنه يستفاد منه أن العقل لا يحكم في بعض الأفعال استقلالاً والموجبة المهمة لا تناقض السالبة الجزئية وأما ما أجيب به من أن العقل قاض في الجميع إلا أنه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بأن أدرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءها وتارة لا يقضى للخصوصه بأن لم يدرك ما ذكر بل لعدم دليله فإنه يقتضى حمل قوله

في الحكم ويدرك جهة واحدة منهما إذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في وحكم المعين منهما وهذا يدفع ما قيل عدم إدراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالخطر والاباحة وهو يفيد إدراك العقل في ذلك جهة الحسن والقبح ولعله كذلك إلا أنها ليست لخصوصية الفعل بل لاجل الدليل ويدل على ذلك قول السعد في حاشية العبد المراد بعدم حكم العقل أنه لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح وهذا لا يتأتى الحكم العام بالحكمة أو الاباحة بل الوجوب نظر الدليل اه يعني أن جهة الحسن والقبح أدركها العقل لكن من الدليل العام لا من ذات الفعل (قوله دفع ما يتوهم من التناقض الخ) ولا تناقض أيضاً بين ما هنا وقوله سابقاً وحكت المعتزلة العقل لأن ما تقدم مهمة وهي لا تناقض السالبة الجزئية وقيل إن ما تقدم كلية لأنه قاض أماً للخصوص أو للعموم ولا تناقض أيضاً لأن النفي هنا القضاء للخصوص فتدبر (قوله والاصل في تعيين مقضي قضائه) فالخلاف في التعيين أما القضاء

فقطوع به فاندفع للناصر إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين وهذا لا يخرج عنه أنه تعيين للمقتضى به فالقضية به المعين هنا هو أحد الأمرين بلا تعيين (قوله المفهوم من كلامه الخ) قد يقال مقابلة الإباحة (٩٥) بالحظر تقتضي أن المراد بها المأذون فيه

مطلقاً ولكن المفهوم من كلام ابن الحاجب والعصدة أن المراد بالإباحة التخيير في الفعل والترك وهو الظاهر كما يفيد دليل القائل بها المستدل بتعارضه مع دليل الحظر القائل بالوقف فالصواب أن المراد بها التخيير لأنه غاية ما يدل عليه تعارض الدليلين (قوله لجواز كونه واجباً الخ) إن أراد جواز ذلك في ذاته فسلم ولا يضر وإن أراد جوازه بالنظر للدليل وهو تعارض هذين الدليلين قسوع والكلام إنما هو في ذلك وبالجملة فكلامهم هذا غفلة عن كون القضاء فيه للدليل لالمافيه من مصلحة أو مفسدة ألا ترى إلى قول الشارح فاختلف في قضائه فيه لمعوم دليله (قوله وكل تصرف في ملك الغير الخ) دليله القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع كذا في المواقف وفي العصدة الجواب أن

على أقوال ذكرها بقوله (فتألفهم الوقف عن الحظر والإباحة) أي لا يدري أنه محظور أو مباح مع أنه لا يخلو عن واحد منهما لأنه إما ممنوع منه فمحظور أولاً فباح وهما القولان المطويان دليل الحظر أن الفعل تصرف في ملك الله

وحكمت المعتزلة العقل على الإيجاب الكلي إلا أنه لا تناقض أيضاً لاختلاف الموضوع تأمل (قوله عما تقدم) أي وهو المصاحبة والمفسدة في الفعل أو الترك واتفاؤهما عنهما (قول في قضائه فيه) أي في ذلك البعض لمعوم دليله أي دليل المقتضى به لأن الدليل في الحقيقة إنما هو للمقتضى به الذي هو مدرك العقل وقضاؤه إدراكه فالضمير في دليله للقضاء بمعنى المقضى به ففيه استخدام أو مقضى قضائه على حذف المضاف (قوله على أقوال) فيه أن القضاء كما علمت بمعنى المقضى به وثالث الأقوال وهو الوقف لم يقض فيه بشئ موجب بالغلب أو المراد بالقضاء ما هو أعم من التفصيل كما في غير الثالث والاحتمال كما فيه إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين (قوله ذكرها) أي الأقوال بمعنى المقولات أي المعتقدات فإن ضمير ثالثها يعود للأقوال ففيه تصريح بأن المسئلة ذات أقوال ثلاثة وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقف وأشار إلى تعيين الاثنين بقوله الحظر والإباحة (قوله لا يدري أنه محظور) فيه أن تفسير الوقف بذلك يقتضي أن اختلاف الأقوال في المقضى به لا في القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولاً فاختلف في قضائه واجيب بأن القضاء قد حمل سابقاً على المقضى به فلا مخالفة (قوله مع ما لا يخلو الخ) إشارة إلى أن القضية مانعة خلو كما أنها مانعة جمع فتكون منفصلة حقيقية وبحث فيه سم بأن مرادهم بالإباحة استواء الفعل والترك كما في شرح المنهاج للصف وحيث قد عوى عدم الخلو عنهم ممنوعة لجواز كونه واجباً ومندوباً مثلاً لكن خفيت المصلحة والمفسدة على العقل فلم يدرك فيه شيئاً وعلى هذا فاقوله أولاً فباح ممنوع أيضاً الجواز إن يكون واجباً ومندوباً مثلاً (قوله أولاً) أي مع وجود الحكم لذلك الفعل في نفس الأمر فلا وإن لم يتعين عند صاحب هذا القول (قوله وهما القولان المطويان) الضمير للحظر والإباحة المفهومين من قوله فمحظور وقوله فباح كما يرشد إليه قوله دليل الحظر فهو نظائر أعدلوه أو اقرب للتقوى قال في المنهاج وشرحه للبدخشي الأفعال الاختيارية للعباد قبل البعثة وورود الشرع مباحة عند معتزلة البصرة وبعض فقهاء الحنفية والشافعية محرمة عند معتزلة بغداد وبعض الامامية من الشيعة وإبي بن أبي هريرة من الشافعية وتوقف الشيخ الأشعري وأبو بكر الصيرفي وفسر الامام توقفهما بعدم الحكم واستدل على هذا بأن الأحكام متلقاة من السمع فحيث لا شرع لا حكم وقال صاحب الحاصل هو الحق ونظر فيه الشارحون بأن ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم وبأن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع خصوصاً على تقدير النزول وتسليم قاعدة الحسن والقبح عقلاً والاولى أن يفسر التوقف بعدم العلم أي لا ندري أن هناك حكماً أو لا وإن كان فلا ندري أنه إباحة أو لا وذلك لأن الحكم قديم عند الشيخ الأشعري فلو فسر التوقف بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لتلك الأفعال حكم من أحكامه تعالى لا محالة فيلزم حدوثه (قوله دليل الحظر) لم يتعرض لإبطال الأقوال المذكورة لظهور أخذها بما سبق له فانه ساق استدلال الأصحاب على انتفاء الحكم قبل البعثة بانتفاء لازمه قبلها بنص القرآن فاقضى ذلك بطلان دليل الحظر والإباحة اللازم منه بطلان دليل الوقف وهو التعارض بينهما لا تنفاته حيثئذ (قوله أن الفعل تصرف الخ) أي وكل تصرف في ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع دليل الكبرى القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بين تضرر الشاهد دون الغائب وإيضاح حرمة التصرف في ملك الشاهد

حرمة التصرف في ملك الغير عقلاً ممنوع فانها تنبئ على السمع ولو سلم أنها

عقلى فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يوجب النظر في مرآة الغير والاستغلال بجداره والاصطلاح بشاره

بغير اذنه إذ العالم اعيانه ومنافعه ملك له تعالى ودليل الاباحة أن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلوم يبيح له كان خلقهما عبثا أى غالبا عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما وأشار بقوله أى المعتزلة إلى ما نقله عن القاضي أبى بكر الباقلانى من أن قول بعض فقهاءنا أى كابت أبى هريرة بالخطر وبعضهم بالاباحة فى الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم ابتغوا مقاصدهم وأن قول بعض أئمتنا أى كالا شعري فيها بالوقف مراده به نفى الحكم فيها أى كما تقدم ( والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ )

مستفادة من الشرع ( قوله بغير اذنه ) أى لعدم المصلحة الدالة على الاذن ( قوله فلوم يبيح ) نظم القياس هكذا لوم يبيح له الفعل كان خلقهما عبثا والتالى باطل فبطل المقدم فثبت تقيضه وهو انه مباح والجواب بالمعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف وبالحل بانه ربما خلقه ما يشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه او خلق لغرض آخر لا نغلبه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ( قوله ووجه الوقف ) لم يقل ودليل الوقف كما قال فى الاول إذ الحكم فيه بخلاف الاولين فان فيها حكما ولا يكون إلا عن دليل ( قوله فى الافعال قبل الشرع ) تنازعه الحظر والاباحة وعموم الافعال يخالف المذهب المعتزلة أيضا لانهم انما قالوا ذلك فى البعض الذى لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة ويوجب بان أله للجنس أو للعبد فلا مخالفة ( قوله انما هو لغفلتهم ) بحث فيه بانه لا يمنع أن يكون ذلك المقول قول ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقا والقول ينسب لغائله وان اعتقد غيره غلظه فيه والجواب نه لم يرد النفى حقيقة بل حكما أى أنه فى حكم المنفى عن ذلك البعض لأن صدوره عنه فى حكم غير الصادر لعدم جريانه على قواعد ( قوله عن تشعب ) أى تفرع ذلك على أصول المعتزلة وبحث فيه سم بان الكلام فيما لم يقض فيه العقل لخصه بان لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه دليل عام فكيف يتفرع ذلك على أصول المعتزلة أى الحسن والقبح العقليين مع انهما تابعان للمصلحة والمفسدة والقرض انتفاؤها إلا أن يقال المراد باصولهم ههنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع ( وما هنا فائدة جليلة ) هو أن المصنف ذكر فى طبقات الشافعية الكبرى عند ترجمة القفال الكبير أحد أئمة الشافعية الكبار فقال ان مذاهب تحكى عن هذا الامام فى الاصول لا تصح إلا على قواعد المعتزلة حتى ان أبى سهل الصعلوكى سئل عن تفسيره فقال قدسه من وجه ودنسه من وجه أى دنسه من جهة نصره مذهب الاعتزال قال المصنف وكنت أغبط بكلام رأيته للقاضى أبى بكر فى التريب والارشاد وللاستاذ أبى اسحق الاسفراينى فى تعليقه فى أصول الفقه فى مسئلة شكر المنعم وهو انهما لما حكيا القول بالوجوب عقلا عن بعض فقهاء الشافعية من الاشعرية قال اعلم أن هذه الطائفة من أصحابنا بن سريج وغيره كانوا قد برعوا فى الفقه ولم يكن لهم قدم راسخ فى الكلام وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة فاستحسنوا عباراتهم وقولهم يجب شكر المنعم عقلا فذهبوا إلى ذلك غير عالمين بما تودى اليه هذه المقالة من قبيح المذهب قال المصنف وأما القفال فقد قال فى حقه الحافظ ابن عساكر انه كان ما تلاعن الاعتدال قائلا بالاعتزال فى أول أمره ثم رجع إلى مذهب الاشعرية اه و ذكر الشيخ أبى محمد الجوينى ان القفال أخذ علم الكلام عن الاشعرى وان الاشعرى كان يقرأ عليه الفقه ( قوله للعلم به ) علة لكون قولهم المذكور لغفلتهم عن التشعب وقوله مقاصدهم أى أصولهم ( قوله أى كما تقدم ) أى فى قوله بل الامر موقوف الخ ( قوله والصواب امتناع ) أى استحالة عقلا فى الثلاثة وقد فرقوا بين التكليف بالحال والتكليف المحال بان الحل فى الاول راجع إلى المأمور به وفى الثانى راجع إلى المأمور كتكليف الغافل



أما الأول وهو من لا يدري كالتائب والساهي فلا ن مقتضى التكليف

وهذا الفرق يندفع ما أورد على المصنف من أنه منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال ووجه الاندفاع أن تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل هو من قبيل التكليف بالمحال وقد منع هذا بعض من جوز ذلك فلا يلزم من تجويز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذي هو من من قبيل والتكليف بالمحال على أن في التكليف بالمحال فائدة مفقودة في تكليف الغافل وهو اختيار الشخص هل يمثل بالاخذ في الاسباب أولا ولكنه يبقى الاشكال بالملجأ فان تكليفه من قبيل التكليف بالمحال أيضا فانه لا فرق بينه وبين تكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران الذي سيأتي عده من قبيل التكليف بالمحال الذي جوزة المصنف قال سم إلا أن يفرق بمجرد أن الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فتأمل \* وأورد على امتناع تكليف الغافل تكليف العبد بمعرفة الله تعالى مع غفلة عن ذلك التكليف \* وأجيب بأن المعرفة الاجالية حاصلة بالفطرة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو والمعرفة التفصيلية وبأن شرط التكليف إنما هو فهم المكلف تكليفه بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا أن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وان يصدق به وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكن لم يقل له أنه مكلف كالذي لم تصل اليه دعوة نبي فظهر أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا العاقل عن التصديق وأما الجواب بأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل فقد ضعف بامتناع الاستثناء في العقليات (قوله أما الاول) أي أما امتناع تكليف الاول ويمكن التقدير في جانب الخبر أي أما الاول فامتناع تكليفه أو فامتناع تكليفه لان الخ وهو أوجه لثلا يازم نزع الخلف قبل الوصول إلى الماء ولموافقة كلامه في الثاني (قوله وهو من لا يدري) قال الناصر يصدق بالجنون ونفي تكليفه اتفاقا ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أي البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه قال سم وقول الاسنوي تكليف الغافل كالساهي والتائب والجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال انتهى يقتضى ثبوت الخلاف في الجنون أيضا ثم ان اطلاق السكران يشمل المتعدي بسكره فيقتضى أنه غير مكلف قال شيخ الاسلام وهو كذلك كما جزم به النووي كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من الأصوليين وما نقل عن نص الشافعي من أنه مكلف من تصرف الناقل له بحسب ما فهمه أو مؤول بانه مكلف حكما لجريان أحكام المكلفين عليه لكن ليس ذلك تكليفا بل من ربط الاحكام بالاسباب تغليظا عليه لتسيه في ازالة عقله بمحرم قصدا وعبر كغيره بالتكليف مع قصوره على الواجب والحرام لانه الاصل كما مرت الاشارة اليه في تعريف الحكم ولو عبر وابدله بتعلق خطاب غير وضعي لم يحتاجوا الى اعتذار (قوله فلا ن مقتضى التكليف) أي المطلوب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم إذ التكليف لا يستلزم الايتان بالمكلف به

الملجأ فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل أصلا أي لأن الاجاء يسقط الرضا والاختيار مما ويتلوها تكليف المكره فانه يدري وله مندوحة بالصبر على ما أكره به أي لان الاكراه يسقط الرضا فقط دون الاختيار فكل مرتبة أبعد عما تليها انتهى بزيادة من عبد الحكيم على البيضاوي (قوله المراد بالمقتضى ما يطلب الخ) هكذا فسر العنبد

(قول الشارح امثالا) اى مطاوعة الامر والنهى كذا فى شرح المنهاج الصغرى واحترز به عن الاتيان به اتفاقا التكليف الزام مافيه كلفة فالماضى به ملزم به والمفعول اتفاقا اى لا نظرا للامر وفاعله من حيث فعله اتفاقا غير ملز إذا لاتفاق لا حاجة فيه إلى الزام وقد يقال لما كان ثمرة التكليف اختيار المكلف كان المطلوب الفعل مطاوعة وقد يقال ان لازم التكليف من حيث انه للاختيار ان يكون الاتيان للامثال فالتعاضى بمعنى المطلوب او اللزوم وعبرة العضد لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامثال وان حاله لا يتصور من لا شعوره بالامر قصد الفعل امثالا للامر اى واستحالة اللزوم يلزمها استحالة الملزوم وإنما قال اى ابن الحاجب امثالا للامر لان الغافل عن الاهى بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فنه على ان ذلك غير كاف سقوط التكليف يل لا بد من قصد الامثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فر بما علم الله منه ذلك فكله به ولا يكون تكليف عان له وقوله إنما قال الخ يفيد ان المراد بقصد الامثال ان يفعل لانه مطلوب منه لاتفاقا وهذا يكفى فيه انه لو لاحظ علة الفعل لعرف انه امثال الامر او النهى فهذا القدر لا بد منه فى كل فعل سواء كالى كفا او لاحتى تنفى الغفلة اما ملاحظة الامثال بالفعل فلا تلزم فى الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا او تركا واما الثواب فان كان الفعل غير كاف فيكفى (٩٨) فيه الامثال المنافى للغفلة وهو الامثال بالقوة بان يكون بحيث لو توجه إلى موجب

الفعل لعرف انه الخطاب وان كان كفا فلا بد فيه ان يأتى به قاصدا انه الانتهاء فان اتى به غير قاصدا ذلك فقد فعل المكلف به ولا ثواب ولا اثم والفرق بين الفعل غير الكف وبين المقصود التكليف به من حيث نفسه لأن عيبه هى المقصودة فمتى اتى به مع عليه بالخطاب فقد اتى بالواجب بخلاف الكف فان المقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه عدمه ثابت قبل لا تدخل له فيه وإنما كلف بالكف وهو الترك بقصد بقاء العدم لانه هو المقدور للمكلف فهو

#### بالشئ الاتيان به امثالا

(قول امثالا) افتعلا من مثل بوزن ضرب اى قام واتصّب أو امثل أمره اى احتذاه اى اقتدى به هذا معناه بحسب اللغة وقد استشكل الناصر زيادة لفظ الامثال بأمور ثلاثة الاول أنهم فسروا الامثال بالاتيان المأمور به على وجه اى كما امر به ففهموه هو مفهوم ما قبله اى الاتيان بالشئ المكلف به فلا فائدة في ذكره سواء جعل حالا أو مفعولا فالصواب ان يقول مع قصد الامثال • الثانى أن يكون الامثال اى قصده من مقتضى التكليف مخالف للممر في تعريف الحكم وما سياتى في تقسيمه وتعريف الامر والنهى من ان المقضى هو الفعل من غير تقييده بقصدا الامثال • الثالث ان المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامثال في الخروج عن عهدة النهى وان اعتبر في حصول الثواب على ما يأتى في مسألة لا تكليف إلا بفعل وهنا اعتبراه في الاتيان بالشئ المكلف به كفا كان الشئ أو غيره فلم يفرق هنا بين الامر والنهى فبين كلاميه تناقض واجاب سم عن الاول ان التفسير الذى ذكره للامثال فسر به بعضهم في مقام يناسبه لاجمعهم وقد فسر بغير ذلك مع انه في تقرير الاشكال اثنان حمل الامثال في عبارة الشارح على قصده فوافق ماصو به وبانه اذا عرب امثالا لا مفعولا لاجله افاد معنى التقصد قطعاً إذ لا معنى للاتيان بالشئ لاجل الامثال إلا الاتيان به بقصد الامثال فيكون بمعنى ماصو به فلا يصح نفيه الفائدة على جعله مفعولا ولا تصويبه بالنسبة اليه وبانا لانسلم ان الامثال بالتفسير الذى ذكره مفهوم هو مفهوم ما قبله حتى تنفى الفائدة لانه قيد فيه الاتيان بالشئ بكونه على وجه اى كما أمر به واطلق فيما قبله عن هذا القيد فتغاير المطلق والمقيد وذكر المقيد بعد المطلق يفيد تقييد المطلق فتفى

الذى يمكن طلبه لانه هو الاختيارى بخلاف العدم فان كف قاصدا الامثال بالفعل أثيب وإلا فلا إذ الكف إنما هو واسطة الفائدة لا مقصود لذاته والحاصل ان عدم الشئ هو المقصود ولا دخل للمكلف فيه بوجه لكنه ان قصد بالترك بقاء ذلك العدم امكن ان ينسب اليه بخلاف المكلف به فى الفعل فانه فعله فقصد الامثال بالترك قائم مقام كونه فعله إذ اعرفت هذا عرفت ان فى التكليف بالنهى ثلاثة أمور الاول المكلف به وهو ترك الترك ولا يتوقف على قصد الامثال بالفعل بل مداره على اقبال النفس على الفعل ثم كفها عنه والثانى المكلف به المثاب عليه وهو الترك للامثال ومثالك عدم المنهى عنه وهو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه هذا هو التحقيق الذى به يلتزم كلام المصنف والشارح هنا وفي مسألة لا تكليف إلا بفعل إلا انه مخالف لقول المصنف في شرح المنهاج المطلوب بالنهى الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا بقصد غيره اى وإلا لكان النهى طلبا بل بنص عدم الاول فان فعل غير قاصدا به الانتهاء كان ممثالا وان فعل غير غير قاصدا الانتهاء لم يكن ممثالا لكنه لا ياتى به لانه لم يرتكب المنهى عنه والمقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه إلى ان قال وهذا ليعين لنا الفرق بين تحريم الشئ واجباب الكف عنه فان اجباب الكف عنه يقتضى انه لا يخرج عن العهدة إلا بتحصيل الكف الذى ان شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشئ وإنما الفعل هو المحرم فلا ياتى به إلا به انتهى فانه يفيد ان المكلف به فى الكف هو الانصراف بقصد عدم الاول الذى جعله بعد محصلا للامثال إلا ان ما تقدم اذق واوجه وهو ما عليه المصنف فى هذا الكتاب

وقد يكون ما في شرح المنهاج بناء على رأى غيره أو يكون المراد بيان المكاف به (٩٩) المثاب عليه إذا تأملت هذا التحقيق ظهر

لك انتاج دليل الشارح  
للدعى سواء الامر والنهي  
واندفاع ما قاله الناصر هنا  
وتحير الناظرين في هذا  
المقام هذا قال السعدى في  
حاشية العنصر المراد بقوله  
الفهم شرط التكليف أن  
يفهم الخطاب قدر ما يتوقف  
عليه الامثال لا بان يصدق  
بانه مكلف والالزام الدور  
وعدم تكليف الكفار  
فعلى هذا الحاجة الى استثناء  
التكليف بالمعرفة أو النظر  
أو قصد النظر وامثال ذلك  
اه (قوله فلا بد من حذف  
المطلوب) هو الفعل امثالاً  
للامر أو النهى أى مطاوعته  
ولها الاتفاق قوله الاتيان  
به يحتمل اتفاقاً فزاد امثالاً  
لدفع أن المراد ذلك فلا  
يكون تكليف محال كما  
تقدم عن العضد وبه تعلم  
فساد قوله وأما أن لم يراع  
مع تعليقه بقوله فان  
الامثال الخ فان ذلك ليس  
مراداً منا (قوله يرد الخ)  
هو رد فساد فان كونه على  
الوجه المذكور مأخوذ  
من امثالاً وان كان ذلك  
هو المقضى تدبر (قول  
الشارح وذلك يتوقف  
الخ) أى الاتيان امثالاً  
للامر يتوقف على العلم  
بالامر فالتكليف به قبل  
العلم بالامر تكليف محال

وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وان وجب عليه بعد يقظته  
ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاتته من الصلاة في زمان غفلته لوجود سببهما

الفائدة ممنوع وعن الثاني يمنع ما ذكره من المخالفة المذكورة لأن ما دل عليه ما ذكر في تعريف الحكم  
وتقسيمه وتعريف الامر والنهي من أن مقتضى هو الفعل لا يتأني أن الفعل على وجه مخصوص وإنما أطلقوه  
لأن إطلاقه كاف في المقصود الذي هو تمييز الحكم وأقسامه والامر والنهي لحصول ذلك التمييز مع إطلاقه  
وعن الثالث بان المصنف والشارح لم يصرحا هنا بأنه لا فرق بين الامر والنهي غاية الامر انهما أطلقا ولا  
تناقض بين المطلق والمقيد بل يحمل المطلق على المقيد فيقيد ما هنا بالامر لكنه يشكل على هذا الجواب  
قول الشارح وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال لدلالته على التعميم وعدم اثبات الدليل  
للدعى بتمامه فلا يتم التقريب فالأحسن أن يقال أن المراد بقصد الامثال المذكور هنا أعم بما بالفعل  
وبالقوة والمراد به فيما يأتي ما هو بالفعل فلا تخالف أو أن ما هنا مبنى على اختيار غيرهما وما ذكرناه فيما يأتي  
مبنى على اختيارهما ما ملخصاً ولا يخفك التكليف في بعض هذه الوجوه (لا يقال) المتبادر من كلام فقهاءنا  
أن من أتى بالواجب مثلاً غافلاً عن ملاحظة الامثال غير متصور له يخرج عن العهدة وهو يتأني اعتبار  
الامثال في مقتضى التكليف (وأجيب) باحتمال مخالفة طريقتي الاصوليين والفقهاء في ذلك وباحتمال  
التوفيق بأن المراد قصد الامثال ولو بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ علة اتيانه بالفعل لاحظنا قصد  
الامثال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح على هذا الاعتبار أيضاً (قوله) وذلك أى الاتيان  
به امثالاً أو الامثال (قوله) لا يعلم ذلك أى التكليف (قوله) فيمتنع تكليفه) أتى به مع تقدمه توطئة لما بعده  
اعنى قوله وان وجب وببحث قيمة الناصر بان توقف مقتضى التكليف بالشيء وهو الاتيان به امثالاً  
على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ما  
هو شرط في مقتضى التكليف لا يجب أن يكون شرطاً في التكليف اه وقوله لا يستلزم الخ أى لجواز  
أن يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امثالاً قال سم ويمكن أن يجاب بان معنى أن  
يقضى التكليف الاتيان بالشيء امثالاً أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم والاتيان بالشيء امثالاً  
غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جوازه عند بعضهم  
لعدم الفائدة أو لكون تكليفه من قبيل التكليف المحال لا التكليف بالمحال وأما الاتيان به امثالاً بعد  
الاعلام به فانما يترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف إذ ذاك لم يخرج عن أنه  
تكليف بغير مقدور وتكليف لا فائدة فيه والتكليف حقيقة إنما يتحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام  
الذى منعه واندفاع الاستدلال بقوله لان ما هو شرط الخ لاننا لم نأخذنا شرطاً في التكليف من مجرد كونه  
شرطاً في مقتضاه بل من اعتبار القدرة على المكلف به والفائدة في التكليف به اهل ملخصاه وحاصل الجواب  
منع قول المعارض لا يستلزم توقف نفس التكليف الخ باننا لا نسلم عدم الاستلزام لانه لو وجد التكليف  
بدون العلم كان تكليفاً بغير مقدور وتكليفاً لا فائدة فيه وأجاب التجاري بجواب آخر وهو أن الكلام مفرع  
على أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة كما اختاره المصنف وهذا الجواب اقصد فان أفعال الله لا تعلل  
بالثمرات وان اجيب بان الثمرة تابعة لأفعال الله بالنظر الى المكلفين لا الى الحق تعالى لتعالیه عن ذلك  
وعن أن يبعثه شيء على شيء (قوله بعد يقظته) أى زوال غفلته (قوله من المال) اخرج غير المال كالخزنة  
المحرمة وجلد الميتة فانه لا ضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله من الصلاة) أى مثلاً (قوله لوجود سببهما) قد

فان قيل يكلف قبل العلم ثم يعلم فيأتى به قلنا ان كلف ان يأتي به قبل العلم فالامر ظاهر أو بعده فلا فائدة للتكليف قبله بل لا يمكن  
لان الكلام في كونه الآن مكلفاً وقد عرفت استحالة على أن الصواب عند المصنف أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة

(قوله اشتغال بـ منه الخ) خطاب الو. هو المتعلق بجعل فعله للوجوب بعد أو الآن على الولي في اتلاف الصبي ولا حاجة معه الى جعل اشتغال ذمته من خطاب الوضع تأمل (قوله الحاصلة مع الغفلة) أى دخل وقتها (قوله محل اتفاق) في كلام الاسنوى ما يفيد وقوع الخلاف فيه أيضا (قوله ولو كان متعديا) لأنه لا ينظر للسبب وإنما ينظر لحالة الشخص وهي لا يمكن معها الامتثال (قوله العموم والخصوص المطلق) صوابه الوجهى فيتصادقان (١٠٠) فيمن لا مندوحة له وهو غافل لكن كلام المصنف في منع الموانع يفيد التباين فانه قال

فاذن المراتب ثلاثة بعدها تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف الملجأ فانه يدري ولا مندوحة له ويتلوها المكروه فانه يدري وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما في الاكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وإنما نعتقد انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافى له لاستوائهما في نظر الشارع اهـ (قوله اى لاسعة) يقال ندحت الشيء وسعته ( قول الشارح القاتل له) افاد بهذا ان الملجأ لا يدخل له في القتل أصلا فهو آلة عضنة لا يدخل له في دفع القاتل ولا منعه بوجه من الوجوه اصلا ( قول الشارح بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) عبارة العضد منعه كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وبعض من جوز تكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون لا يتلوه وهو معدوم هنا اهـ فافاد ان

وأما الثاني وهو من يدري ولا مندوحة له عما ألجىء اليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بتقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع وتقيضه ممتنع الوقوع ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع وقيل يجوز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بان الفائدة في التكليف بما لا يطاق

يتوهم منه ان وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين احدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل من الغفلة وهذا من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود سببهما والثاني وجوب الفعل للصلاة قضاء وهو حاصل بعد زوال الغفلة وهذا من خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقظته وكذا يقال في الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة وهو من قبيل خطاب الوضع وجوب اداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة وهو من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثاني الخ) هذا لا يحتاج الى تقدير كما يعلم من الاخبار عنه بقوله فامتناع تكليفه بخلاف قوله ما السابق الاول لانه لا بد ان يكون تقديره اى امتناع تكليف الاول مثلا كما بيناه (قوله وهو من يدري) انما قيده بمن يدري لتم المقابلة وبين الغافل ولا فلا حاجة في تفسير مفهومه الى هذا التقيد اذ مفهوم الملجأ من لا مندوحة وإن كان لا يدري فينبه وبين الغافل بحسب المفهوم وخصوص من وجه فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل (قوله ولا مندوحة له) اى لاسعة من ندحت الشيء إذا وسعته (قوله عما ألجىء اليه) اعترضه الشهاب عميرة بان ذكر قوله ألجىء اليه في تعريف الملجأ فيه دور ودفعه سم باوجه منها ان الملجأ بالمعنى الاصطلاحي اى الشخص المعروف بهذا الاسم والجلء اليه بالمعنى اللغوي (قوله يقتله) صفة لشخص جرب على غير من هـ له اذ فاعل يقتله هو الملقى ولم يبرز جريا على مذهب الكوفيين لان اللبس هنا بظهور أن القاتل هو الملقى أو حال منتظرة من الضمير في الملقى (قوله القاتل له) صفة للوقوع وضمير له للشخص الملقى عليه (قوله واجب الوقوع) اى عادة وكذا قوله ممتنع الوقوع (قوله ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع) اى لا تنفاه لازمهما من التمكن من الفعل والترك لانها صفة هـ يمكن منهما والتمكن منهما ممتنع في واجب الوقوع وممتنع (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) واعترضه الناصر بان مقتضى كلامه ان تكليف الغافل والملجأ ليس منه نظر لان الطاقة هي القدرة فلا يطاق هو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لنفس مفهومه وهو المحال لذاته كالجمع بين الضدين أو امتنع لنفس مفهومه وهو المحال لغيره كخلق الاجسام وبان الفائدة المذكورة لجواز التكليف بالمحال وهي الاختيار هل ياخذ في الاسباب جارية في تكليف الملجأ اذ ذكره الشارح من رد تكليف الملجأ لا تنفاه فيه مردود بان ما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجأ مناف لما ياتي من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتأمل له قال سم ما ادعاه أو لانه ان مقتضى كلامه ما ذكر ممنوع إذ لا يلزم من بناء شيء على شيء ان لا يكون منه لجواز ان ينبنى فرد الشيء عليه ويؤخذ من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق اى الذى هذا من افراده أى لاجل جواز التكليف بما لا يطاق الذى

القاتل به هو البعض الآخر من جوز تكليف المحال فقول الشارح بناء الخ معناه ان هذا القول مبنى على القول بجواز تكليف المحال هذا إلا انه عبر عنه بما لا يطاق لان حاله لعدم الطاقة أى لعدم صلاحية القدرة للتعلم به فالقاتل بجواز تكليف الغافل والملجأ فهم ان المانع منه عدم الطاقة وليس ذلك بمانع عنده ففي القول بجوازه على قوله بجواز ما لا يطاق فالتبني ملاحظ بعموان الغافل والملجأ والمبنى عليه ملاحظ بعموان ما لا يطاق واصل أن هنا مقدمة لا بد لك منها وهي ان المتقدمين رحمهم الله تعالى اکتفوا في التفرقة بين اسائر المشابهة

بعنواناتها المسئلة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غلظته لا من حيث عدم صلاحية قدرته للتكليف به وهو الامثال إذ قدرته صالحة له إنما المانع غفلته عن الطلب حتى يمثل ومسئلة تكليفه ما لا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليفه من لا تصلح قدرته للتكليف به مع علمه بالتكليف وعدم إكراهه وإلجائه ومسئلة المكروه الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليفه من أزيل رضاه بالا كراه وبقي اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف ومسئلة الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليفه من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلاً بالالغاء فكل مسئلة من هذه المسائل لا بد أن تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة من عنوانها والام لا تكن هي محل الكلام فيها والمتأخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الامر واشكل عليهم الفرق حتى أنهم قاموا وقعدوا إلا بما لا يجدى والشارح العلامة رحمه الله يشير إلى ان هذه الدقائق إشارة خفية جداً لا يتفطن اليها إلا الواحد بعد واحد والجم الغفير يجعلون إشارات له عدم الاحاطة بدقائقه مواضع الاشكال ويستغلون بعد ذلك بالقليل والقال وهل بعد ذلك يمكن ان تفهم هذه المواضع على وجهها كلا والله حتى تقوم الساعة أو يهدي الله من عباده من يشاء ولقد أشار الشارح العلامة إلى محل الاستحالة في المسئلة الأولى بقوله الاتيان به امثالاً فالحال هناك هو الاتيان امثالاً للامر والنهي إذ كيف يمثل الامر او النهي من لا يعلم امراً ولا نهياً فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بأن لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليفه ما لا يطاق وليس هو مكرها (١٠١) ولا ملجأ إلى محل الاستحالة في

الثانية مع تقييده بمن يدرى لما عرفت بقوله لا مندوحة

له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالحال فيها هو ما لا يتعلق به اختياره أصلاً ولا ينسب اليه فعله بوجه وهو الوقوع القاتل الذي لا يتمكن من دفعه أبداً ولا تحصيله وإلى محل الجواز في المسئلة الثالثة وهي تكليفه ما لا يطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لا يطاق المفيد بقاء القدرة والاختيار والرضا إلا ان القدرة لا تصلح للتكليف به وإن عبر عن

### من الاختيار هل يأخذ

هذا من افراده وأشار بهذا إلى أن القول الأول استثنائه عن جواز التكليف بما لا يطاق لا تنفاه المعنى المجوز له عنه ومن هنا يؤخذ من المناقاة التي ادعاها آخرأ وحاصله أن هذا مستثنى من جواز التكليف بما لا يطاق كما ذكره العضد وغيره لكن يحتاج لتحرير فرق واضح بينه وبين غيره من افراد التكليف بالحال كالتكليف بالجمع بين الضدين وهو صعب جداً وفي عبارة الزركشي في بيان الملجأ أخذاً من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال وذلك كالملقى من شاق جيل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه الجواب عن الثاني لانه لا معنى لاختياره من لا فعل له وإنما هو آلة محضة فليتام اه ولا يخفى ان فرد الشيء يسرى اليه الحكم بما اندرج هو فيه إذا الحكم على السكلى أو العام بحكم حكم على سائر اراده إلا أن يدخل الثاني تخصيصاً فامعنى افراد فرد منه باثبات الحكم له مرة ثانية بناء على ان ذلك السكلى أو العام فان ذكر لفظ البناء يشعر بالمقايسة المقتضية للباغرة فقوله لجواز أن يبنى الخ كلام غير مقبول عند أرباب المعقول واعتراض الناصر ايضا قول الشارح بناء على جواز الخ بان البناء بمعنى القياس فكان الظاهر إسقاط لفظ جواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كافي قياس التمييز على الخراء واجاب سم بانه لا يتعين ان يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بأن هذا فرد ذلك فيثبت له حكمه كما مر اه وفيه ما مر قال الناصر فان قيل يلزم من إدراج تكليف الملجأ في التكليف بالحال كون الملجأ اليه محالاً وقد يكون واجبا قلت الممكن

ذلك العضد بتكليف المحال كما تقدم وإلى محل المنع في مسئلة المكروه بقوله فان الفعل لا كراه لا يحصل الامثال به فالمانع فيها هو الاكراه المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد اخذ هذا من العنوة عنه بالمكروه (قوله الاولى ان يقول الخ) قد عرفت ان معنى العبارة ان ذلك القول مبنى على القول بجواز تكليفه ما لا يطاق لفهم ان هذين من افراده فقول الشارح بناء الخ بيان محل الغلط فتأمل (قوله والمقيس عليه محل الحكم) كيف هذا والمقيس على كلامه هو الحكم المذكور بقول الشارح ومنهم من قال بجوازه (فما لا يطاق لا تتعلق الخ) اى ما لا يطاق هو ما لا تتعلق الخ كافي الناصر يعنى وما هنا لا تتعلق به القدرة فهو بما لا يطاق وفيه ان ما لا يطاق اعتبر فيه بقاء القدرة والاختيار والرضا وحيث قد يمكن الاخذ في المقدمات بخلاف ما هنا فانه مع عدم تعلق القدرة لا اختيار ولا رضا ولذا قال في منع الموانع في بيان الملجأ وذلك كالملقى من شاق جيل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش (قوله وأن الفائدة في جواز التكليف الخ) فيه انه لا معنى من اختياره من لا فعل له وإنما هو آلة محضة (قوله فارد به الشارح الخ) قد عرفت حقيقة الحال ولا يرى مثل هذه السكليات في جانب المصنف والشارح إلا كصير يرد باب أو طنين يذاب (قوله وان هنا شيئان الخ) هذا كلام ظاهر لان تكليف الغافل كتكليف المعدم بلافق وقد قالوا انه تكليف محال لان التعلق بلا متعلق محال وهنا كذلك إذ الغافل لغفله لا يكون مطلوباً



(قول المصنف وكذا المكروه) قد عرفت ان الكلام في الجواز والامتناع العقلي وان بن كل من الغافل والملجأ والمكروه التباين لان الكلام في كل من حيث خصوصه لا من حيث عموم غيره له او عموم غيره لغيره إذ خصوصه هو محل الخلاف فيه ولذا جعل المصنف المراتب ثلاثة كما مر في ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح في ان الملجأ قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كمكسه كلام لا منشأ له الا عدم الاعتناء بتحرير المطالب كيف وقد عرفت ان الاجام يزيل الرضا والاختيار معا بخلاف الاكراه فانه إنما يزيل الرضا فقط (قوله ايضا وكذا المكروه) قد عرفت انهم اكتفوا في بيان قيود المسائل بالعنوان فالمراد انه يمتنع تكليفه بان ياتي بالمكروه عليه امثالا اي يفعل الفعل الذي يفعله للاكراه امثالا والامثال يستلزم الفعل مطاوعة اه والفعل للاكراه ينافيه (قول الشارح وهو من لا مندوحة له الخ) اي لا مخلص له عن الفعل له بان لا يمكن ان يفعل لغير الاكراه فلا ياتي ان يفعل لداعي الشرع ولا غيره غير جهة الاكراه كما اذا كرهه على القتل وعظم خوفه حتى لا يمكنه ان يريد بالقتل التشنفي مثلافان هذا لا يمكنه ان يفعل لداعي الشرع ولا غيره غير الاكراه لان الغرض انه عظم خوفه بسبب الاكراه حتى لم يمكنه ان يستحضر ان القتل لغير الاكراه وكما اذا كرهه على اداء الزكاة وعظم حتى لم يمكنه نية الدفع عنها إذ لو امكنه ان يفعل لغير الاكراه لكان له مندوحة والفرض خلافه لان له مندوحة غير مكروه إذ هو راض بالايقاع على الوجه الذي اراده وقد (١٠٢) عرفت ان المكروه غير راض لان الاكراه يزيل الرضا على ان صاحب القول الاول فارضا

كلامه في فاعل للاكراه لا مندوحة له بان لا يكون هناك وجه لموافقة داعي الشرع أصلا لمخرج ما يكون فيه وجه لموافقة فالحاصل ان الكلام فيمن أنى بالمكروه عليه الذي لا وجه فيه لموافقة الشرع من حيث انه مكروه عليه امثالا وهو محال (قوله يقتضي كل منهما ان موضع النزاع الخ) هذا كلام لا وجه له وما قاله الشارح متحقق مع كون التكليف قبل المباشرة كما إذا قال له ان لم تقتل زيدا غدا قتلتك فانه حين

في المقدمات متفية في تكليف الغافل والملجأ وإلى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المكروه) وهو من لا مندوحة له عما كره عليه إلا بالصبر على ما كره به يمتنع تكليفه

بالذات قد يجب لشيء كتحقق العلة الموجبة به كالاتقاء من شأق ويستحيل لآخر كان تتعلق به العلة الفاعلية بالاختيار فيكون محالا بالنظر اليها ولا مانع من تعدد العبارات باختلاف الاعتبارات تأمل (قوله في المقدمات) يعني ما يتوقف عليه المأمور به (قوله وكذا المشار اليه) الغافل والملجأ باعتبار تأويله بما ذكر (قوله وهو من لا مندوحة له) لاختفاء في ان كلام الشارح في تعريف الملجأ وتعريف المكروه صريح في تعاريفهما وهو ايضا صريح في كلام المصنف في منع الموانع فانه جعل المراتب ثلاثة كل منها ابعدها تأليها على ترتيبها في المتن قال فابعدا تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف الملجأ فانه يدري ولكن لا مندوحة عن الفعل ويتلوها المكروه فانه يدري وله مندوحة بالصبر عما كره عليه إذا علمت ذلك علمت ان ما قاله المصنف والشارح لا يلائمه ما ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح في ان الملجأ قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كمكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهي هنا مخالفة الملجأ كغيره بضمف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف نخطنا كما اشار إلى ذلك بتعبيره بالصواب (قوله وهو من لا مندوحة له) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء بنفسه اه واقول الوجه ان يقال فيه دور ويحجب بما تقدم في الملجأ اه سم (قوله يمتنع تكليفه) بيان لوجه الشبه واحترز عما قد يتوهم من ان كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح وقوله بالمكروه عليه او بنقيضه اي بكل منهما ولا ينافيه التعبير باو لانها إذا وقعت بعد النفي ولو معنى كالاتقاء هنا كان النفي لسكل من المتعاطفات قال السكالك في امران الاول ان دعوى الخلاف في تكليف المكروه بنقيض ما كره عليه

قله بالاكراه يأتي جميع ما ذكره ولا أدري كيف اجتروا على مثل هذا الكلام بعد نص الشارح على توجيه القول الاول بقوله وان الفعل للاكراه الخ وتوجيه الثاني بقوله بان ياتي بالمكروه عليه الخ فتأمل (قول الشارح يمتنع تكليفه) سواء قلنا ان التكليف قبل الفعل ويدوم مع الفعل على ما هو رأي الاشعري المنقول عنه في الكتب الغير المشهورة أو قبله اه وينقطع وقت الفعل على ما هو رأي المعتزلة وأما الانقطاع بعد الفعل فمحل وفاق وسواء قلنا ان القدرة مع الفعل على ما هو التحقيق بناء على انها القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة او قلنا انها قبل الفعل على خلافه بناء على انها القوة التي تعتبر مؤثرة عند انضمام الارادة اليها قال السعد في حاشية العنصر فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بان القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليفه لا يطاق غير واقع وان جاز والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزليا قلنا معنى ما لا يطاق هو الذي يمتنع تعلق القدرة بالحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث بما يصح تعلق القدرة به بطوبا ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تميز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل ولا لم يعص احد قط وما نقل عن الاشعري ان يكون التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل لان التكليف هو طلب ان يحصل الشيء في المستقبل ولا خفاء في انقطاعه بعده والا لكان

منوعة

تسليفا بتحصيل ما حصل قبل وهو محال وأما ان التكليف الازلي لا ينقطع أصلا فهو التكليف العقلي المبني على أن الطلب قديم لا يعقل  
الامتعلقا بملوب وهو غير تجيز التكليف وأما ما قاله يعني العضد في امتناع بقاء تجيز التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بايجاد  
الموجود وهو محال فغلطه فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا اليجاد وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لانا  
لا نسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداءه اه وقال في التلويح ه فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة  
المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها تمتنع ولا تكليف بالمتنع ه قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير  
واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك بانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه  
التكليف إلا حال المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته  
التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه واتمام المتنع تكليفه بما لا يطاق بمعنى أن  
يكون الفعل بما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده به يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة تمتنع ومعا واجب فلا تكليف إلا بالمحال  
اه هذا هو الكلام الذي قيل في كون التكليف قبل الفعل ومعه أو قبله فقط أو معه فقط وفي كون القدرة قبل الفعل أو معه ومعلوم انه  
لادخل للا كراه في شيء من المنع والاجازة في هاتين المسئلتين والشارح قد اعتبر المانع (١٠٣) عدم القدرة على الاتيان بالفعل للا كراه

على وجه الامتثال لضمينه  
الرضا فيكون تكليفا بجمع  
التقيضين فالحق أنه لا دخل  
لشيء من هاتين المسئلتين  
في مسألة تكليف المكروه  
أصلا وبنائها على ذلك إنما  
هو من سوء الفهم وعدم  
التأمل وسيبضح ذلك نعم  
كون القدرة مع الفعل بناء  
على أنها القوة المستجمعة  
الشرائط التأثير يمنع تعلقها  
بالتقيدين كاهو رأى الشيخ  
الاشعري ومتابعيه بل  
بالمقدورين طلقا وكونها  
قبل الفعل بناء على أنها  
بجرد القوة الغضبية كما  
هو رأى المعتزلة لا يمنع  
لكن ذلك بحث آخر لا  
دخل له هنا والحق فيه مع

بالمكروه عليه أو بنقيضه ( على الصحيح ) لعدم قدرته على امتثال ذلك

منوعة فقد حكي إمام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكروه بترك ما كرهه عليه كالتكليف  
بترك قتل المكافى وعدوانا أو أمانا الثاني فان قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله في المكروه على القتل  
أنه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للا كراه بتركه يقتضي كل منهما أن موضع النزاع تعلق التكليف بفعل  
المكروه وحال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعتزلة قوهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة  
مطلقا من غير فرق بين فعل المكروه وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكروه وقدر افعهم إمام الحرمين على  
انقطاع التكليف حال المباشرة مع أنه قائل بتكليف المكروه وذلك يقتضي أن موضع النزاع غير ما ذكر  
وهو أن الفعل الذي أكرهه عليه قبل صدوره لداعي الا كراه هل يجوز علة تعلق التكليف به وعند هذا  
يظهر ثبوت الخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الثاني لامع الاول خلا فالشارح في الامرين اه  
والجواب عن الاول بما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال أو بنقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية إمام  
الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكروه بنقيض الفعل في صورته لانه محمول على التكليف به من  
حيث الا يثار لا من حيث الا كراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله وانما القاتل لا يثاره نفسه ومعنى  
التكليف به من حيث النهي عنه من تلك الحيثية والجواب عن الثاني ان تخصيص المكروه بالذكر  
لوضوح الخلاف بالفعل معهم فيه لا لاختصاص فعل المكروه حال المباشرة بهذا الخلاف وقد جرت العادة  
بأنهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات لا يوضح التصوير وان كان الحكم عاما على أنه يبطل الاعتراض  
الثاني من أصله ماسيا في من هذا القول لبعض المعتزلة القائل بأن التكليف إنما يتعلق حال مباشرة  
الفعل لانه حال القدرة وانه مفقود في المكروه حتى في تلك الحال فالتخصيص بالمكروه لا غبار عليه (قوله على

الشيخ إذ لو وجدت القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطل أما الملازمة ظاهرة  
اذلا قدرة بدون المقدور وأما بطلان التالى فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليقرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل  
حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم المكان اجتماع التقيضين ( قول الشارح بالمكروه عليه أو بنقيضه قبل ) أو بمعنى الواو لو وقعها في سياق الذي  
معنى ولا حاجة اليه بل هو مضر إذ الترك إنما يكون تقيضا إذا وقع زمن الفعل لا شرائط الاتحاد في الزمن في التناقض كاهو معلوم من الوحدات  
الثمانية المشتركة في التناقض ولا يمكن الاتيان بالترك زمن الفعل فهو محال سواء كلف بالفعل للا كراه او لا ولو كانت بمعنى الواو لا فادت ان  
امتناع تكليف المكروه للجمع بين التقيضين وليس كذلك وأيضا ما ذكر في مقابلة القول الآتي فليتامل وانما زاد الشارح التقيض أخذ من  
التشبيه بالمجاء من قول المصنف وانما القاتل الخ اذ هو دفع لما يتوهم من انه اتم لتكليفه بالنقيض ( قول الشارح لعدم قدرته على امتثال ذلك )  
المراد القدرة التي تصير مؤثرة بعد انضمام الارادة اليها فالمراد لعدم قدرته الصالحة للتعلق بالفعل وقت التكليف به الذي هو قبل  
الفعل إذ فرض الكلام انه مكروه وقت الفعل فاعل للا كراه فلا قدرة له تصلح ان تتعلق بالفعل على وجه الامتثال بان يأتي به مطوعة بناء  
على الصحيح من أن التكليف إنما يعتمد صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه اختيارا كما تقدم وهذا مفقود هنا فان فرض الكلام

انه فاعل لا كراه (قول الشارح على امثال ذلك) اى التكليف بالمكره عليه ووجه عدم قدرته عليه ان امثال التكليف بالمكره عليه هو ان يأتي بالفعل الواقع لا كراه اختيارا مطاوعة للامر وهو محال (قول الشارح فان الفعل لا كراه لا يحصل الامتثال به) فتكليفه حيثذ معناه ان يطلب منه أن يحصل الفعل الذى هو واقع لا كراه على وجه الامتثال وهو ممتنع عقلا لانه تكليف بجمع النقيضين (قول الشارح ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) وهو الترك له وانما قال معه لان نقيض كل شىء رفعه فيلزم ان يقع في زمن وقوع ذلك الشىء. إذ يشترط في التناقض اتحاد زمن النقيضين فيلزم ان معنى تكليف المكره بالنقيض أن يكلف فاعل المكره عليه بتركه زمن فعله وذلك التكليف يقع قبل الترك الواقع زمن الفعل وهو محال وبارة أخرى وهو أن الاكراه على الفعل الاكراه على ترك الترك له اذ لا يمكن ترك الفعل مع الاكراه عليه (قول الشارح فانه يمتنع تكليفه حالة القتل لا كراه بتركه) لما كان الاثم لو ترتب بترتب على القتل فيكون حيثذ مكلفا بتركه وتركه يكون زمنه قال الشارح معه فيأمر وقال هنا حالة القتل لما سياتى وانما امتنع تكليفه حيثذ بما ذكر لان الاكراه على القتل مانع من تركه فهو اكراه على (١٠٤) ترك تركه (قول الشارح ايضا فانه يمتنع تكليفه الخ) مقتضى التكليف بالترك ان

يكون التكليف قبله بناء على مذهب المعتزلة الذين هم أصحاب هذا القول والترك لذلك الفعل إنما يتصور قبله بان يكون واقعا في زمنه لانه نقيضه فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ويكون هو واقعا زمن الفعل لا شترط اتحاد الزمن في التناقض لكن لما كان الكلام في تكليف المكره الفاعل ما اكراه عليه بنقيض فعله لزم ان يكون التكليف زمن الفعل لان مقتضى كون المكلف به النقيض لفعله ان يكون فعله واقعا زمن التكليف بنقيضه مع ان النقيض وهو الترك لذلك الفعل إنما يكون في زمن

فان الفعل لا كراه لا يحصل به الامتثال ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرها (على القتل) لمكافئه فانه يمتنع تكليفه حالة القتل لا كراه بتركه لعدم قدرته عليه (واثم القاتل) الذى هو يجمع عليه

امثال ذلك) اى تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه (قوله فان الفعل) لا كراه قد ينظر فيه بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل داعى الشرع كما سياتى في المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكره (قوله لا يحصل الامتثال به) الباء متعلقة بيحصل ويجرورها عائد الى الفعل فالمعجوز عنه هو الامتثال وان وجد الفعل بدون له واما النقيض فهو معجوز عنه نفسه لوجود الفعل المكره عليه ولا يمكن الاتيان معه بالنقيض ولا لزم الجمع بين النقيضين (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) الضمير ان للفعل المكره عليه وأشار بقوله معه الى ان امتناع التكليف إنما هو حالة الفعل وقد صرح بذلك بقوله فانه يمتنع تكليفه حالة الفعل قاله عميرة ووجه ان التكليف عند أصحاب هذا القول وهم بعض المعتزلة متلف قبل المباشرة في حق المكره وغيره والانتفاء الذى يخص المكره الانتفاء حار المباشرة كما سر (قوله لمكافئه) او لغيره المحترم المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكافئه الذى يجب بقتله القود في غيره اولى قاله شيخ الاسلام وقال الناصر قوله لمكافئه بيان لمعلق القتل وانما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة من لواطم فيه إذ بما يقال في غير المكافئه يكلف بالمسكرة عليه ارتكابا لاخف الضررين (قوله لا كراه) صلة القتل واللام تعليلية وقوله بتركه صلة تكليفه وقوله عليه اى على تركه قاله شيخ الاسلام وقال الناصر ولم يقل بالمسكرة عليه وتركه بل اقتصر على الترك لان المبالغة إنما تظهر فيه (قوله واثم القاتل الخ) جواب سؤال تقديره اذا كان المكره على قتل المكافئه ليس مكلفا بالفعل ولا بنقيضه كما قلتم فلا شىء تعلق به الاثم فاجاب بما حصله ان الاثم تعلق به من حيث الايثار اى تقديمه نفسه بالبقاء على مكافئه لقدرته عليه وعلى تركه بسبب ان المسكرة له خيره بين قتله لمكافئه وبين ان يقتله المكره له ان لم يقتل ذلك المكافئه (قوله الذى هو يجمع عليه) ذكر ذلك لانه إنما يحسن الايراد اذا

يقع فيه الفعل ولا لم يكن نقيضا له فيلزم كون التكليف قبل زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل الفعل والحاصل ان اللازم للتكليف بالنقيض بناء على مذهب الاعتزال ان يكون قبله وقبله هو زمن الفعل لفرضنا أنه وجد منه الفعل لا كراه وقلنا ان هذا الفعل لا كراه لا يمكن تكليفه بنقيض فعله بان يقال له اقتل زيدا ولا تقتلك وأنت مكلف أن لا تقتله ومعلوم ان الترك لذلك الفعل إنما يكون ان لم يوجد بان يوجد الترك بدله فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ولذلك استحال الاتيان بالنقيض لعدم قدرته عليه كما قال فقول الشارح يمتنع تكليفه حالة القتل إنما هو لفرض الكلام في ان المكلف بالنقيض فاعل لا كراه مكلف بنقيض فعله فيلزم أن يكون التكليف زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل المكلف به لكن ذلك محال لوقوع الفعل فلا يتأتى الترك حتى يكلف به فليتأمل حتى يتبين انه ليس مبني على أن التكليف مع الفعل وانه لا منافاة بينه وبين قوله فيما مر ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (قول الشارح لعدم قدرته عليه) أى لعدم قدرته الصالحة لان تعلق بالترك إذ قدرته لا تتعلق بترك الواقع

(قول الشارح الذي خيره بينهما المكروه) أشار بهذا إلى أنه إنما اثم لا تنفاه الا كراهه على الايثار فأنما هو لا اختياره الايثار فان ذلك الاختيار لا دخل للاكراه فيه اصلا وإنما كان اختياره ههنا وثمنا دون اختياره لشرب الخمر مثلا لاستواء المقتول والتاثل في نظر الشارع كما قاله في منع الموانع والحاصل أن جهة الاكراه لا اثم من ناحيتها ألا ترى الاكراه الذي لا يثار فيه لاحد المستويين في نظر الشارع كيف اتفق فيه الاثم وجهة الايثار لا كراهه فيها قاله في منع الموانع فتدبر (قول الشارح فيه بالقتل من جهة الايثار) قال لمصنف في منع الموانع اصل القتل لا عقاب فيه والقول المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو لا يثار نفسه على غيره وحاصله أن القتل المخصوص فعله اختيارا فإثم به المراد بالمخصوص الذي فعله للايثار فأنه لم يكرهه على أن يفعل للايثار وإنما كرهه على القتل بقطع النظر عن أن يكون للايثار وحاصله أنه مكلف بعدم الايثار الذي هو مختار فيه وأن كان لازما لا ترك الذي هو التقيض لكن امتناع التكليف بالترك لو وقع تقيضه والا يثار متحقق مع الفعل فليتأمل (قول الشارح وقيل يجوز) أي عملا بتكليف المكروه أي (١٥٥) تكليفه قبل الفعل مع استمرار التكليف

(لا يثاره نفسه) البقاء على مكافئه الذي خيره بينهما المكروه بقوله اقل هذا ولا تقتلك فيأثم بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكروه بما كرهه عليه أو بتقيضه

كان متفقا عليه بين الخصمين (قوله لا يثاره نفسه بالبقاء) هذا لا يأتي إذا كان المكروه به غير القتل كالقطع إذ لا يتحقق الايثار بالبقاء إلا إذا كان المكروه به مفقودا لنفسه إذ لم يمثل إلا أن يجاب بان هذا مفهوم بالاولى (قوله الذي خيره بينهما المكروه) نعت لمكافئه والهاء في خيره ليست عائدة الموصول بل تعود على القاتل والعائد الضمير في بينهما وهو غير مطابق للموصول وصواب العبارة أن يقال الذي خيره المكروه بينه وبين نفسه بقوله وأشار شيخ الاسلام إلى الجواب بان الذي مثني في المعنى صفة للبقاء المذكور والمقدر مضافا إلى قوله مكافئه بدليل آتيانه بالعائد مثني في قوله بينهما واجاب سم بجواب اثر التكليف عليه ظاهر (قوله فيأثم بالقتل) قال الناصر الصواب أن يقول فيأثم بالا يثار لا نه سبب الاثم على هذا القول لا القتل لانه غير مكلف به ولا بتقيضه لاحتال مباشرته لما قدمه الشارح ولا قبلها لان القدرة إنما توجد حال المباشرة فلم يتعلق التكليف والنهي إلا بايثاره نفسه أي بالعزم على ذلك فالإثم إنما هو به واجاب سم بان الحامل للشارح على ما ذكره موافقة كلام المصنف في منع الموانع فهو إنما صرح بمراد المصنف هنا اخذ من كلامه في منع الموانع حيث قال بعد كلام قرره فهو أي القتل ذو وجهين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهة الايثار ولا كراهه فيها سم قال اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو لا يثار نفسه على غيره اهـ فهذا نص في أن الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قال الشارح وبه يتبين أن معنى قول المصنف واثم القاتل الخ أن اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل لا يثار نفسه ولا ينهض ما ذكره من عدم التكليف بالقتل حال المباشرة لان ذلك من حيث ذاته فلا ينافي التكليف به واثم فاعله من حيث تضمنه الايثار وما جعله الاثم بالعزم على الايثار لانه المكلف بتركه فلا يناسب فرض هذا القول الصحيح في حال المباشرة المستدعي لفرض كون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليهما بقول المصنف واثم القاتل الخ متعلقين بحال المباشرة لان العزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها وهذا العزم معصية أخرى يأثم بها وذلك لا ينافي اثمه بالقتل ايضا من جهة تضمنه الايثار (قوله وقيل يجوز تكليف المكروه بما كرهه عليه)

حال الفعل على ما هو أصل الاشاعة لان هذا القول لهم كما سيأتي لان هذا القول مبني على ذلك كما قيل فانه باطل لان المدار على إمكان الامتثال وعدمه وبالنظر لكون التكليف حاصل مع الفعل يمكن الامتثال لان المطلوب الاجباد بوجود حاصل بهذا الاجباد لا بوجود سابق ه نعم عليه اشكال آخر تقدم (قول الشارح أو بتقيضه) أي مع كراهه على التقيض الآخر كما هو الفرض لكن لا مع التكليف به إذ لا يأتى الجمع بين التقيضين (قول الشارح بان يأتي بالمكروه عليه لداعي الشرع) فيه أن هذا ليس المكروه الذي الكلام فيه

(١٤ - عطار - أول) وهو المكلف بان يأتي بالفعل الواقع للاكراه امتثالا مع أن هذا له مندوحة

وهو الاتيان به لداعي الشرع فليس مكرها فهذا التوجيه يفيد أن هذا التاثل إنما فرض كلامه في غير المكروه المكلف بان يأتي بالمكروه عليه امتثالا ولذا قدر على امتثال الشرع بخلاف الاول فان كلامه في حقيقة المكروه أي الواقع منه الفعل للاكراه المكلف بان يأتي به امتثالا ولذا لم يقدر على الامتثال فلا خلاف بين الفريقين والتحقيق مع الاول لان الواقع للاكراه لا يمكن الاتيان به امتثالا وقد فرض كلامه في المكلف بالفعل من حيث أنه مكروه عليه كما هو عنوان المسئلة والثاني فهم أن المكروه عليه ما كرهه عليه أي طلب أن يفعل بالا كراهه وان فعل اختيارا وليس ذلك حقيقه تكليف المكروه فهو خلاف التحقيق (قول الشارح أو بتقيضه صابرا الخ) فيه أنه خارج عن محل النزاع لاننا قلنا أنه أي الفاعل للاكراه غير مكلف بالتقيض ومعلوم أن التناقض لا بد فيه من وحدة زمن الفعلين فيلزم أن يكون المراد أن المكروه من حيث أنه ملاحظ فعله للاكراه غير مكلف بتقيض ذلك الفعل الواقع لئلا يلزم الجمع بين التقيضين ألا ترى إلى قول الشارح في توجيه الاول ولا يمكن الاتيان بتقيضه منه فلم من توجيه هذا القول في هذه المسئلة أيضا أنه فرض كلامه في

غير المكروه المكلف بالنقيض الذي فرض الاول كلامه فيه والتحقيق مع الاول فان فرض كلامه فيه هو حقيقة المكروه الذي يقال فيه انه لا يكلف بالنقيض وهو الواقع منه الفعل للاكراه (قول الشارح صابرا) اى حال كونه واقعا منه الصبر باختياره (قول الشارح وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) يعنى ان تكليفه بالنقيض يكون مشروطا بالصبر باختياره بان علق الله ايجاب الامتناع عليه بصبره فان لم يصبر فلا إيجاب عليه وذلك كصوم المريض (١٠٦) والمسافر فانه ان اختار فعله في المرض او السفر وقع واجبا ولا وجوب إلا

بالإيجاب وان لم يختره فيه فلا تكليف عليه وحاصله ان الاكراه يكون كالمرض أو السفر في كونهما سببا للرخصة بالمعنى المتقدم نص على ذلك كله السعدى في شرح التلويح وبه يندفع ما قاله الناصر وما تكلفوه في جوابه ثم ان الكلام في جواز استكليف عقلا وقد مر فتدبر (قول الشارح ومن توجيها) وهو قوله في الاول لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل الخ قوله في الثاني لقدرة على امتثال ذلك بان يأتى الخ (قول الشارح يعلم انه لا خلاف بين الفريقين) لأن قوله في الاول لعدم قدرته الخ يفيد ان محل كلامه المكروه الفاعل للاكراه ولا شك لاحد في ان الفعل للاكراه لا يمكن بعد الامتثال فامتنع تكليفه كما امتنع ان يكلف بالاتيان بنقيض المفعول للاكراه حال الفعل له لانه تكليف بالجمع بين

لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتى بالمكروه عليه لداعى الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند اخذها منه او بنقيضه صابرا على ما أكره به وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة والثاني للاشاعرة

يعنى قبل التلبس في المكروه عليه فالقول الثاني معروض فيما قبل المباشرة بخلاف القول الاول فانه معروض في حال المباشرة وبهذا يتضح ما سبذ كره الشارح من انه لا خلاف بين القولين على ما يأتى (قوله) لقدرة على امتثال ذلك أى التكليف بنوعيه يدل عليه اضافة الامتثال إلى الاشارة إذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به (قوله كمن أكره على الزكاة فنواها) قال الناصر لو قال فنواها لكان أوفق لاول الكلام وللواقع قال سم وجه قوله وللواقع ان المنوى في الواقع هو أداءها هذا مراده ثم رد الاعتراض بان المفهوم من كلام ائمتنا معاشر الشافعية انه يكفى في نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا تجب نية الاداء وقصده وأما احتمال كون مذهب الشيخ موافقا لاعتراضه فلا يسوغ له بذلك الاعتراض على الشارح إذ ليس لاحد ان يبنى على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد (قوله وان لم يكلفه الشارع الخ) اعترضه الشهاب عميرة والناصر بان مقتضى كونه مكلفا بالنقيض كونه مكلفا بالصبر المذكور إذ لا يحصل النقيض إلا بهذا الصبر وكل ما توقف عليه الواجب فهو واجب واجاب بوجوب الناصر بمجعله مبالغة على قوله ان يأتى بنقيضه مجردا عن النظر إلى التكليف به واجاب سم بجواب آخر اوضح منه حيث قال قوله وان لم يكلفه الشارع الخ اى وان لم يكن ما أكره به من الامور التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما في الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطي المكروه عليه كما في الاكراه على شرب الخمر والزكلم بكلمة الكفر والفطر في رمضان وكأنه اراد تفصيل المندوحة في الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا وحينئذ فهذه المبالغة لاتنافي وجوب الصبر على ما أكره به مطلقا إذا كلف بنقيض المكروه عليه (قوله والقول الاول للمعتزلة الخ) قال الناصر في صحة توجيها حيث بذ ما مر اى من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ الممتنع ان هذا القول نظري في التكليف إلى حال المباشرة نظر لان اصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه قال سم وحاصله ان هذا التوجيه مناف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار في التكليف وعدمه بمجال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس أصلهم المذكور من أن الاعتبار فيما ذكر بما قبل حدوث الفعل لا بمجال حدوثه إذ التكليف عندهم إنما يتعلق قبل الحدوث وينقطع تعلقه حال الحدوث ولا يخفى في قوة هذا الاشكال ويمكن دفعه باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة في قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله اى اكثرهم وان ذلك البعض خالف بقية المعتزلة في قوله ان التكليف إنما يتعلق بحال المباشرة لانه حال تعلق القدرة عنده (قوله والثاني للاشاعرة) اى جمهورهم إذ من الاشاعرة من قال ان التكليف إنما يتعلق بحال

النقيضين أيضا وقوله في الثاني لقدرة على امتثال ذلك بأن يأتى الخ يفيد ان ذلك القائل فرض كلامه في غير المباشرة الفاعل للاكراه بل لداعى الشرع فتكليفه حيثئذ ليس بان يأتى بالمكروه عليه من حيث انه مسكره عليه للامتثال حتى يمتنع بل بان يأتى بالمكروه عليه لامن حيث انه مكره عليه ولا استحالة فيه كما لا استحالة في اتيانه بالنقيض صابرا على العقوبة لانه إنما استحال في الاول لانه طلب ايقاعه وقت ايقاع نقيضه وفي الثاني فرض وقوعه وحده وليس هو المطلوب كما انه ليس بنقيض كما تقدم تحقيقه



(قول الشارح وان التحقيق مع الاول) لغرضه كلامه في التكليف بالمفعول للاكراه كما هو الموضوع وفي تقيضه باب يطلب إيقاع ما هو تقيض بان يقع زمن الفعل بخلاف الثاني فانه فهم ان المكروه من وقوعه الاكراه سواء اتى بالتقيض حال المكروه عليه او لا فالمراد بالتقيض عنده ما يتصور انه تقيض لا التقيض بالفعل وسواء فعل المكروه عليه للاكراه او لا يلزم من امثاله حينئذ ان المطلوب ليس حقيقة التقيض وليس المكروه عليه من حيث انه مكروه عليه ولا شك انه بخلاف التحقيق فليتأمل فان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه بما لم يحم حوله احد من تصدى لهذا الكتاب فخذوه وكن من الشاكرين ولقد راينا الاعراض عما ورد في هذا الموضوع اولى فانه قلب للموضوع وما فيه شيء اراد المصنف والشارح بل كله او هام متافضة ولا يرى له وجه الا سوء الفهم وعدم التأمل وهكذا عادت في هذا الكتاب لاحظ لهم الاخطئة المصنف والشارح وهي عادة تركها سعادة والله (١٠٧) الهامدي سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد (قول المصنف

ورجع اليه المصنف آخر) ومن توجيهها يعلم انه لا خلاف بينهما ان التحقيق مع الاول فليتأمل (ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا) بمعنى انه اذا وجد

المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخر) أي في كتاب الاشباه والنظائر فقال والقول الفصل ان الاكراه لا ينافي التكليف ثم يرد انه لا معنى لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين الخ اللهم الا ان يكون تسمح في نفي الخلاف (قوله ومن توجيهها الخ) لان توجيه الاول بقوله لعدم قدرته الخ يدل على فرض كلامه حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله لقد رتته على امثال ذلك الخ يدل على فرض كلامه فيما قبلها (قوله لا خلاف بين الفريقين الخ) فيه تسمح والمراد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتواردوا فيه على محل واحد ولا فالخلاف ثابت فيهما حقيقة (قوله وان التحقيق مع الاول الخ) فان القدرة على الفعل إنما تتعلق بالفعل حال المباشرة فلا تكليف قبلها الا كان تكليفا بما لا يطاق قيل التلبس بالمكروه عليه لا تكليف به ولا بنقيضه وبعد التلبس بالفعل للاكراه يمتنع الاتيان به امثالا وينقيضه لئلا يلزم الجمع بين التقيضين ويرد عليه ان هذا مناف لرجوع المصنف الى الثاني وان الاول قول المعتزلة ومبنى على اصولهم وعلى هذا يكون التحقيق هو الثاني وبالجملة هذه المسألة لم يقع لها تحرير على ما ينبغي في هذا الكتاب ولا في مواضعه فن اراد الوقوف على حقيقة الحال فيها فليرجع لمطولات كتب الكلام ولاجل هذا الاضطراب امر الشارح اثناء البحث بالتأمل (قوله ويتعلق الامر بالمعدوم) قال الناصر الامر هو الايجاب والندب وهما نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتنجزا بمعافلا يمكن تعلق الامر من حيث هو امر بالمعدوم وان امكن ان يتعلق به ذات الخطاب واجاب سم بان الامر هنا هو الامر المعنوي الآتي في قول المصنف وقيل لا يتنوع أي الكلام في الازل الى امر وغيره لا الامر التنجيزي الذي هو قسم من الحكم المتعارف وقد اشار الشارح الى ذلك بقوله وسياتي تنوع الكلام في الازل الخ على ان الحكم ايضا يكون معنويا كما يكون تنجيزيا فان الاستفادة من كلام المصنف هنا ومن شرحه على المختصر انقسام كل من الحكم والامر الى تنجيزي ومعنوي فسقط الاشكال رأسا وقول الزركشي قد تشكك في هذه المسألة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا في حال الغفلة ولا يكون مأمورا بعد تذكره بالامر الموجود في حال غفلته اشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل اولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مأمورا بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مأمورا بعد تذكره بالامر الوارد

ويتعلق الامر بالمعدوم) قيل يعني انه مكلف كما عبر به العبد ويفرق بينه وبين الغافل بان التكليف فيه ليس تنجيزيا بخلاف المنى في الغافل وهذا هو وجه ذكر هذه المسألة هنا وهذا ظهر فساد ما قيل ان هذه المسألة لا يظهر تعلقها بهذا الفن اصلا وانما هي من فروع المسائل الكلامية وسياتي ما فيه من ان الحكم المتعارف هو المعتبر فيه التعلق التنجيزي وغيره ما لا يعتبر فيه ذلك فاذا جموع كلامه ان كلا من الامر والحكم قسمان تنجيزي وغيره وهو وماخوذ من كلامي المصنف هنا وشرح المختصر افاده سم فقول الناصر فيما سبق نوعان من الحكم الذي هو الخطاب الخ متنوع وهو ظاهر (قول الشارح بمعنى انه اذا وجد الخ) عبارة العبد

بعد قوله صرح اصحابنا بان المعدوم مكلف وليراد ان المعدوم اولى بعدم التكليف من الغافل والملجأ نصها إنما يرد لو اريد تنجيز التكليف وليس كذلك بل اريد به التعلق العتلي وهو ان المعدوم الذي علم الله انه يريد بشرا تعلق التكليف توجه عليه حكم في الازل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه وبعبارة السعد في التلويح جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي لا يشترط وجود قدرة التمكن عند الامر بل عند الاداء اه فاذا كل هذا انه مأمور حالة عدم ان يفعل عند التمكن وبعبارة السعد في شرح المتناص بعد ما اجاب عن كون خطاب المعدوم سقيا بان السفة إنما يلزم لو خرب طب المعدوم واسر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل من سيكون فلا راعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان

معناه ان المعدوم مأمور في الازل ان يمثل وياتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازل الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا اه اذا علمت هذا علمت ان الشارح رحمه الله اختار في حل كلام المصنف المعنى الثاني مما نقله السعد عن الجمهور ويكون التعلق المعنوي هو كونه بحيث يكون مأمورا بذلك الامر بعد وجوده والتجزى هو الطلب بالفعل بخلافه ا إذا قلنا انه مأمور حال العدم ان يفعل عند الوجود فانه لا يكون الا التعلق التجزى فقط غاية الامر انه مقيد بزمان فان قلت على ما اختاره الشارح هل يسمى ذلك تكليفا للمعدوم (١٠٨) قلت لا اذ ليس في ذلك تكليف اصلا بخلافه على ما اختاره العضد وغيره

بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الامر النفسى الازل لا تعلقا تنجزيا

فانه مطلوب منه حالا ان يفعل بعد وهذا هو السرفى ذكر هذه المسئلة بعد نفي تكليف الغافل ومن معه وهو ان المختار عنده عدم تكليف المعدوم بالمعنى المتقدم عن العضد وغيره وانما لم يقل والصواب امتناع تكليف المعدوم لصحة ما ارادوه بتكليفه الا انه لا فائدة في توجه الطلب اليه حالا وللثنية على اختياره لهذا القول من القولين المنقولين عن الجمهور في بيان معنى ان المعدوم مخاطب وان التعلق تعلقا معنويا كاف في تحقق اقسام الكلام ازلا من الامر والنهى وغيرهما فلا يتوقف وجودها ازلا على التعلق التجزى حتى يلزم حدوثها عند عدمه ازلا وبهذا يظهر فساد ما قيل ان هذه المسئلة لا تعلق لها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع الكلام وكذا ما قيل ان هذا المبحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافي في تحقق مفهوم

قبل تذكيره بطريق الاولى وان كان المراد انه لا يكون مأمورا حالا غفلة وانما يكون مأمورا بعد تذكرة بالامر الوارد في حال غفلة فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء في ان كلا منهما لا يكون مأمورا حال عدمه ولا حالة غفلة ويكون مأمورا بعد وجوده او تذكرة بالامر الوارد في حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء وحيث فلا وجه لافراد كل منهما اه مدفوع بان الامر في مسئلة المعدوم هو الامر المعنوى واذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلة بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لان المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والوجود الذى لم يتصف بشروط التكليف فالغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة اخرى بعد وجوده حال غفلة الا ان يراد بتعلقه به حيث ثبتت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف في مسئلة الغافل الذى نفي على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجزيا فافهما مسئلتان لا تشكل احدهما بالآخرى ولا تشبه هذا ملخص ما قاله سم ولا يخفك انه بعد اعترافه بان المراد بالمعدوم ما يشمل ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ والاعتراض على من قال ان المراد بالمعدوم هنا اعم من المعدوم حقيقة او حكما بان وجد بدون شروط التكليف اه بقوله لا حاجة الى هذا التعميم لان من وجد ولم يوجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة اخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه اه لان هذا انقض لما بنى عليه جواب الاشكال تأمل ونعم ما قال بعض الفضلاء ان هذه المسئلة لا يظهر تعلقها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع المسائل الكلامية (قوله بشروط التكليف) ومنها البعثة لكن يجب كون الباء للبعثة لا للبابسة لان من جملة الشروط البعثة ولا يصح ملابسة الشخص لها بخلاف المصاحبة قاله الناصر وكلام سم هنا معه بعيد عن مذاق كلامه (قوله يكون مأمورا الخ) ان اريد بكونه مأمورا على وجه التجزى لزم تفسير التعلق المعنوى بالتعلق التجزى وان اريد بكونه مأمورا لا بقيد لزم ان لا يكون مأمورا حال عدمه وهو نقيض المطلوب من اثبات كونه مأمورا حال العدم فاللائق بالايضاح ما قاله شيخ الاسلام من ان المعنى ان المعدوم الذى علم الله انه سيوجد بشروط التكليف طلب منه في الازل ما يفهمه ويعقله اذا وجد بتلك الشروط فاذا وجد بها تعلق به التعلق التجزى بذلك الطلب الازل من غير تجديد طلب آخر اه ومثله في العضد وهو صريح في ان التعلق واحد فلذلك قال الناصر واعلم ان هذا المبحث بل وكثير من المباحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافي في تحقق مفهوم الحكم اه وهو وجيه وقال النجاشى ثم ان هذا كله يعنى لزوم التناقض وغيره مبنى كما ترى على ان الخطاب يسمى حكما بدون التعلتين اما إذا قلنا ان مسمى الحكم هو الخطاب النفسى الذى من شأنه التعلق بفعل

المكلف

الحكم وعليه فيفسر بما قاله العضد وهو انه اريد به التعلق العقلى الخ مأمورا فان هذا لا يصح الا ان قلنا

بانه مكلف وكذا ما قيل ان ما ذكره الشارح لا يصلح للبيان فانه لا منشأ له الا عدم التأمل والصبر على مضائق هذا الشارح فليتأمل (قوله ولا تصح ملابسة الشخص لها) لانها ليست وصفه فالتنفي الملابسة الخاصة وهى ملابسة الشخص وصفه كالعقل والاختيار مثلا لا العامة اذ الملابسة قسمان كافى حواشى دوانى العقائد ولعله فرار من استعمال الحرف في معنييه فان الملابسة العامة على معنى مع فتأمل

بأن يكون حاله عدوه مأمورا ( خلافا للمعتزلة ) في تفهيم التعليق المعنوي أيضا لفهيم الكلام  
النفسى والنهى وغيره كالامر وسيأتى تنوع الكلام في الازل على الاصح الى الامر وغيره ( فان  
اقتضى الخطاب )

المكلف عند وجوده بشرائط التكليف كما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة على ما نقله عنهم الكمال فلا  
اشكال اه وكلام سم يقتضى التعدد فانه اجاب عن التناقض بأن حاصل التعليق المعنوي تعليق التعليق  
التنجزى على الوجود المذكور فالمتوقف على الوجود المذكور المتعلق قبله هو التعليق التنجزى والمطلوب  
اثباته قبل الوجود المذكور هو التعليق المعنوي اه ونازع الناصر في قوله انما ثبت الخ بان الكلام هنا في  
تعلق الامر لا الحكم وان تعلق الامر قسمان معنوي وتنجزى وان التعلق المعنوي غير الحكم التنجزى الذى  
هو مراد الشارح هنا بالحكم فمن أين لازم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعليق المعنوي  
حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ اه ولا يخفى ان تعليق التعليق التنجزى ليس من التعليق فى شيء بل  
يرجع لتخصيص التعليق التنجزى بما بعد الوجود فليس ثم إلا تعلق واحد كما قال شيخ الاسلام وغيره فان  
قصر التعليق على حالة الوجود كما هو فى صريح الشارح ليس تعلقا بحالة الوجود بل هو عدم التعليق فى تلك الحالة  
يصلح بيانا للتعلق المعنوي وكونه عدما للتعلق التنجزى لا يجعله تعلقا معنويا بل هو عدم التعليق فما  
ذكره الشارح لا يصلح للبيان كما قررناه سابقا ( قوله بان يكون حالة عدمه الخ ) ينبغي هنا ارادة عدمه ولو  
حكما بان يوجد هو ولا توجد شروط التكليف وقوله مأمورا أى متعلق الامر تعلقا تنجزيا ( قوله لفهيم  
الكلام النفسى ) ويلزم من نفي المقسم نفي الاقسام التى من جملتها الامر ويلزم من نفي الامر نفي تعلقه  
قال سم لباحث أن يقول هذا النفي لا يقتضى ذلك النفي لما سياتى أن الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا أثبتوا  
تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه إذا وجد بشرائط التكليف اه ويدفع بان كلام الشارح انما هو فى  
الامر الذى هو كلام نفسى وتفهم الكلام النفسى يقتضى نفي الامر المذكور ونفيه يقتضى نفي تعلقه  
وأما انهم يثبتون الامر بمعنى الارادة وأنه يجوز ان يتعلق بالمعدوم تعلقا معنويا فاشىء آخر ليس فى كلامه  
تعرض له ( قوله والنهى وغيره ) النهى يشمل غير الجازم أيضا فينحصر قوله وغيره فى الاباحة وقوله  
كالامر أى فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة وقوله سياتى أى قسمية المصنف له أمرا  
بحسب الازل صحيح على هذا القول الاصح من ان الكلام يتنوع فى الازل الى الانواع المذكورة لا على ما  
ذهب اليه عبد الله بن سعيد من أنه لا يتنوع فى الازل وفيه اشارة الى الاعتذار عن المصنف فى ترك التعرض  
لتعلق النهى وغيره بانه مفهوم مما سياتى ولا يرد أن تعلق الامر مفهوم أيضا مما سياتى فلا حاجة الى ذكره  
لان وجه ذكره التنبية عليه وعلى مخالفة المعتزلة لثلاثة غل عن ذلك تأمل ( قوله فان اقتضى الخطاب الفعل )  
قال الكورانى فيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع ان الخطاب جنس  
الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له الا انى انه جعل الترك فى الحرام متعلق الاقتضاء وهو امر عدى غير  
مقدور إلا أن يحمل على الكف انما لثالث انه جعل خلاف الاول من الاقسام الاولية للحكم وليس كذلك  
واجاب سم عن الاول بان جعل تلك الاقسام للخطاب بما لا مانع عنه وكونه جنسا للحكم غير مانع ووجه  
العدول عن تقسيم الحكم بيان صحة جعلها أقساما للخطاب رد الماتيه هم من جعل بعضهم اياها أقساما للحكم  
أنها لا يصح أن تكون أقساما للخطاب وعن الثانى بان المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع فى كلام  
الأئمة وقد بين للمصنف المراد بعد ذلك بقوله مسئلة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به فى النهى الكف الخ  
فالمصنف تبع القوم هنا فى التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم ان المراد ما هنا وعن

( قوله فلا يصدق الوجود )  
ملتبس بها لتقدم الوجود  
فان شروط التكليف انما  
تتحقق بعد ابتداء الوجود  
بكثير هذا على ما فهم ( قوله  
أى ولو حكما الخ ) المسئلة  
مفروضة فى المعدوم كما تقدم  
فلا وجه لادخال غيره  
اذله مسائل على حدة ( قول  
الشارح لفهيم الكلام  
النفسى ) قال السعدى شرح  
المقاصد المعنى الذى نجد  
فى انفسنا ويدور فى خلدنا  
ولا يختلف باختلاف  
العبارات بحسب الاوضاع  
والاصطلاحات ويقصد  
المتكلم حصوله فى نفس  
السامع ليجزى على موجه  
هو الذى نسميه كلام النفس  
وحدتها اه ( قوله  
ولباحث الخ ) لا وجه له  
إذ الكلام فى الامر الذى  
هو قسم من الكلام الذى  
به التكليف عندنا ( قوله  
لان وجه ذكره ) قد عرفت  
وجه ( قوله بمعنى انه تعلق  
به الخ ) فيه انه ليس من  
التعلق المعنوي فى شيء بل  
حاصله تعليق التعليق  
التنجزى ( قوله قال الكمال  
الخ ) قد عرفت مبناه وانه  
غلط نشأ من ظاهر عبارة  
من قال يتنوع الكلام  
( قوله حيث جعلوا للجد  
حدا ) يريد

انه تجر يدولا يوافقه ما بعده تدبر (قول الشارح أى طالب كلام الله النفسى) اعلم ان مختار الجمهور ان كلام الله النفسى صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات وعدم وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافى أن يكون صفة واحدة فان التكرر بحسب التعلقات الخ مرادها ان الصفة الواحدة من حيث التعلق بالمأمور به تكون أمرا وهكذا فالأمر من حيث هو كلام مخصوص يعين انه هو تلك الصفة الشخصية إلا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص وليس المراد ان الأقسام أنواع لصفة شخصية فانه مما لا يقدم عليه أحد كذا في عبد الحكيم على الخيال وعبرة السعد في حاشية العضد الكلام صفة واحدة أزلية لا يدخل في حقيقته التعلق ثم تكرر كثيرا اعتباريا (١١٠) بحسب اعتبار التعلقات فن حيث تعلقه بما لو فعل يستحق فاعله المح-ح وتاركه الذم

#### أى طلب

الثالث بأنه ليس في كلام المصنف تعرض لكون الأقسام التي ذكرها أولية أو ثانوية بل عبارته محتملة بناء على أنه أراد بيان الأقسام في الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك إذ لا فائدة للاصولى في تمييز الأولى منها عن غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل للخطاب هذا ما يتعلق به الغرض بما أطال فيه الكلام ويرد على الجواب الأول أن هذه الأقسام في الحقيقة لنوع من الخطاب الذى هو الحكم لا الجنس الذى هو الخطاب فان أقسامه لا تنحصر فيما ذكر فان منه ما لا يتعلق بفعل المكلف وغير ذلك كما سبق في تعريف الحكم ثم ان الاصولى ليس له تعلق بالخطاب العام وإنما تعلقه بنوع منه مسمى بالحكم فأى داع لجعل المقسم مطلق الخطاب مع ادائه الى ما ذكرناه من عدم الانحصار وتصحيح جعلها أقساما للخطاب ما يحتاج لمعونة بأن يراد الخطاب المتعلق بفعل المكلف الخ فيعود للحكم على الثانى أن المورد نفسه أجاب بما يرجع إليه جوابه فلا حاجة لجوابه الداعى للتكرار وعلى الثالث أن المتبادر في التقسيمات التي تذكر أول المباحث هي التقسيمات الأولية كما هو الشائع بين أرباب التدوين وفي السكال ان اسناد الاقتضاء الى الخطاب النفسى مجاز لان كلا من الاقتضاء والتخييز النفسين خطاب نفسى لا أمر يترتب على الخطاب النفسى مغاير له وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء اسند إليه كما في قولهم جد جده حيث جعلوا للجد جدا أسندوه إليه اه وأورد عليه أن المراد بالخطاب الكلام النفسى كما صرح به الشارح فليس مصدرا أصلا فضلا عن أن يكون مصدر اقتضى ووقوع الخطاب هنا على الاقتضاء يمنع منه قسم الاباحة الآتى في الاقتضاء إذ لا يصح حينئذ قول الشارح في اعتراضه الآتى على المصنف والصواب أو خبر لبفاء المحذور برجوع الضمير في خير إلى الخطاب بمعنى الاقتضاء على هذا فالوجه ان المراد بالاقتضاء هنا الطلب بالمعنى المصدرى فيرجع لتعلق الخطاب كما يدل عليه اشفاق الفعل وهو اقتضى منه لا بمعنى الكلام النفسى الذى هو مبنى الاعتراض وحينئذ تثبت المغايرة بينه وبين الخطاب وعلى هذا يكون الاسناد من قبيل اسناد الشيء إلى ما هو كالألة له كما قالوا في اسناد الابداع والاعدام للقدره لا يقال يلزم على كل حال وقوع المجاز في التعريف لأننا نقول كما في سمن ان التعاريف الضمنية لا تضايق

يسمى أمرا وبالعكس نهيًا وعلى هذا القياس ولا يكون ذلك تنوعا له كالعلم يتعلق بالمعلومات ولا يصير باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة اه وبهذا يظهر ان الاقتضاء الذى هو الطلب راجع لتعلق الخطاب بفراد بالخطاب هنا الكلام النفسى بقطع النظر عن التعاقب إذ ليس من مفهومه فلا يقع التكرار بان طلب الفعل مثلا من تعلق الخطاب على أنه يصح اعتبار التعلق ويجعل ما هنا تفصيلا للاجمال السابق وكان بعضهم فهم من مظاهر كلامهم ان الأمر واخوانه أنواع حقيقية للخطاب فقال ان كلا من الاقتضاء والتخييز خطاب نفسى لا أمر يترتب على الخطاب مغاير له فاسناد الاقتضاء

فيها

الى الخطاب مجاز كما في قولهم اجد جده جعلوا للجد جدا أسندوه إليه وهو وهم كما عرفت فان فسر المصنف فيما يأتي الأمر والنهى بالاقتضاء قلت هو رجوع لمنشأ تلك التسمية فانه انما سمي أمرا من حيث التعلق بالمخصوص كما تقدم عن السعد ولا مانع من اطلاق الأمر عرفا على الكلام من تلك الحيثية وعلى نفس ذلك التعلق ويفسر في كل موضع بما يناسبه فان المناسب في مقام ان الكلام يتنوع الى الأمر وغيره هو الكلام من تلك الحيثية وفي مقام حد الأمر في ذاته هو الطلب أعنى ذلك التعلق ثم ان الكلام النفسى على ما قال السعد والعضد والسيد والخيالى وعبد الحكيم هو المعنى الذى نجده في أنفسنا عند أخبارنا عن قيام زيد أعنى النسبة الإيجابية بينهما وهو الذى لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرهما أعنى المدلولات اللغوية التى يسمونها في الاصطلاح معانى

اول فهو غير الكلام اللفظي و مدلولاته المتغيرة فهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني التاية في الاصطلاح فليتأمل في هذا المقام فانه مزلة أقدام ثم رأيت في تعليقي الاولى على هذا الشرح ما هو أبسط من هذا من وجه ونصه اعلم أن الخطاب يطلق على الكلام النفسى لكن باعتبار التعلق لا مطلقا كما في عبد الحكيم على الخيال ويطلق على نفس التكلم أى الطلب كما في التلويح وحواشيه والاطلاقان حقيقة عرفية كما في حواشي التلويح أيضا لكن الاكثر الاول والثاني أقرب مسافة لقربه من اعتبار التعلق الذي اعتبره الاول قيدا في التسمية وبالاختبار الاول جعل المصنف الامر وغيره بمعنى نفس الصيغة أنواعا للخطاب وبالاختبار الثاني قسم ابن الحاجب الحكم الى طلب وتخبر وحد الامر باقتضاء فعل الخ والنهي باقتضاء كف الخ (١١١) وجعل هذه أنواع الخطاب بها المعنى في

كلام الله النفسى (الفعل) من المكلف لشيء (اقتضاء جازما) بأن لم يجوز تركه

فيها أو يدعى شهرة هذا المجاز اه ووجه كونه تعريفا ضميا أنه مستفاد من التقسيم ذاته تقاسيم متضمنة لتعاريف الأقسام ووجه عدم المضايقة أن المقصود التقسيم دون التعريف وأما دعوى أشهرية المجاز فلا تتم في نفسها هنا والقول بذلك في كل اعتراض على التعريف بوقوع المجاز فيه يسد باب الاعتراض لجريانه في كل مجاز اشتمل عليه التعريف (قوله كلام الله النفسى) إشارة إلى أن اللام في الخطاب للمعبد الذكرى والمعبود هو خطاب الله المذكور سابقا في قوله والحكم خطاب الله المتعلق الخ لكن لا باعتبار القيود لتلايق تكرار إذ طلب الفعل مثلاً من تعلق الخطاب بفعل المكلف على أنه يصح اعتبار القيود ويجعل ما هنا تفصيلاً للاجمال السابق (قوله الفعل) المراد به ما يشمل نحو القول والنية (قوله من المكلف لشيء) الحار ان يتعلقان بالفعل واعتراضه الناصر بأن قوله لشيء ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذى هو الإيجاد مع أن المكلف به إنما هو الأثر الحاصل من الفعل وهو المعنى الحاصل بالمصدر وأما المعنى المصدرى فأمر اعتبارى فكان الأولى حذف قوله لشيء وحمل الفعل على الحاصل بالمصدر وأجاب سم بأن عبارة الشارح لا تنافي أن المكلف به الأثر ولا ينافي ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذى هو إيجاد الأثر لتوسطه في تحصيل ذلك الأثر فان معنى وجوب الأثر وجوب الاتيان به أى إدخاله في الوجود ولا شك أن مقابلة الفعل بالترك قرينة على إرادة فعل الشيء وكون المراد من الترك الكف لا ينافي ذلك اه وفيه اعتراف بأن المعنى المصدرى مكلف به أيضا لكن لا ذاته بل لتوقف الحاصل بالمصدر عليه فقوله المكلف لشيء إنما هو بالحاصل بالمصدر أى بالذات فلا ينافي أن المعنى المصدرى مكلف به تبعاً لتوقفه عليه وما يتوقف عليه المكلف به فهو مكلف به (قوله اقتضاء جازما) الاقتضاء ليس بجازم حقيقة ولا منقسم إلى مجزوم به وغيره لأن كل طلب حاصل فهو مجزوم بمحصوله وان كان طلب ندب بل الطلب مجزوم فيه بمتعلقه أى مقطوع فيه بان متعلقه لا يعدل عنه إلى غيره فاستاد جازما إلى ضمير الاقتضاء مجاز من إسناد ما للفاعل

التلويح لا نزاع في أن الامر يطلق على نفس صيغة أفعّل وعلى طلب الفعل ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل وحد الاول الإيجاب بالخطاب يقتضى للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا الفياس واختصوا ذلك الحدارة باقتضاء الفعل مراعاة لاعتبار تعلق الكلام النفسى بالشيء على وجه أنه يثاب ان فعل ويأثم ان ترك وهذا هو الاعتبار الذى به سمي الكلام النفسى خطابا فالكلام النفسى من حيث هذا التعلق إيجاب ثم ثلثة يكون الكلام في تقسيم الحكم الذى هو

الخطاب فيقال هو باعتبار التعلق المذكور إيجاب وندب كما صنعه المصنف هنا

ألا ترى أنه علق كونه إيجابا على الاقتضاء الذى هو بعض التلقيات وتارة يكون في حد الامر والنهي لا من حيث أنهما نوعان أى خطابان مخصوصان فيزال الامر اقتضاء فعل والنهي اقتضاء كف وادمرى هذا صنيع في غاية من الدقة بلغ الغاية في الشرافة على صنيع ابن الحاجب ثم ان الاقتضاء كما عرفت هو التعلق بخصوص وليس من ضرورياته أن يكون طلبا بل قد يفسر بالاستلزام أو الدلالة فلا يكون ذكره بالنسبة للإباحة سهوا فليتأمل (قوله في عبارته تسمح) فيه أنه وان كان المقصود هو الحاصل بالمصدر إلا أنه لا معنى لوجوبه الا وجوب الاتيان به إذ لا تكليف الا بفعل وليس أمرا اعتباريا محضاً حتى لا يكلف به وقد مر (قوله وكان الحاصل الخ) كان وجوبه أنه لو حمل الفعل على الحاصل بالمصدر للزم أن يكون الترك كذلك وحاصل مصدره أمر عدى أعنى



ان الشئ هو لا يكلف به بخلاف ما اذا كان معنى الترك الكف فان حاصل مصدره أمر وجردى حاصل للنفس هو الانكشاف (قوله)  
 لاذنوب إلى الحاكم الخ) والترتيب بالغاء أيضا يكون باعتبار هذين الاعتبارين ووجه هذا الاتحادان هذا القول لا يحصل لمتعلقه منه  
 منعة حقيقية حتى يلزم التغاير الحقيقي لتغاير الموصوف والايجاب لانه متعلق بمعدوم اذ فعل المكلف وقت الطلب معدوم مع انه متى  
 يتحقق ايجاب تحقق وجوب ولا فلا ايجاب فلزم ان يكون الايجاب عين الوجوب فيتحقق وجود الوجوب مع الايجاب (قوله يرد عليه)  
 أى يرد على المصنف وجوب الكف في قول الشارع اذا قال كف نفسك عن كذا فانه ايجاب ولا يصدق انه طلب فعل غير كف فقد اتى حد  
 الايجاب ولم ينتف المحذور فبطل عكسه ثم انه طلب كف عن فعل وليس بتحريم فبطل طرد تعريف التحريم وكذا الكلام في مثل اسكن  
 واترك الحركة وصم ونحو ذلك من ايجاب التروك وأما نحو لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف فلا يرد وقد ورد هذا  
 الاعتراض على تعريف الامر بطلب فعل غير كف ولا يخفى ان المراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وحيث  
 لا اشكال اما في اللفظي فظاهر واما في النفس فيعتبر باللفظي قال المضد بعد ما اورد هذا الايراد الذى ذكره الناصر والتحقيق ان ايجاب  
 الكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار (١١٢) الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث

يتعلق بكف عنه اه اى  
 فيعتبر قيد الحيثية فيهما  
 بان يقال هو اى الطلب  
 ايجاب أو ندب من حيث  
 تعلقه بفعل هو الكف  
 وتحريم أو كراهة من حيث  
 تعلقه بالكف عن فعل  
 فظهر ان الفعل في كلام  
 المصنف متناول للكف  
 وان اسقاط المصنف فيه  
 غير كف الذى زاده غيره  
 في حدى الوجوب والندب  
 للاستغناء عنه بقيد الحيثية  
 المعتبر قاله السعد ولا ينافي  
 هذا ان ايجاب الكف  
 يقتضى انه لا يخرج عن  
 العدة الا بتحصيله الذى من

(فاجاب) أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا (او) اقتضاء (غير جازم) بان جوز تركه (فندب أو) اقتضى  
 (الترك) لشيء اقتضاء (جازما) بان لم يجوز فعله (فتحريم أو) اقتضاء زغير جازم

إلى المفعول فيه المجازى ومثله في ذلك الادراك الجازم قاله الناصر (قوله فاجاب) انسب بقول من قال  
 فوجرب ومن قول من قال فواجب لان الايجاب هو الحكم والوجوب أثره والواجب متعلقه وقوله  
 فتحريم انسب بقول من قال فحرمة ومن قول من قال لحرام لماعرف وان كان التعبير بكل منهما صحيحا إذ  
 الحكم الذى هو خطاب الله اذ انسب إلى الحاكم سمي ايجابا او تحريما اولى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى  
 وجوبا أو واجبا او حرمة او حراما فالوجوب والايجاب مثلا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ويأتى  
 مثل ذلك في الندب والكراهة والاباحة فيمن عبر بها ومن عبر بالمندوب والمكروه والمباح اه ذكرىا وبه  
 يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لانفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمة من  
 اقسام الحكم تسامح لا يقال لا تغاير حيث بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعله لا نا نقول الحكم هو القول  
 النفسى على ما يناسب معناه المصدري والدليل هو القول اللفظي (او اقتضى الترك) اى الكف قال المضد  
 يرد عليه وجوب الكف في قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا اى الخروج  
 عن حد الوجوب ودخوله في حد التحريم والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار  
 الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل او من حيث يتعلق بالكف عنه اه اى  
 فيعتبر قيد الحيثية فيهما بان يقال هو ايجاب أو ندب من حيث تعلقه بفعل هو الكف وتحريم أو كراهة  
 من حيث تعلقه بالكف عن فعل فظهر ان الفعل في كلام المصنف متناول للكف وان اسقاط المصنف  
 فيه غير الكف الذى زاده غيره في حدى الوجوب والندب للاستغناء عنه بقيد الحيثية المعتبر قال السيد  
 ومنهم من اعترض على الوجوب بانه يلزم منه ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا اطلب لفعل هو كف  
 وأجاب بانه يمكن ان يمنع كونه كفا لان جزءه اعنى النية غير كف اه والناصر اورد ما اورد المضد ساكتا

شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشئ وانما الفعل هو المحرم فلا ياتم الا به لاختلاف الجهة فان وجوب  
 الكف من حيث يتعلق بفعل هو الكف وهو لا ينافى عدمه من حيث التحريم كما مر تحقيقه عن المصنف هذا وفي حاشية السيد على  
 القطب المطلوب بالنهى هو كمن النفس عن الفعل وحيث يشارك الامر النهى في ان المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحيث يمكن  
 ادراجه في الامر ويمكن اخراجه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم قال عبد الحكيم غير كف اى عن فعل آخر سواء  
 كان طلب فعل غير كف نحو اضرب او طلب كف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو كف أو تكون  
 الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو كف عن الزنا فتدبر فانه دقيق وقال عند قول السيد المطلوب بالنهى الكف عن فعل اى  
 بان يكون كونه عن فعل مستفادا من الصيغة فلا يرد كف عن الزنا فان كونه عن الزنا انما هو من المتعلق والمطلوب بالصيغة الكف مطلقا  
 فليتأمل هذا ما يتعلق بجواب هذا الايراد على ما في المضد وغيره لكن الشارع المحقق قال فيما سياتى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف  
 والا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل ومقتضاه ان الفعل لا يتناول الترك ولا يدخل فيه بناء على هذه المقابلة المدنية على العرف وحيث

بني مخصوص ( بالشيء كالنهي في حديث الصحيحين إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وفي حديث ابن ماجه وغيره في أعطان الابل فانها خلقت من الشياطين (فكرهه) أي فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهه ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه اجماعا أو قياسا لانه في الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من المخصوص (أو بغير مخصوص) بالشيء

لا يندفع هذا الا براد بجواب  
من تلك الاجوبة أصلا  
اذ كلها مبنية على ان  
الكف داخل في الفعل  
الا انه على جواب العصد  
الاختلاف بالحياة وعلى  
جواب غيره الاختلاف  
بقيدزائد ولذلك لم يعول  
العلامة الناصر على شيء  
منها وأشار الى ذلك بقوله  
لان المعتبر فيه الفعل  
العرفي وبهذا ظهر فساد  
ما قاله سم من ان القوم  
صرحوا بجواب هذا  
الاشكال فيتعجب من ايراد  
العلامة له مع ترك جوابه  
نعم يمكن ان يقال ان معنى  
قول الشارح نظر العرف  
ان المقابلة نظرا لظاهر  
اللفظ عرفا والافني الواقع  
ان الفعل متناول للترك  
لانه في الحقيقة منه فالمقابلة  
ظاهرة فقط والا فني  
الحقيقة المتناقلة انما هي  
باعتبار القيد المأخوذ من  
الحياة أو غيرها وحيث  
تصح تلك الاجوبة ويندفع  
الايراد فتدبر والله سبحانه  
وتعالى اعلم

عن جوابه فشنع عليه سم بما رأينا تركه خيرا من نقله وفي حاشية السيد على التسمية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الفهم لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحيث ان يشارك الامر النهي في ن المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحيث يمكن ادراجه في الامر ويمكن اخراجه عنه بان يتميم الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة الى ان المطلوب بالنهي هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر اه قال عبد الحكيم قوله طلب فعل غير كف أي عن فعل آخر سواء كان طلب فعل غير كف نحو اضرب او طلب الكف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو اكفف أو تكون الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو اكفف عن الزنا قال فتدبر فانه دقيق (قوله بني مخصوص) أي مدلول عليه بنهي مخصوص لفظي لانه الدليل كما أشار اليه الشارح بقوله أي فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص (قوله كالنهي في حديث الصحيحين الخ) مثل بحديثين تنبيهها على انه لا فرق في النهي بين اقتراعه بعبلة حكمه وعدم اقتراعه بها (قوله فانها) أي الابل خلقت من الشياطين أي طبع على طبعهم من النفور والتوحش فهو على حد خلق الانسان من عجل أي واذا كانت على طبع الشياطين كانت اعطائها مظنة الشياطين لان اتحاد الطباع مظنة ائتلاف الذوات كما قيل شبيه الشيء منجذب اليه (قول ولا يخرج عن المخصوص الخ) جواب عما يقال ان الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجماعا أو قياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقضاء بنهي مخصوص وكل من الاجماع والقياس ليس نهيها فقوله عن المخصوص أي عن النهي المخصوص فليس منشأ السؤال مجرد ان كلامهم ليس مخصوصا والا فالاجماع على المخصوص وقياس المخصوص مخصوص ويحتمل أن منشأ السؤال مجرد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وحيث يكون الملحوظ مجرد الاجماع والقياس من غير ملاحظة خصوص المجمع عليه والمقيس فتأمل اه سم ولعل وجه التامل ان الكلام في الاجماع والقياس اثبتين للكراهة لا مطلق اجماع وقياس حتى يتم ما ذكره وقد علم من كلامه مخالفة منشأ السؤال لمورده وهو كذلك كما صرح به غير واحد من المحققين فان مورد السؤال هنا التعريف الضمني المستفاد من التقسيم ومنشؤه ما ذكره فتدبر (قوله اجماعا أو قياسا) حال من دليل (قوله لانه) أي دليل المكروه (قوله وذلك) أي مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه من المخصوص قال سم فيه بحث لان اللازم للاجماع مطلق المستند اما كونها مخصوصا فنأين بل يجوز أن يكون مستنده غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون المستند مخصوص قلنا هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهي مخصوص اصطلاح حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا يتأني اعتبار الخصوصية في الكراهة على أن الاصطلاح القديم تفسير الخصوصية بالكراهة الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فلي تأمل (قوله وهو النهي عن ترك المندوبات) أي النهي اللفظي ومعنى كونه لفظيا ان لفظ الامر يفيد كإشعار اليه قوله المستفاد الخ لا أنه مصرح به لفظا لعدم صحة ذلك هنا وقوله المستفاد من أو امرها أي اللفظية وفي كلامه

(قوله اللهم إلا ان يدعى الخ) لاحاجة اليه بل المراد الصيغة بالقوة لان ورود الامر بالمندوب المفيد للنهي عن الضد في قوة ورود صيغة النهي عن الضد (قوله والمسمى) (١١٤) مبتدأ خبره الشيء (قوله بالخطاب) المناسب إسقاط الباء وإن كان

التعلق من الجانبين وكذا الباء في قوله بذلك الشيء (قوله الذي هو متعلق الخطاب) أي مطلوب به فان مفاد النهي طلب الترك فهذا الترك مطلوب لا خلاف الاولى تدبر (قوله ويحتمل ان يريد الخ) قال شيخ الاسلام لم يقل بين الخصوص وغيره مع أنه أخصر لان الفرق ليس بينهما بل بين قسميهما وهما الطلب بالخصوص وبغير الخصوص اه وهو ما قاله المحشي آخر اه وهو مع الاول أولى بما قاله الناصر كما يدل له تحليل الشارح لكن ما ذكره المحشي آخر اه من الاول لان الفرق فيه بين الطلبين وأما الاول ففرق بين المطلوبين ليعلم الفرق بين الطلبين ثم ان قول الشارح ان الطلب في المطلوب بالخصوص الخ يفيد ان الفرق بين النهيين اللفظيين ليعلم منه المقصود من الفرق بين الخطابين المدلول عليهما بهما ولا يمكن حمله على الفرق بين المدلولين اذ لو أراد ذلك

فان الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه (خلاف الاولى) أي فالخطاب المدلول عليه بغير الخصوص يسمى خلاف الاولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كإسباني أو تركا كترك صلاة الضحى والفرق بين قسمي الخصوص وغيره ان الطلب

مقابله الجمع بالجمع المقتضية للتوزيع أي وهو النهي عن ترك هذا المندوب المستفاد من الامر به والنهي عن ترك ذلك المندوب المستفاد من الامر به وكذا إسباني توجيه تسميته غير بخصوص مع كون متعلقه خاصا وهو ترك المندوب مثلا قال الناصر السر في جمع الأوامر وأفراد النهي تعدد متعلقات الأوامر وهي الأفعال المتنوعة يعنى المعبر عنها في كلامه بالمندوبات واتحاد متعلق النهي وهو الكف عن ترك المندوبات كما يشير الى ذلك لفظه (قوله فان الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه) وإنما قال هنا مستفاد ويفيد في مبحث الامر ان الامر بالشيء عين النهي عن تركه أو يتضمنه لان المراد بالامر والنهي هنا اللفظان وفيما سأتى التفسيان وفي الاولين تتقني العينية والتضمين وفي الآخرين تتقني الافادة التي هي الدلالة اه ناصر (قوله المدلول عليه بغير الخصوص) قال سم قديستشكل ذلك لاقضاءه ان لغير الخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعا و أقول سلنا هذا الاقتضاء لكن المراد هنا الصيغة بالقوة لأن ورود صيغة الامر بالمندوب المفيدة للنهي عن ضده في قوة ورود صيغة النهي عن ضده فلا إشكال (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه الناصر بان الخطاب المذكور متعلق بترك الشيء والمسمى بخلاف الاولى ذلك الشيء لا تركه الذي هو متعلق الخطاب فان ذلك الترك هو الاول لا خلاف الاولى وأجاب سم فقال كما ان الترك متعلق الخطاب كذلك الشيء نفسه متعلقه لانه متعلق الترك الذي هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق بالواسطة فالمتعلق صادق على المتعلق بالواسطة وهذا أعنى المتعلق بالواسطة هو المراد هنا بقريئة تمثيله للمعلق بذلك الشيء الذي هو متعلق المتعلق فان قلت قد اشتر ان المثال لا يخصص بالتمثيل لمعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا فان قلت لا قصار في التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه واعلم ان الترك في قوله أو تركا الممثل به للمعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهي عن تركها والنهي معناه طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وقد علم أن المعلق بلا واسطة لا يكون إلا تركا وان المتعلق بالواسطة قد يكون تركا كافي ترك الضحى وقد يكون فعلا كافي فطر المسافر المذكور وبما مر يعلم اندفاع الاستشكال بان في كلامه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره (قوله والفرق) أي الفارق أو على ظاهره (قوله بين قسمي الخصوص وغيره) الاضافة حقيقية وهو المستفاد من قول شيخ الاسلام لم يقل بين الخصوص وغيره مع أنه أخصر لان الفرق ليس بين قسميهما وهما الطلب بالخصوص والطلب بغيره اه وقال الشهاب عميرة يريد بالقسمين الشيئين المطلوبين بالخصوص وبغير الخصوص يدل على ذلك ما بعده وهو قوله ان الطلب في المطلوب بالخصوص الخ وقوله فالاختلاف في شيء أمكروه ه الخ ونمل سم عن الناصر في درسه أن القسمين هما النهي بالخصوص وبغير الخصوص الدالين على الطلبين وحيثئذ يشكل بأنه لا حاجة للفظ قسمي إلا أن يقال فائدتها الاجمال ثم التفصيل وتجعل إضافتها من إضافة الاعام اه وقال الناصر في الحاشية فرق بذلك بين النهيين بالخصوص وغيره ليعلم منه ما هو المقصود من الفرق بين

الخطابين

لقال الطلب في المطلوب بالخطاب المدلول عليه بالخصوص أشد منه في المطلوب بالخطاب

المدلول عليه بغير الخصوص قاله الناصر (قوله في ترك المطلوب تركه) الاولى في الترك المطلوب ومعنى كينونته فيه تعلقه به

في المطلوب بالخصوص أشد منه في المطلوب بغير الخصوص فالاختلاف في شيء أمكروه هو أم  
خلاف الأولى اختلاف في وجود الخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الأولى وقيل  
مكروه لجديت أنى داود وغيره أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب  
بضعفه عنه أهل الحديث وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الأصوليين اخذوا من متأخري الفقهاء  
حيث قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل عديدة وقرروا بينهما ومنهم إمام الحرمين في النهاية بالنهي

الخطابين المدلول عليهما بهما اه وما قاله الأولان أو في كلام الشارح كما يعلم من تعليل الشهاب (قوله  
في المطلوب) متعلق بمحذوف أى إن الطلب للترك الكائن في نهى أو ترك المطلوب تركه بالخصوص ومعنى  
كينوته فيه تعلقه به (قوله أشد) وجه الأشدية أن الفرق بين ما ثبت قصدا وما ثبت ضمنيا والاول أشد من  
الثاني أى أكد (قوله فالاختلاف) تفريع على المتن وقوله اختلاف في وجود الخصوص أى وعده (قوله  
خلاف الأولى) أى هو خلاف الأولى رجح على القول بالكراهة لأن النهى فيه غير مخصوص لأنه إنما  
استفيد من دليل سن افطاره وهو فعله صلى الله عليه وسلم فإنه افطر فيه كما ثبت في الصحيحين عن أم الفضل أمامة بذت  
الحارث أن نساء اخترفن عندها في يوم عرفة في رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم هو صائم وقال  
بعضهم ليس بصائم فإرسات إليه بقدر من لبن وهو واقف على بعيره بعرفة فشرّب وليس النهى مستفادا  
من حديث أنى داود والنسائي وابن ماجه وغيرهم لضعفه كما ذكره الشارح (قوله زاده المصنف) قال الكمال  
المعروف للأصوليين تقسيم الاحكام إلى الخمسة وهى ما عدا خلاف الأولى وإن الكراهة عندهم طلب  
الترك طلبا غير جازم ولما كانت الكراهة في الاول وهو ذو النهى الخصوص أصا كد منها في الثاني وهو  
ذو النهى غير الخصوص ووقع الخلاف في أشياء هل هى من الاول أو الثاني خص بعض الفقهاء الثاني  
باسم خلاف الأولى تمييزا له كما قال إمام الحرمين في النهاية التعرض للفصل بينهما عما أحدثه المتأخرون  
فظهر أن مقابلة الكراهة بخلاف الأولى وجعله اسمًا للنوع من الخطاب النفسى امر اخترعه المصنف وأنه  
مع مخالفته لطريقة الأصوليين يخالف لطريقة البعض المذكور من الفقهاء أيضا لأن هؤلاء انما سموا  
بخلاف الأولى متعلق الحكم لا الحكم بل تسمية الطلب النفسى القائم بالذات المقدسة بخلاف الأولى صادر  
عن غفلة عن ما فاتته للدأب اه (قوله أخذا) قال الناصر أخذ المسمى صحيحا وأما أخذ الاسم فلا لأن تسمية  
الشيء المطلوب تركه بذلك لا تستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها بشاعة ظاهرة والله الاسماء الحسنی  
والصفات العلى اه وهو من ناحية كلام الكمال واجاب سم بان تسمية طلب الترك بذلك ليس لأنه لازم  
لتسمية الشيء المطلوب تركه بذلك حتى يناقش فيه بمنع الاستلزام بل المراد أنهم لما اطلقوا خلاف الأولى  
على ذلك الشيء صرح ان ينبى على ذلك اطلاقه على نفس الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على المتعلق وكأنه  
على حذف المضاف أى ذو خلاف الأولى أى الطلب المتعلق بترك خلاف الأولى وأما البشاعة فقد يخفف  
أمرها ان الاسامى الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التى هى منشأ المحذور ومع ذلك فلا  
يخفى صعوبة تسمية الطلب بذلك على القلوب اه اقول دعوى ان الاسامى الاصطلاحية لا يلزم فيها  
ملاحظة معانيها اللغوية يطلها استقرار المنقولات كيف والمنقول لا بد فيه من المناسبة بينه وبين أصله  
فتأمل لا يقال اطلاق الكراهة أشنع من اطلاق خلاف الأولى لاننا نقول ان خلاف الأولى اشتبه  
استعماله في مخالف الأولى ولم يشتهر استعماله في شيء غير بخلاف التحريم والكراهة فانه قد اشتبه استعمالها  
في مثبت الحرمة ومثبت الكراهة في متعلقهما فلم يلزم من اطلاقهما المذكور منافاة للدأب (قوله من  
متأخري الفقهاء) أى من كلام متأخري الفقهاء فهو على حذف المضاف وحيث ظرف لهذا المحذوف  
(قوله في النهاية) أى فرق في النهاية أو فارق في النهاية وهو انما نقل فيها الفرق ولكن لما قرأه كان كأنه قائل به  
فنسب اليه فاندفع الاعتراض بأنه ما فرق بل نقل الفرق يدل عليه عبارة الكمال حيث قال قال إمام

(قول الشارح أشد) لأنه  
ثبت قصدا والآخرا تبعا  
للمطلوب وما ثبت قصدا  
أكد بمائت تبعا (قوله  
المتعلق) أى اسمه وقوله  
بالكسر الخ الأولى عكسه  
وقد علم أنه متعلق بالواسطة  
(قوله لا يلزم فيها ملاحظة  
معانيها) يبطله استقرار  
المنقولات كيف والمنقول  
لا بد فيه من المناسبة بينه  
وبين غيره سيما وقد وجه  
اطلاقه هنا بأنه من باب  
اطلاق اسم المتعلق على  
المتعلق فان قلت لم يحكموا  
بالشناعة في التحريم  
والكراهة قلت اشتهر  
استعمالها في مثبت الحرمة  
ومثبت الكراهة في  
متعلقهما فلم يلزم منافاة  
الدأب بخلاف خلاف  
الأولى فانه لم يشتهر إلا في  
مخالف الأولى كذا نقله  
بعضهم (قوله وحيث  
ظرف) والاول تعليلية  
(قوله الشارح حيث قابلوا  
الخ أى تمييزا بين المكروه  
كراهة شديدة وغيره قاله  
الكمال

(قول الشارح وعدل المصنف الخ) (١١٦) جواب عما يقال لم عدل عن كلام من اخذ منه بتغيير العبارة (قوله) لكن هذا النهى بما

يثبت الخ) فيه ان استفادة الاحكام من الادلة كلها تحتاج الى قواعد الاصول العامة وذلك لا يضر في كونها ادلة مخصوصة كالنهي بخصوص إلا ان يقال الثابت هنا بالقاعدة الكلية نفس النهى بخلاف غير ما هنا فان الثابت كونه للتحريم مثلاً وفيه أيضاً ان كلام الشهاب يفيد ان قوله نظر متعلق بقوله اى العام ويلزم خلو عدل عن التعليل وبجرد لا فائدة فيه إلا أن يقال فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير الخصوص بالعام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض كذا قيل وفيه أن ذلك الاعتراض إنما نشأ من العدول فلا حاجة اليه حتى يترتب الاعتراض ثم يدفع وبعد ذلك فكل هذا انكسرت للعدل وما وجهه فالأولى ما تقدم فتأمل لتعرف ما قاله المحشى في القولة الثانية (قول الشارح نظراً إلى جميع الاوامر) أى إلى ثبوته بها وكونها ضابطة له يعنى انه اراد بهذا العدول التنبيه على ضابطة هذا النهى بانه ما يفيد الامر بالشىء مطلقاً لا ما يختص شيئاً دون آخر كباقي التواهي الخصوصية فلما احتاج للتعبير عنه

المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف إلى الخصوص وغير الخصوص أى العام نظراً إلى جميع الاوامر الندية واما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهى الخصوص وغير الخصوص وقد يقولون في الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال في قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو مبنى الاصوليين يقال أو غير جازم فكراهة (أو) اقتضى الخطاب (التخيير) الحرمين في كتاب الشهادات من النهاية التعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون وفرقوا بينهما بأن ما ورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه وما لا فهو خلاف الاولى ولا يقال مكروه قال والمراد بالنهى المقصود ان يكون مصرحاً به كقوله لا تفعلوا كذا او نهىكم عن كذا بخلاف ما إذا امر بمستحب فان تركه لا يكون مكروهاً وإن كان الامر بالشىء نهياً عن ضده لا ناستفدناه باللازم وليس بمقصود (قوله المقصود وغير المقصود) قال الشهاب فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فراراً بما يقتضى غير المقصود من كون الشارح لم يقصد النهى في ضمن الامر اه وقد يقال لا مانع ان يراد المقصود بالقصد الاول وغير المقصود بالقصد الاول بل بالقصد التبعي (قول وهو) أى غير المقصود (قوله) أى العام نظراً إلى جميع الاوامر الندية) قال الشهاب معناه ان النهى الطالب لترك شىء المستفاد من الاوامر وإن كان في نفسه خاصاً لا نهى بطلب شىء خاص لكنه لتوقف طلبه اترك ذلك الشىء على عام وهو أن الامر بالشىء نهى عن ضده جاز أن يقال أنه عام بسبب توقفه على عام اه وحاصله أن الامر بصلاة الضحى مثلاً نهى عن تركها وهذا النهى خاص للخصوص متعلقه لكن هذا النهى إنما يثبت إذا ثبت ان كل امر بشىء نهى عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بانه عام ويمكن ان يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعضهم بقوله الظاهر أنه لو ورد نهى عام متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وإن أمر الذنب نهى خاص بالنسبة إلى ضده سيما ان قلنا أن عينه كاسيحي فالاصوب تعبيراً امام الحرمين بالمقصود وغير المقصود اه ووجه الدفع أن المراد بالعموم ما تقدم لا كون النهى متعلقاً بأشياء كثيرة والنهى الصريح وإن كان عاماً اى متعلقاً بأشياء كثيرة غير عام بالمعنى المتقدم لثبوته لكل فرد منها بمجرد الصيغة من غير توقف على شىء آخر بخلاف الضمى فانه إنما يثبت لمتعلقه بثبوت ذلك الامر العام المتقدم وهو قولنا كل أمر بشىء نهى عن ضده والحاصل ان المراد بالعموم والخصوص توقف ثبوت النهى لمتعلقه على قاعدة عامة وعدم توقفه لا الشمول لأشياء كثيرة وعدم الشمول وقضية كلام الشهاب ان قوله نظر الخ متعلق بقوله اى العام ويلزم حينئذ خلو قوله عدل عن التعليل وقد يستشكل حينئذ إذ مجرد الاخبار بالعدول لا فائدة فيه لظهوره وصريح كلام شيخ الاسلام حيث قال يعنى عدل المصنف إلى الخصوص نظر إلى أن النهى فيه مخصوص بمتعلقه وإلى غير الخصوص اى العام نظر إلى دليل يعم الاوامر الندية وهو أن الامر بالشىء نهى عن ضده فالنهي فيه لم يستفد من نهى مخصوص بمتعلقه بل من الامر النديب بواسطة هذا الدليل العام اه يقتضى أنه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ علة للعدول نظراً للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يحتار ما ذكره الشهاب ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير الخصوص العام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض السابق بما أشار إليه من أنه ليس المراد بغير الخصوص ما يشمل أشياء كثيرة حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره لكن قد يقال أن استفادة الاحكام من الادلة كلها تحتاج إلى قواعد الاصول العامة وذلك لا يضر في كونها ادلة مخصوصة كالنهي بخصوص في اعتبار كون هذا النهى غير مخصوص بما ذكرنا من نظراً فتأمل وعلى كل حال فعنى قول الشارح نظراً إلى جميع الاوامر الندية نظراً إلى ما يعم جميع الاوامر الندية أى نظراً إلى توقفه على

بغير الخصوص لذلك عبر عن مقابله بالخصوص بخلاف التعبير بغير المقصود فانه لا يعينه بتعيين مو رده فتدبر ما



(قول الشارح بين فعل الشيء وتركه) أى بأن يكون المقصود بالذات التخيير بين الفعل وتركه فما قيل يدخل في التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كحصول كفارة اليمين ليس بشيء لأن الخير فيه خصال الكفارة قصد إتمامها وفعل كل منها بدل الآخر كما هو صريح نصوصها لا فعل كل منها أو تركه وإن كان لازماً لذلك قد بر (قول المصنف وإن ورد الخ) (١١٧) عبر بوردلانه لا اقتضاء فيه ومنه

يعلم أنه مقابل لقوله فإن اقتضى الخطاب وليست الواو استتافية لأن مجيئها للاستئناف قليل (قول المصنف وصحيحاً وفساداً)

قال العضد تبعاً لابن إمامنا قد يظن أن الصحة والبطالان في العبادات من جملة أقسام الوضع فانكر إى ابن الحاجب ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل يكون الفعل صحيحاً أى موافقاً للأمر أو باطلاً أى مخالفه أو كونه ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بناء على أن الصحة إسقاط القضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤدياً للصلاة وتاركاً لها سواء بسواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكماً به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله (قول الشارح الواو للتقسيم) أى تقسيم الشيء إلى هذه الأقسام لكن ينظر أولاً إلى أن الشيء منقسم إلى ما ذكر في نفسه ثم يرد الخطاب بأن الشيء أحد هذه الأقسام الراجعة للشيء في نفسه أى رد بأن الشيء سبب مثلاً

بين فعل الشيء وتركه فإباحة ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء في الإباحة والصواب أو خير كما في المنهاج عطفاً على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظر للعرف وإلا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتي أنه لا تكليف إلا بفعله وإنه في النهى الكف (وإن ورد) الخطاب النفسى يكون الشيء (سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفساداً) الواو للتقسيم

ما يعنى (قوله بين فعل الشيء وتركه) يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كحصول كفارة اليمين لأن ترك الشيء أعم من أن يكون إلى بدل أو لا (قوله ذكر التخيير سهو) تكلف في دفعه بأوجه منها أن المراد بالاقتضاء الإفادة على طريق المجاز لا خصوص الطلب كما هو مبنى الحكم بالسهو ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنها أن اقتضى يأتي بمعنى أعلم وبمعنى أدى غايته أنه استعمل المشترك في معنييه وهو جائز ومنها أنه يجوز أن يقال أنه على تضمين اقتضى معنى يصلح لأن يقع على التخيير أيضاً أى إفادة الخطاب التخيير من باب عطفها بتبنا وماء 'ردا' اه ويرد عليه أن ذلك من خصائص الواو وكلها تمحل (قوله نظر للعرف) أى الذى لا يعد الترك فعلاً (قوله وإلا) أى وإلا أنه لا ان المقابلة المذكورة بالنظر للعرف فهى غير صحيحة فإن الترك الخ حذف الجواب رابى علته (قوله وإنه) أى الفعل المكلف به (قوله الخطاب النفسى) قيد بالنفس دفعا لتوهم أنه اللفظى لأن الشائع إسناد الوجود إليه دون النفس وإن كان الإسناد إلى كل مجازاً لأن حقيقة الوجود المجبى والانتقال من مكان إلى مكان وذلك من صفات الأجسام (قوله يكون الشيء سبباً الخ) الباء للملابسة من ملابسة المتعلق لمتعلقه لا التعدية لاقتضاء وقوع الوجود على الكون كما هو قاعدة المفعول (قوله وصحيحاً وفساداً) جعل من أقسام متعلق خطاب الوضع كون الشيء صحيحاً أو فاسداً ورده العضد تبعاً لابن الحاجب فقال أعلم أنه قد يظن أن الصحة والبطالان في العبادات من جملة أقسام الوضع فانكر ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل فكون الفعل صحيحاً أى موافقاً للأمر أو باطلاً أى مخالفه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكماً شرعياً بل هو عقلى (قوله الواو للتقسيم) اعترضه الناصر فقال جعلها للتقسيم يقتضى ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسماً إلى هذه الأقسام وأن الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه إذ الوارد بكون الشيء أحدها وضع وإن لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق أن الواو بمعنى أو فليتأمل وإجاب سم بأن هذا الاعتراض مبنى على أن معنى العبارة إذا كانت الواو للتقسيم وإن ورد الخطاب بكون الشيء منقسماً إلى هذه الأقسام وهذا غير لازم بل يجوز أن يكون معناها حيثئذ وإن يرد بأحد هذه الأقسام بأن ورد كونه سبباً مثلاً فأن ورد كونه سبباً يستلزم وروده بكونه أحدها فلا إشكال قال ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير اه ولما ورد المعترلة عليه أن أو فيه للتديد وهو نافي التحديد إجاب الإمام واتباعه بما حاصله كما بينه القرافى وغيره أن أو للتوزيع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذى أطبقوا على قبوله لأن المعنى حيثئذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم لتعلقه إلى الاقتضاء أو التخيير مع أنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بأحد الوجهين فقط مع قطع النظر عن ثبوت التعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على أنه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ أه وأقول كلام سم مآله جعل الواو بمعنى أو كما لا يخفى فهو تسليم للاعتراض فتشبعه على شيخه بأن ما قاله غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل ليس على ما ينبغي فانه رجوع إليه والجالا الاعتراف به في تقرير الجواب وإن لم يصرح بذلك ثم إن بعض الحواشى المتأخرة شنع على سم وبعضاً انتصر له ولم يأتى بما

الذى هو في الواقع أحد هذه الأقسام ومن المعلوم أنه متى كان أحد أقسام المقسم فقد تحقق المقسم فيه فيه فلا يحتاج في تحقيقه لوجود غيره وحيثئذ ففاد الواو هو مفاد أو التى لأحد الشئيين هذا ما أراده سم في دفع إشكال العلامة ولا خلل فيه بوجه خلافاً لمن لم يفهم فاطال المقال

يؤيد مقالتهما حتى اني رأيت تقريراً منسوباً لبعض مشايخنا أطال فيه القول معقداً للعبارة مرتكباً وجوهاً من التكليف التحق بها كلامه باللفظ والمعنى وأعجب ما فيه انه أجرى احتمالاً للتقسيم وغيره في الواو التي في قوله وان ورد الخ وانى بعد أن أوضح لك المقام تطلع على ما في كلامهم من الاوهام وحاصله أن قول المصنف وان ورد الخطاب القضية شرطية حكم فيها بلزوم تسمية ذلك الخطاب المتعلق بكون الشيء سيئاً وشرطاً الخ وضعا كما اشار لذلك الشارح بقوله فهذا الخطاب يسمى وضعا على تقدير ورود الخطاب بكونه سيئاً الخ فعلى تقدير جعل الواو للتقسيم يكون المعنى على ما ذكره الناصر وان ورد الخطاب منقسماً إلى هذه الاقسام يسمى وضعا وهو باطل فاما اذا جعلت الواو بمعنى او كان المعنى أن ورود الخطاب بكون الشيء سيئاً وشرطاً الخ يسمى وضعا أى يسمى كل واحد من هذه الأمور المعطوفة بالواو التي هي بمعنى او وضعا وهو معنى قول الناصر إذ الوارد بكون الشيء واحداً الخ وسم اخذاً لاحتفال الثاني ورد به على الناصر فرد عليه كلامه بكلامه والفرق بين جعل الواو للتقسيم وبين جعلها بمعنى او انه على الاول يكون المعلق عليه تسمية الخطاب وضعا تحققة في جميع هذه الاقسام وعلى الثاني يكون المعلق عليه تحقق الخطاب في أى واحد منها والاول باطل والثاني صحيح وهو معنى قول الناصر جعلها للتقسيم الخ فان قلت اذا خرج الكلام على مصطلح من يقول من اهل العربية أن الكلام هو جواب الشرط وفعل الشرط قيد له هل يستقيم ما قاله الشارح ويندفع الاعتراض قلت لا فان المحذور باق بعينه إذ التقدير على هذا الوجه أن تسمية الخطاب بالوضع مقيد بورود كونه سيئاً وشرطاً الخ أى منقسماً إلى هذه الاقسام فاما ان جعلت الواو بمعنى او كان المعنى تسميته وضعا مقيد بتحقيق كونه سيئاً وشرطاً الخ فيندفع المحذور فظهر ان استقامة الكلام انما تتم على جعلها بمعنى او واما جعلها تقسيمية فلا سواء جعلنا القضية شرطية موافقة لاصطلاح المناطقة وهو التقرير الاول او جعلناها حماية باعتبار ما تقول اليه بحسب اصطلاح اهل العربية كما هو التقرير الثاني لانه على التقرير الاول يكون ارتباط الثاني بالمقدم على كل واحد من الأمور المعطوفة لا على المجموع وعلى الثاني يكون الحكم مقيداً بكل واحد منها ايضا لا على المجموع فالتقرير ان سواء ومنشأ هذا كله ورود حرف الشرط في التقسيم على تقدير ارادته كما هو صنيع الشارح فان قوله الواو تقسيمية يقتضى ان المقصود من قول المصنف وان ورد الخطاب الخ التقسيم مع ان مقام التقسيم ينافي التعليق لنبأين المقامين فان في التعليق حكماً ولا حكم في التقسيم ومفاد التعليق فإين هذا من ذلك لا يقال قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضى ان غرضه بهذه الجملة التقسيم لان التقاسيم تتضمن حدود الاقسام قلت ليس بل لازم ولو سلم فالتقسيم حاصل في ضمن التعليق أى عرفت حدودها من التقسيم الذى تضمنه التعليق ولا يلزم ان يكون التقسيم مقصوداً لذاته حتى يكون حاملاً للشارح على جعل الواو تقسيمية المبني عليه المحذور المذكور ولذلك قال شيخ الاسلام عند قول الشارح في شرح قول المصنف وقد عرفت حدودها نبيه بشكر من بلى ان حدود خطاب الوضع لم تعرف بما ذكر إلى آخر ما سأتى هناك فلو كان غرض المصنف من سوق هذه العبارة التقسيم لم يستقم قول شيخ الاسلام ان حدود اقسام الوضع لم تعرف بما ذكر إلى آخر كلامه لان التقاسيم تتضمن تعاريف الاقسام وان كان ما قاله شيخ الاسلام غير مسلم بل اعترف هو بمرفتها في أثناء عبارته كما سأتى وأعجب من جواب سم تسمكه في تأييده بقوله ولما ورد المعتزلة الخ فان قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعريف للحكم والتعريف لاحكم فيه فليس قضية وما هنا قضية شرطية او حماية على الاعتبارين السابقين وقد صرح في هذا التعريف بلفظ او والاعتراض عليه والجواب مبنيان على احدهما على او ودعوى سم ان المعنى على تقدير جعل او تنويحية ان الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنتقسم تعلقه الخ دعوى لا دليل عليها كيف وقد لزوم على هذا التقدير تضمن التعريف للتقسيم والامر بالعكس في الواقع فقد اخرج ما قاله المعتزلة والامام اعتراضاً وجواباً عن

(قول الشارح أجود من أو) لأنها للجمع في الحكم فهي أنسب لجمع الحكم في افراد القسم وإن كانت أو تفيد الانفصال الحقيقي بين الأقسام ففيها جودة من هذه الجهة لكن المقصود في التقسيم هو المعنى الاول (قوله لان ذلك مفاد أو) قد عرفت انه مفاد الواو التي للتقسيم أيضا فتدبر (قوله وبالجملة الخ) قال بعض المحققين رد كل من هذين الامرين أما الاول فلان معنى كون الحرف للتقسيم انه لا فائدة ان المتعاطفات به اقسام وإن لم يؤخذ في معنى التركيب الانقسام اليها لان ذلك بحسب المعنى فتارة يقتضى أخذ الانقسام في بيان معنى التركيب كما في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لان معناه الكلمة منقسمة إلى هذه الأقسام وتارة لا يقتضى ذلك هنا وإما الثاني فلان المراد ان قولهم المذكور نظير عبارة المصنف في الاشتغال (١١٩) على حرف التقسيم وإن كان في عبارة

وهي فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ما قدرته كما عبر به المختصر أي كون شيء العلم به معنى مع رعاية الاختصار ووصف النفس بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع

موضوعه وثبتت به في تقوية كلامه بعد صرفه عما ارادوه وتاويله بما لا يحتمل وإنما معنى كلام الامام منع كون أو للتريد وجعلها التنويع وإن المعرف الحكم بنوعيه يعلم ذلك من قول المناطق انه يتمتع دخول أو في التعاريف من التفرقة بين الحد والرسم ومن كون أو للتنويع أو للشك على تفصيل بينه هناك فإين مقام التعريف والاختلاف في أو الواقعة فيه من مقام التعليق المستفاد من الشرط وفي الواو الواقعة فيه المدعى انها تقسيمية فصيح ان يقال

صارت مشرقة وصرت مغربا \* شتان بين مشرق ومغرب

رحم الله الجميع ورحمنا معهم والمسلمين أجمعين ثم ان التقسيم المستفاد من أو التقسيمية على ما زعمه الشارح اما راجع إلى الشيء أو إلى كون الشيء أو إلى الخطاب الوارد بهذا الكون وكل محتمل والاول أقرب (قوله وهي فيه أجود من أو) لأنها للجمع في الحكم فهي أنسب لجمع الحكم في افراد المقسم وهو هنا الشيء المقدر بخلاف أو فانها لاحد الشيئين أو الاشياء فقد زعم ان المراد واحد منها فقط وهذا في تقسيم الكل إلى جزئياته كما هنا اما في تقسيم الكل إلى اجزائه فلا يقال انها اجود بل متعينة اه زكريا وإنما قال اجود لان أو مناسبة بالنسبة لخصوص الأقسام لا فادتها الانفصال الحقيقي بين بعضها مع بعض المقتضى عدمه إلى فساد التقسيم فظهر ان اجودية الواو نظر إلى المقسم مع الأقسام وانه متحقق في جميعها وإن في الواو وجوده أيضا بالنظر لحال الأقسام بعضها مع بعض حتى لو لوحظ هذا بخصوصه كانت هي أجود من الواو كما لا يخفى فتأمل (قوله أي كون الشيء) تفسير لما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به والتشبيه لا يقتضى المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا في عبارة المختصر لا تفسير لما قدره لان الذي قدره بكون الشيء لا كون الشيء فقط إلا أن يكون تساهل بحذف الجار مراعاة لعبارة المختصر (قوله للعلم به معنى) أي من جهة المعنى اذن المعلوم ان الخطاب النفسي لا يكون سببا وشرطا وما نعاو صحيحا وفسادا وإنما يكون كذلك الشيء الذي تعلق به ذلك الخطاب لا يقال مقام التعريف لا يكفي فيه القرينة العقلية لانا قول المقام هنا للتقسيم لا للتعريف وإن فهم في ضمنه معلوم ان التعريف الضمني لا يراعى فيه ما يراعى في التعريف الصريح (قوله ووصف النفس بالورود) أي اسناد الوجود اليه فالوصف بالمعنى اللغوي كاهو واضح وقوله مجاز أي عقلي من باب الاسناد إلى السبب فان الخطاب النفسي المذكور سبب لورود الرسول بما ذكر ويصح جعل المجاز مرسل من اطلاق المألوم على اللازم فان من لازم الوجود بالشيء التعلق به فالمراد بالورود التعلق مجاز العلاقة للزوم والقرينة استحالة الحقيقة (قوله الشائع)

المصنف الواو وفي قولهم المذكور أو وبه ظهر فساد ما قيل ايضا انه عند ارادة التقسيم لا بد من مادة التقسيم ولو بالملاحظة وكذا ما قيل ان المقصود من قول المصنف وإن ورد الخطاب التقسيم مع ان مقام التقسيم يتأني التعليق فان في التعليق حكما ولا حكم في التقسيم ومفاد التقسيم غير مفاد التعليق لما عرفت أن التقسيم غير مفاد هذا التركيب بل المراد ان الخطاب ورد بكون الشيء واحدا من تلك الاشياء التي هي اقسام في الواقع فليتأمل فان قلت قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضى أن غرضه بهذه الجملة التقسيم لان التقاسيم تتضمن حدود الأقسام قلت يكفي فيه أن يكون المراد ان ورد الخطاب باحد هذه الاشياء التي هي في الواقع أقسام تأمل (قوله وفرق بين المعنى

على الواو الخ) ما ذكره إنما هو في الواو التي لاحد الشيئين اما التي للتنويع فالمراد منها بيان الانواع بمعنى ان كلاني نفسه منفرد عن الآخر لان المراد هذا أو هذا بل المراد ان المقسم متنوع إلى جميع تلك الانواع فعنى متنوع مأخوذ من أو وبعد ذلك لا يستقيم أن يقال متنوع إلى هذا أو هذا بل إلى هذا وهذا ففادوا التنويعية هو مفاد الواو بعينه ثم انه متى وجد احد الانواع فقد وجد الجنس فيه كما مر تحقيقه (قوله ملتبس بذلك التعلق باحد هذه الأقسام) ان كان كونه أحدا من أو فهو ممنوع لما عرفت ان المراد به بيان الانواع لان الموجود والملاحظ احدها وإن كان من كفاية تحقق القسم في وجود المقسم فالواو على حد سواء (قوله واما على عبارة أو) أي التي لاحد الشيئين كما هو مراد العلامة لا التقسيمية (قول الشارح أي كون الشيء) حذف الجار لانه ليس في عبارة المختصر بالتشبيه ليس من كل وجه (قول الشارح للعلم به معنى) قيل لا يضر الاكتفاء بالقرينة العقلية لان المقصود التقسيم لا التعريف وإن حصل ضمنا تأمل

( قول الشارح الشائع ) قيل انه تورك على المصنف حيث ارتكب غير الشائع في التعريف وفيه انه ضمتي كما مر ( قول شبه استعمال المشترك ) لم يجعله منه لان الاشتراك ونحوه ( ١٣٠ ) من الاحكام اللفظية متفرع على الوضع اللغوي ومعلوم ان أحد معني الوجوب

والشيء يتناول فعل المكلف وغير فعله كالزوايا لوجوب الحدود والزوايا لوجوب الظهور واتلاف الصبي مثلا سببا لوجوب الضمان في ماله واداء الولي منه ( فوضع ) اي فهد الخطاب يسمى وضعا ويسمى خطاب وضع ايضا لان متعلقه بوضع الله اي بجعله كما يسمى الخطاب المقتضى او الخير الذي هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم ( وقد عرفت حدودها ) اي حدود المذكورات من اقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع فحد الايجاب الخطاب المقتضى للعمل افتضاء جازما وعلى هذا القياس وسياتي حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع

نه به على أن المجاز شائع في الخطاب اللفظي دون النفسي ( قوله والشيء ) أي في قوله بكون الشيء يتناوله فعل المكلف أي وقوله واعتقاده أو اراد بفعله ما يشمل ذلك ( قوله وغير فعله ) تحت شيان ما ليس فعلا أصلا وما ليس فعلا للمكلف بل لغير المكلف فلذا مثل الشارح بثلاثة أمثلة ( قوله لوجوب الضمان الخ ) المراد بالضمان المضمون به من مثل أو قيمة والمراد بالوجوب المضاف للضمان الثبوت لا الطلب الجازم لانه هذا المعنى لا يتعلق إلا بفعل المكلف وبالوجوب المقدر المضاف لاداء الولي الطالب الجازم فهو قريب من استعمال المشترك في معنييه قال الناصر قال بعض من كتب ولعل وجه عدم جعله من استعمال المشترك في معنييه ان المشترك المستعمل في معنييه يذكر مرة واحدة والوجوب هنا ذكر مرتين وهو مبنى على ما صممه من تقدير الوجوب في المعطوف وان تحقيق ان المضاف تساط على المضاف اليه المعطوف عليه والمعطوف دفعة واحدة من غير تقدير في المعطوف وان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فيكون ما هنا من استعمال المشترك في معنييه لا قريبا منه اه واقول ليس المعنى على ما فهمه هذا القائل من ان سبب قربه من المشترك تعدد اعطى الوجوب المذكور والمقدر بل لان الاشتراك ونحوه من الاحكام اللفظية متفرع على الوضع اللغوي ومعلوم ان أحد معني الوجوب هنا لغوي والآخر عرفي فلا اشتراك حقيقة ولا لزوم ان تكون المتقولات كلها من قبيل المشترك ولا قائل بذلك وهذا ظهر دعوى كونه قريبا من المشترك وفساد جعله منه المبني على التكليف المذكور وقد تقطع لذلك العلامة التجارية فقال وانما قال قريب ولم يقل من المشترك لاختلاف الوضعين إذ الوجوب الاول بمعنى اللغوي والثاني بالمعنى الشرعي ( قوله لان متعلقه بوضع الله ) أي تمليل لتسميته بالوضع وبخطاب الوضع واعترضه الناصر فقال اخصر منه ان يقول لانه أي الخطاب وضع الله أي جعله اه قال سم لان سلم صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أي جعله لان المراد به كلاءه النفسي وهو صدقة قائمة بذاته قديمة فليست جملا ولا يتعلق بها الجمل اه والمراد بمتعلقه كون الشيء سببا الخ ( قوله كما يسمى الخطاب الانسب رجوعه إلى قوله ويسمى خطاب وضع ) ( قوله المقتضى او الخير ) الاسناد فيهما مجازي إذ المقتضى والخير في الحقيقة هو الله ( قوله كما تقدم ) أي عند قول المصنف والحكم خطاب الله وهو راجع لقوله الذي هو الحكم المتعارف أي من انه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث انه ملزم ما فيه كافة ( قوله ) ومن خطاب الوضع ) نه بتكريره من على ان مقصود المصنف بالنسبة للوضع خطاب الوضع لا حدودا قسامه ايضا وان امكن معرفتها لان الجملة الشرطية السابقة تتضمن تماريف اقسامه فيكون التقسيم غير مقصود اصالة كما نه على ذلك الشارح بقوله ومن خطاب الوضع وقوله وسياتي حدود السبب الخ وانه يظهر لك ما ذكرناه سابقا في تقوية اعتراض الناصر ورد ما تمحله في دفعه ( قوله ) وسياتي حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع ) في اطلاق المتعلق على الشيء المنقسم إلى السبب وغيره تجوز حيث اطلق

هنا لغوي والآخر عرفي فلا اشتراك حقيقة ولا لزوم أن تكون المتقولات كلها من قبيل المشترك ولا قائل به وأما ما قاله المحشى ففيه أن التحقيق ان المضاف مسلط على المعطوف والمعطوف عليه دفعة واحدة فالعامل فيهما واحد وحيث يكون من استعمال المشترك في معنييه لا شيئا به فتدبر ( قول الشارح لان متعلقه ) أي الكون كذا فليس المتعلق هو الفعل سواء كان فعل مكلف أولا قال الناصر وهذا مبنى قوله سابقا ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما مر أي فليس هذا حكما عند المصنف كما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه أما على كلام ابن الحاجب وغيره فالكون المذكور حكم من احكام لوضع وحيث يقال على قياس ما مر لافرق بين تكوين الشيء دليلا وكونه دليلا إلا باعتبار تعلق الاول بالفاعل والثاني بالفعل كالإيجاب والوجوب فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا

فليتأمل ( قول بل يتعلق متعلقه ) وتقسيمه وان علم منه تقسيم خطاب الوضع أيضا وتريف أقسامه كان ية الى في السبب المتعلق منه مثلا الخطاب المتعلق بكون الشيء سببا وهكذا إلا أن ذلك ليس مقصودا أصالة بل المقصود تعريف خطاب الوضع فقط وهذا لا يتنافى ان الواو للتقسيم بالمعنى الذي حققناه سابقا فليتأمل

(قول الشارح لان المميز فيها خارج) أى كما يفيد تعليق المصنف كون الخطاب إيجاباً مثلاً على الاقتضاء ولذا قال الشارح فيما تقدم فهذا الخطاب يسمى إيجاباً فالإيجاب هو نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل اقتضاء جازماً وكذا الباقي فليس الاقتضاء من ذاتيات الإيجاب أعني الخطاب واللامصح اسناد الاقتضاء فيما تقدم إليه إلا بالتكلف الذى ارتكبه وقد علمت ما فيه بما لا مزيد بل الاقتضاء قيد فى كون الخطاب وحده إيجاباً وقد تقدم أن الخطاب فى كلام المصنف هو الكلام النفسى ( ١٢١ ) بقطع النظر عن التعلق أو معه ويكون

وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بأن ما عرف رسوم لحدود لان المميز فيها خارج عن الماهية

المتعلق على متعلق المتعلق اذ المتعلق حقيقة هو الكون وفى قوله وسيأتى اشاراً الى أنه يؤخذ من حدود السبب وغيره حدود اقسام متعلق خطاب الوضع لكون السبب وغيره متعلقات تلك الاقسام فيؤخذ من حد السبب ان جعل الشيء سبباً معناه جعل الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود من عدمه المدم لذاته ومن حد الشرط ان جعل الشيء شرطاً معناه جعل الشيء بحيث يلزم من عدمه العلم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وهكذا (قوله) وكذا حد الحد الحد المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل تعلق الجار والمضاف إليه بمعنى المعرف وقوله الدافع للاعتراض وجه الدافع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أو بالبرهانيات فلا ينتج الاعتراض على المصنف بان التعريف المذكور رسوم لحدود فلا يستقيم قوله وقد عرفت حدودها ثم هذا مبنى على ما فهمه الشارح من ان هذه التعريفات رسوم والا فالحق انها حدود اسمية وقول الاسنوى ان هذا ونحوه حدود حقيقة ممنوع كما ستطلع على ذلك وحينئذ فلا حاجة لقول الشارح وكذا حد الحد الى قوله نعم لانه مبنى على ما فهمه من كونها رسوماً (قوله) لان المميز فيها خارج عن الماهية اعترضه الشهاب بان تعريف الإيجاب بانه الخطاب مقتضى للفعل اقتضاء جازماً بان الاقتضاء نفسى فهو نفس الخطاب فلا يكون خارجاً هو بعد ان قوى هذا الاعتراض سم وايدى بان جماعة منهم التفتازانى فى حواشى العنصر حوا بان اقتضاء هو نفس الخطاب وانما اسند الى الخطاب مبالغة كفى جد جده ويرافقه ايضاً قول الشارح نعم يختصر فيقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ لانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصاراً له تمحل فى الجواب بما لا يقبله الالباب فقال يمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل عنهم ان المميز هنا خارج او بانه أجاب بذلك على سبيل التزل مع المترض فلا ينافى انها حدود ولا رسوم وان المميز فيها ذاتى لا عرضى هو ان تعلم ان دعوى ان الشارح اطلع على نقل لا دلائل عليها كيف وهم مصرحون بخلاف ذلك وان سوق العبارة يأتى دعوى التزل فلا دليل عليه فى الكلام وبعض من كتب هذا دفع اشكال الشهاب بحمل الاقتضاء على الطلب بالمعنى المصدرى فلزم عليه مع مخالفته لهم اضطراؤه الى ان للاقتضاء معنيين وانه هنا بمعنى الطلب وقول الشارح فى الاختصار بالمعنى الذى ارادوه وان تصریحهم بان الاقتضاء الخطاب لم يريدوا به الحصر او انه لا يكون الا بمعنى الخطاب وبعد ان تكلف هذه التكلفات البعيدة رجع آخر الى ان الطلب ذاتى ايضاً فلم يزد شيئاً سوى اطالة الكلام فيما لا يتعلق به المرام وأما ما نقله سم عن الناصر فى درسه من ان انقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون فى الماهيات الحقيقية كالانسان واما الامور الجعلية فهى امور اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنساً وفصلاً وعرفها بذلك فذلك حد لها والجناس والفصول التى اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شئ داخل وخارج كالامور الحقيقية فساقت جداً بل الحق ان الماهيات قسمان ماهيات حقيقية كاهية الانسان والفرس ومعنى كونها ماهيات

تفصيلاً لتعلمه وان ما قاله ابن الحاجب من اما الخطاب هو الاقتضاء فالمراد منه المعنى المصدرى كما يصرح به قول العنصر فى شرح الخطاب هو نفس قول افعلى مع قول السعد فى حاشيته اى على ما يناسب المعنى المصدرى وقوله فى التلويح الامر يطلق على صيغة افعلى وعلى الطلب على جهة الاستعلاء بلا نزاع فن اعترض ما هنا بما فى العنصر والسعد قدسوا ثم انه لما كان الخطاب ليس إيجاباً ونحوه الا باعتبار التعليق صح ان يختصر حد الإيجاب بان يقال هو الاقتضاء اذ لا يتحقق مفهوم الإيجاب الا به كما سبق تحقيقه ايضاً فالقول بانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن ما ذكر اختصاراً له قول فاسد اذ مغايرته له لا تمنع الاختصار اليه لانه المحقق له فتأمل لتدفع شبه الناظرين (قوله هو مقتضى للفعل) لم يجعله اقتضاء جازماً لاجل الاباحة فانه لا اقتضاء فيها بناء على ما تقدم للشارح (قوله على سبيل التزل)

(١٦ - عطار - أول) قد علمت فساد مع بعد المقام عن ذلك (قول الشارح نعم يختصر) قيل استدراك على ما سبق المفيد انه لم يبق اعتراض مع بقاءه بانه يمكن اختصار تلك التعاريف فىنا فى قول المصنف لا يمكن اختصار شئ من المتن وفيه ان المصنف لم يصرح بتلك الحدود حتى يعترض عليه بذلك وانما ذكرها ضمناً فلا تطويل فى كلامه اصلاً فالاولى ان يجعل قوله نعم استدراك على قول المصنف عرفت حدودها مقتضى او تلك الحدود عرفت مختصرة وغير مختصرة مع انه لم يعلم مما تقدم إلا غير المختصر (قول الشارح وعلى هذا القياس) اى فيقيد بالجازم فى اقتضاء الترك الذى هو تعريف التحريم وترك فى غيرهم مع التقييد بالنهى الخصوص فى المكروه وتركه فى



خلاف الاولى (قول الشارح: اقتضاء الفعل الخ) أى مع ترك الجازم فهما العموم الاول للواجب والمندوب والثاني للحرام والمكروه وخلاف الاولى وكذلك يترك التقييد بالهوى الخصوص وعدمه وكذا يقال في قوله كما يحذف الخ إذا عرفت ذلك عرفت ان الشارح رحمه الله معترف بعدم ترادف حد الايجاب (١٢٢) وما مع مع حدى الامر والنهى كيف وقد صرح بالجازم وغيره في حد الايجاب وما معه

نعم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسيأتى حد الامر باقتضاء الفعل والنهى باقتضاء الكف كما يحذفان بالقول المقتضى للفعل والكف فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والنهى

حقيقية انها محققة الوجود خارجا إما بوجود افرادها في الخارج أو بوجودها بنفسها بناء على القول بوجود الكلى الطبعي وهذه الماهيات تعاريفها تكون حدودا ورسوما فما كان بالذاتيات فحد أو بالعرضيات فرسم وتسمى هذه حدودا ورسوما حقيقية وأما الماهيات الاعتبارية كحقائق الامور الاصطلاحية كاهما فلها حدود ورسوم ايضا وتسمى حدودا ورسوما اسمية لانها بحسب الاسم ثم ان الاطلاع على ذاتيات الماهيات الحقيقية وعرضياتها والتمييز بينها عسر جدا واصل الى حد التعذر كما نقل ذلك السيد في حاشية الشامية عن ابن سينا وذلك لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وأما الماهيات الاعتبارية فامر الفرق سهل لان طريق ذلك النقل عن الواضع لما اعتبره داخل في مفهوم المسمى الذى وضع له الاسم فذاق وما لا يعرضى وبقية الكلام فى كتب المنطق والمسئلة شهيرة فكيف خفى على الشيخ الحال حتى قال ما قال وتفسير شيخ الاسلام والكامل المميز تعلقى الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وتفسير الماهية بماهية الحكم فغير دافع لاعتراض الشهاب ايضا لان تعلق الخطاب جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما يعلم بما سبق فليس خارجا عن ماهيته (قوله نعم يختصر الخ) استدراك على قوله الدافع للاعتراض دفع به توهم انه لا اعتراض على المصنف بوجه فبين به انه يعترض عليه بانه يمكن اختصار حدود الاقسام المذكورة فكيف يستقيم قوله آخر الكتاب ان اختصاره متعذر وروم النقصان منه متعذر (قوله وسيأتى) مقصوده بهذا بيان مساواة المحدود هنا بما عدا الاباحة للمحدود فيما بعد من الامر والنهى فى المعنى فساواة التعاريف هنا للتعاريف بعد توجيه التعبير عن المحدود هنا بالايجاب والتدب والتجريم والكرهات وخلاف الاولى وفيما بعد بالامر والنهى (قوله كما يحذفان) أى كما يحذف الامر بالقول المقتضى للفعل والنهى بالقول المقتضى للكف كما يرشد اليه ملاحظة كل على حدته وافراده بتعريف يخصه فى قوله وسيأتى حد الامر الخ وحيثئذ فلما نسب لذلك ان يكون التفريع اعنى قوله فالمعبر عنه الخ على التوزيع ايضا فيكون المعنى فالمعبر عنه هنا بمجموع الايجاب والتدب هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والمعبر عنه هنا بمجموع التجريم والكرهات وخلاف الاولى هو المعبر عنه فيما سياتى بالنهى وانما اجل الشارح اشارة للاختصار مع وضوح المراد (قوله فالمعبر عنه هنا) اشارة بالقاء الى أن ما بعدها نتيجة ما قبلها من حد الايجاب واخواته هنا بالخطاب المقتضى وبالاقتضاء وحد الامر والنهى فيما يأتى بالاقتضاء وحدهما بالقول المقتضى الذى هو بمعنى الخطاب المقتضى وهو الكلام النفسى لان اتحاد الحديوجب اتحاد المحدود ثم المناسب لسياقه السابق ان يكون كلامه هنا على التوزيع كما قدمناه والمراد ان المعنى المحدود والمعبر عنه بمجموع لفظى الايجاب والتدب هو عين المعنى المحدود والمعبر عنه فيما سياتى بلفظ الامر والمعنى المحدود والمعبر عنه هنا بمجموع ألفاظ التجريم والكرهات وخلاف الاولى هو عين المعنى المحدود والمعبر عنه فيما سياتى بلفظ النهى واعتراض الناصر

تصريحا وقىسا وترك ذلك فى حد الامر والنهى فهل يعد ذلك يقال انه فرع قوله فالمعبر عنه الخ على اتحاد التعريفين كلا والله ما يقدم عليه محقق ولا يكون الامن ترك ما يعنى والاشتغال بالمحظوظ بلا طائل فالخلى الذى لا يعيص عنه ان ذلك تفرع على اتحاد ما صدق الايجاب ما صدق الامر الذى هو اقتضاء الفعل بعد التقييد بقيد الايجاب وهكذا الباقي يدل على ذلك ايضا قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة الخ فانه لم يعبر الا عن كل واحد بخصوصه فيلزم ان يكون المعبر عنه فيما سياتى بالامر هو ما صدقه المفيد بقيد ما يريد الاتحاد به فليتامل (قوله) والثالثة اعم من الاولين) أى تتحقق مع تحقق افرادهما فيعتبر مجموع الاولين فردا والثالثة فردا آخر فمجموع افراد الاولين هي افراد الثالث وبالعكس كذا قيل وفيه ان مرجع ذلك الصدق لالاسمية فى المفهوم بل

على

المراد أن مفهوم الماهية لا بشرط أى المطلقة حتى عن قيد الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا في

العنوان لافى المعنوي عنه يصدق على كلامه فهو ميهما لكن قول العلامة وتارة لا بشرط واحد منهما وقوله وفى الامر والنهى لا بشرط واحد منهما يقتضى ان معنى لا بشرط لا بشرط واحد منهما الذى معناه انه يعتبر الاطلاق عنهما وحيثئذ فبين المفهومات التباين لان المراد حيثئذ الماهية المعبر فيها الاطلاق عنهما الا ان يقال المراد لا بشرط واحد منهما ولا غيره الصادق بعدم اشتراط الاطلاق فليتامل

( قول المصنف والفرض والواجب ) انجز الكلام إلى ذلك من جعل الإيجاب من أقسام الحكم الذي إذا أضيف إلى ما فيه الحكم سمي واجباً وقدم الفرض اهتماماً به لأنه المجهول والمراد الترادف اصطلاحاً ( ١٢٣ ) فلا يرد الفرق بينهما في الطلاق

فيم لو قال الطلاق واجب على والطلاق فرض على حيث طلقت في الأول دون الثاني فإن الطلاق ينظر فيه للمعنى اللغوي متى اشتهر وإن اشتهر العرف بخلافه أو يقال أن المنظور إليه في الطلاق العرف بناء على عدم اشتهار المعنى اللغوي وهو غير الاصطلاح الذي الكلام فيه فإن المراد منه العرف الخاص أعني الأصول وبه يندفع إيراد التفرقة بينهما في الحج فانه لعرف آخر قال في التلويح وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الأعم أيضاً أى الأعم من الفرض والواجب قال السعد وكذلك قد يطلق الفرض على ما ثبت بدليل ظني كقولهم الوتر فرض وتعديل الأركان فرض ويسمى فرضاً عملياً فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض عملياً وعملياً فيكفر جاحده كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض

نظراً هنا إلى أنه حكم وهناك إلى أنه كلام ( والفرض والواجب

على الشارح بأن كلامه يقتضى مرادفه الأمر والنهي لا العدا إلا باحتمال أن الترادف الاتحاد في المفهوم والاتحاد مفقود هنا لأن الطلب في الإيجاب والتحريم أخذ بشرط الجزم وفي التندب والكرهية وخلاف الأولى أخذ بشرط عدمه وفي الأمر والنهي أخذ لا بشرط واحد منهما فإباهة ما هناك التساوي في الماصدق لا الاتحاد في المفهوم وأجاب سم بأن الشارح لم يدع الترادف وليس في كلامه ما يدل عليه فإن المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات وعليه الاعتراض اه وهذا كلام غير تام فإن الشارح فرع على قوله فالمعبر عنه الخ على أن اتحاد الحد يوجب اتحاد المحدود ومعلوم لكل أحد أن المحدود هو المفهوم لا الأفراد فالشارح وإن لم يصرح بالترادف فقد لزوم من كلامه ودعوى أنه ليس في كلامه ما يدل عليه مكابرة وقوله فإن المعبر عنه الخ مشاعبة فإن المعبر عنه باللفظ ما أن يكون معنى جزئياً أو كلياً فالأول يراد منه الذات إذ هو مدلول اللفظ فلفظ زيد مثلاً يراد به الذات المشخصة والثاني يتعين إرادة المفهوم منه وإنما يجيء قصد الذات أى الأفراد عند انعقاد الحكم عليه كإثبات القضاء بالمحصورة وقد يراد المفهوم نفسه كما في المعرف والقضية الطبيعية على أن بعض محققى المناطقة حقق أن الحكم في المحصورات على مفهوم الكلى على تفصيل في ذلك والمسئلة شهيرة حتى أن أفرادناها برسالة فتم إيراد الناصر نعم تمهيد ذلك الاعتراض بقوله أن الماهية قد تؤخذ بشرط شيء الخ لا تخلو عن نظرياته يستدعى تطويلاً فمن رجع لحواشينا الكبرى على المقالات علم ما فيه وقول بعض من كتب بجيباً عن اعتراض الناصر أن الوجه في دفع الاعتراض منع قوله لا اتحاد هنا في المفهوم وذلك لأن المدعى اتحاد الأمر ومجموع الإيجاب والتندب واتحاد النهي ومجموع التحريم والكرهية وخلاف الأولى ولا شك أن مفهوم الأمر ومفهوم مجموع الإيجاب والتندب أى المفهوم الذي يجمع ويجمع الإيجاب والتندب شيء واحد وهو اقتضاء الفعل ومفهوم النهي ومفهوم مجموع التحريم والكرهية وخلاف الأولى أى المفهوم الذي يجمع ويجمع الثلاثة شيء واحد وهو اقتضاء الترك فيكون لفظ الأمر مرادفاً لمجموع لفظي الإيجاب والتندب ولفظ النهي مرادفاً لمجموع ألفاظ ثلاثة اه وفيه أن مجموع لفظي الإيجاب والتندب لم يوضع له لفظ حتى يتحقق الترادف بينه وبين لفظ الأمر وكذا يقال في الثاني وما ادعاه من أن هذا المجموع مندرج تحت مفهوم اقتضاء الفعل ومفهوم اقتضاء الترك فسلم لكن كل واحد من الأمر والتندب مغاير لصاحبه بغيره وكذا الثلاثة فاندراجها تحت اقتضاء الفعل أو الترك اندراج النوع تحت الجنس والشارح لم يدع اتحاد الأمر بذلك المفهوم الذي هو الجنس بل بكل واحد من أنواعه ومفهوم الأمر مطلق وهذه المفاهيم مقيدة والمطلق لا يرادف المقيد وأيضاً المفهوم الذي يجمع ذلك المجموع وهو اقتضاء الفعل أو الترك لم يعبر عنه بلفظ مفرد اسم لأن الترادف إنما يكون في أسماء الأجناس بل دل عليه بتركيب إضافي فإتجاه مفهومه بمفهوم الأمر والنهي لا ينفع في دعوى الترادف تأمل (قوله نظراً) مفعول لا جله للمعبر والمعنى أن المعبر عنه في الموضوعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للنسبة فغير عنه هنا بالإيجاب وغيره نظراً إلى أنه حكم لأن الكلام في بيان الأحكام والإيجاب وغيره مناسب له وعبر عنه فيما سياتى بالأمر والنهي نظراً إلى أنه كلام والكلام يناسب الأمر والنهي (قوله والفرض والواجب) أى هذان اللفظان إذ الترادف من صفات الألفاظ وانجز الكلام إليهما

في العمل وفوق السنة كتمين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو اه ومنه يعلم أن هذا الإطلاق ليس من أبي حنيفة رضى الله عنه الذى الكلام معه ولو فرض ذلك فهو إطلاق مبني على التوسع وهو لا يبنى الفرق بينهما فتدبر

(قول الشارح كالقرآن) عبارة السعد كحكم القرآن ومحكم خبر الواحد فيقدر ذلك هنا ولعل الشارح رحمه الله اكتفى عن غير المحكوم لا يكون الثبوت به وحده بل بضمير التأويل (١٢٤)

عن ذلك بقوله ثبت بدليل فان

والمحكم على ما في العصد هو النص والظاهر وقيل ما لا يحتمل التأويل وهو الظاهر هنا فتأمل (قول الشارح كقراءة القرآن) أى بقطع النظر عن كونه ثلاث آيات قصار أو آية طويلة أو بعض آية بشرط التركيب من كلمتين على ما نقل عن أبي حنيفة رضى الله عنه ولا شك أن دلالة الآية على ذلك قطعية لما قيل أنها ليست بقطعية بناء على احتمال المقروء ليس بشيء فان الشارح المحقق إنما قال كقراءة القرآن من غير تعيين في فرد من تلك الافراد فان قلت يمكن أن تكون صيغة الطلب للندب أو طلبا لقرآن مخصوص أعنى الفاتحة فالدلالة ليست قطعية فكيف كانت الآية قطعية قلت أصل تلك الصيغة الطلب الجازم وكون المطلوب مخصوصا إنما هو من خارج وهم يطلقون القطعي على ما لا يكون احتماله ناشئا من ذاته (قول الشارح فيأثم بتركها الخ) تفريع على قوله بدليل ظنى لأعلى التسمية أعنى قوله فهو الواجب

والمحكم على ما في العصد هو النص والظاهر وقيل ما لا يحتمل التأويل وهو الظاهر هنا فتأمل (قول الشارح كقراءة القرآن) أى بقطع النظر عن كونه ثلاث آيات قصار أو آية طويلة أو بعض آية بشرط التركيب من كلمتين على ما نقل عن أبي حنيفة رضى الله عنه ولا شك أن دلالة الآية على ذلك قطعية لما قيل أنها ليست بقطعية بناء على احتمال المقروء ليس بشيء فان الشارح المحقق إنما قال كقراءة القرآن من غير تعيين في فرد من تلك الافراد فان قلت يمكن أن تكون صيغة الطلب للندب أو طلبا لقرآن مخصوص أعنى الفاتحة فالدلالة ليست قطعية فكيف كانت الآية قطعية قلت أصل تلك الصيغة الطلب الجازم وكون المطلوب مخصوصا إنما هو من خارج وهم يطلقون القطعي على ما لا يكون احتماله ناشئا من ذاته (قول الشارح فيأثم بتركها الخ) تفريع على قوله بدليل ظنى لأعلى التسمية أعنى قوله فهو الواجب

بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا من جعل الإيجاب من أقسام الحكم الذى إذا اضيف الى ما فيه الحكم سعى واجبا ووجوبا على ما تقدم ولو اولا تقتضى ترتيبا فلا يقال كان عليه ان يقدم الواجب (قوله مترادفان) أى اصطلاحا لالغة ولعل الحكم بالترادف بحسب الاصطلاح تسمح لما ذكرنا سابقا الاحكام اللفظية متفرعة على الوضع اللغوى وهما بحسبه ليسا مترادفين كما سياتى فى الشارح ومترادف بمعنى مرادف أى مرادف كل منهما للآخر فلا يرد الاعتراض بان شرط التثنية صلاحية المعنى للتجريد وهو هنا لا يصلح له لان الترادف تفاعل لا يكون الا بين اثنين ولك ان تقول ايضا يصح اطلاق مترادف على الواحد بقيد مع فيقال مترادف مع الآخر (قوله لمعنى واحد) أى مفهوم واحد لان الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم لانه انما يكون فى المعانى الكلية وهى مفاهيم كما قررناه لك (قوله وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم الخ المراد بعلمه من حد الإيجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحدا سعى بلفظين لان المعلوم بما سبق ذاته لا بهذا الوصف وقد يستشكل هذا التشبيه بان المعنى المعلوم هنا هو المعلوم من حد الإيجاب لا شيء آخر يشبه المعلوم منه والتشبيه لا يكون إلا بين اثنين ويوجب بتغايرهما اعتبارا فالمعنى المذكور مشبه باعتبار ذكره هنا مشبه به باعتبار علمه من حد الإيجاب وفيه تكلف فالأحسن ان تجعل الكاف بمعنى على ومصدرية أى بناء على علمه من حد الإيجاب (قوله حيث قال) ظرف لنفيه والحجية تعليلية فهو لم يصرح بنى الترادف بينهما بل لزم ذلك من كلامه (قوله هذا الفعل) أى الفعل المطلوب طلبا جازما (قوله ان ثبت بدليل قطعى الخ) هذا الاصطلاح وإن اشتهر عند الحنفية لكن يكثر فى استعمالهم ما يخالفه وهو إطلاق الفرض على ما ثبت بظنى والواجب على ما ثبت بقطعى كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضا عمليا لاعليا يلزم اعتقاده حقيقة وكقولهم الصلاة واجبة الزكاة واجبة قاله الكمال (قوله فيأثم بتركها الخ) تفريع على قولهم بدليل ظنى وليس مفرعا على التسمية أعنى قوله فهو الواجب لانه يقتضى حيثئذ ان للتسمية مدخلا فى عدم الفساد فلا يكون الخلاف لفظيا ولا يصح قول الشارح الآتى وما تقدم من أن ترك الفاتحة الخ (قوله كما يسمى الخ) العامل فى الجار والمجرور وما بعد هل ولا يقال عليه أن أدوات الاستفهام لا يعمل ما بعدها فيما قبلها لان هل ضعيفة فى الاستفهام لتطفلها فيه فليست كالمهزة العريضة فيه وقد نظم ذلك الدنوشرى فقال

وهل

لاقتضائه أن للتسمية مدخلا فى الفساد (قول الشارح كما يسمى فرضا الخ) متعلق بما بعد هل

فَعَنْدَهُ لَا اخْذَ الْفَرْضِ مِنْ فَرْضِ الشَّيْءِ بِمَعْنَى حَزْهَ أَيْ قَطَعَ بَعْضَهُ وَلِلْوَاجِبِ مِنْ وَجِبِ الشَّيْءِ وَجِبَةُ سَقَطَ وَمَائِثٌ بَطْنِي سَاقَطَ مِنْ قِسْمِ الْمَعْلُومِ وَعِنْدَنَا نَعَمْ اخْذًا مِنْ فَرْضِ الشَّيْءِ قَدَرُهُ وَوَجِبُ الشَّيْءِ وَجُوبًا ثَبِتَ وَكُلٌّ مِنَ الْمَقْدُورِ وَالثَّابِتِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَثْبُتَ بِقَطْعِي أَوْ ظَنِّي وَمَا خَذْنَا أَكْثَرَ اسْتِعْمَالًا وَمَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنْ تَرَكَ الْفَاتِحَةَ مِنَ الصَّلَاةِ لَا يَفْسِدُهَا عِنْدَهُ أَيْ دُونَ تَالَا يَضُرُّ فِي أَنْ الْخِلَافَ لَفْظِي لِأَنَّهُ أَمْرٌ قَهْجِي

وهل في الاستفهام قبل وجد \* معمول ما بعد لضعف فأعتمد

(قوله فعنده لا اخذا الخ) عنده متعلق بلا لضمها للمعنى الفعل أى انتفت التسمية عنده واخذا مفعول له للالتصنيف معنى الفعل المذكور (قوله بمعنى حزه) أى قطع بعضه أى فالفرض بمعنى المفروض أى المقطوع به واعتراض الناصر الاخذ إذ كثر بامر من أحدهما أن توجيهم هذا إنما يتم إذا أريد قطعي الدلالة لكن أمثالهم تخالف ذلك فإن الآية المقدمة ليست قطعية الدلالة الثاني أن القطع بالأحكام ليس من الفقه المعروف بالعلم أى الظن كما تقدم واجاب سم بان الاعتراض الاول لا يتوجه على الشارح لأنه حاك له عنهم بل ولا عليهم أيضا لأن القطع عندهم بجامع مطلق الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كأنصوا على ذلك في اصولهم وعن الثاني أنه من أين لازم هذا الكلام أن ما ثبت بقطعي يسمى قهجي وليس فيه تعرض لذلك بوجه ولو سلم فإن من جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصولهم (قوله ساقط من قسم المعلوم) لأن المعلوم هو المقطوع به ولذا يسمى ما ثبت بقطعي بالفرض علما وعملا وما ثبت بظني بالفرض عملا فقط (قوله وعندنا نعم) يقال فيه ما قيل في قوله فعنده لا اخذا (قوله ووجب الشئ وجوبًا ثبت) بما يرجح اخذنا للواجب من وجب بمعنى ثبت اتحاد الواجب وما خذناه في المصدر فإن مصدر كل الوجوب بخلاف اخذهم له من وجب بمعنى سقط فإن المصدر عليه مختلف لأن مصدر الواجب الوجوب ومصدر ما خذناه عندهم الوجوب أو الوجبة أفاده الكمال (قوله وما خذنا أكثر استعمالا) أى أن استعمال فرض لغة بمعنى قدر أكثر منه بمعنى حزه واستعمال وجب بمعنى ثبت أكثر منه بمعنى سقط فاصطلاحنا أولى فهذا بيان لم يرجح ما خذنا الذي عارضه ما خذهم قال شيخ الإسلام فإن قلت قد فرق عندكم بينهما في الطلاق بأنه لو قال الطلاق واجب على طلقته زوجته بخلاف الطلاق فرض على وفي الحج بان الواجب ما يجبر تركه بدم والركن بخلافه والفرض يشملهما فهو أعم من الواجب قلت ذلك ليس للفرق بين حقيقة التمسك بالجرى بان العرف بذلك في الطلاق ولا اصطلاح آخر في الحج على أن اللفظين في الطلاق ليسا بالمعنى المراد بل بالمعنى اللغوي مع أن اصحابنا نقضوا أصل الحنفية في أشياء منها جعلهم مسح ربيع الراس والقعدة آخر الصلاة فرضين مع أنهم لم يثبتا بدليل قطعي (قوله أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني) أى وإن كان بين الثابت بالقطعي والثابت بالظني تفاوت في الرتبة إذ التفاوت في الرتبة لا يقتضي التفاوت في التسمية فاتحادهما تسمية لا يوجب اتحادهما رتبة كما لا يوجب اتحاد دليلهما رتبة قال التفازاني في حواشيه على الشرح العضدي والنزاع لفظي عائد إلى التسمية فنحن نجعل اللفظين اسمًا للمعنى واحد لتفاوت أفرادهم يخصون كلامهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسمًا له وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه وفيه تأييد لما صرح به كثير كالسيوطي في طبقات النحاة من أن السعد التفازاني شافعي المذهب وكلامه في حاشية التلويح يؤيد ذلك أيضا فإنه كثير ما ينتصر للشافعية وأما السيد خنفي باتفاق (قوله وما تقدم الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ظاهر (قوله من أن ترك الفاتحة) لم يقل ويأثم به مع أنه ما تقدم لأنه متفق عليه بيننا وبينهم (قوله لانه) أى ما تقدم امر قهجي أى حكم من الأحكام التي عملها هو الفقه وجعل كون صلاة تاركها

ومحل قولهم ما بعد الاستفهام لا يعمل فيما قبله ما لم يقدم من تأخير على أن ذلك في غير هل لأنها ضعيفة فيه لأنها بمعنى قد أصاله أو يقال أنه متعلق بمحذوف يدل عليه ما بعده هل ومحل المنع إذا كان من باب الاشتغال أغنى تفسير ما بعدها لما قبلها لا من باب الدلالة وما قيل من أن الاستفهام هنا تقريري لا حقيقي والمنع في الثاني دون الأول وهم كما هو ظاهر (قول الشارح من وجب الشئ وجبة سقط) إنما ذكر قوله وجبة مع كفاية ما قبله توركا على هذا القول بأن مصدر وجب الذي نحن فيه الوجوب لا الوجبة وهو بمعنى الثبوت (قول الشارح اخذا من فرض الشئ قدره الخ) على أن لنا أن نقول لا نسلم امتناع كون الشئ مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي

لامدخل له في التسمية التي الكلام فيها (والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أي أسماء لمخى واحد وهو كما علم من حد التدب الفعل المطلوب طلبا غير جازم (خلافا لبعض اصحابنا) أي القاضي الحسين وغيره في تفهيم ترادفها حيث قالوا هذا الفعل إن واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو السنة أو لم يواظب عليه كان فعله مرة أو مرتين

صحيحة الذي هو من متعلقات خطاب الوضع من الفقه وإن لم يكن من متعلق الحكم المتعارف أي الحكم التكليفي صحيح لأن الفقه باحث عن الخطأين التكليفي والوضعي لأنه يبحث عن أفعال المكلفين من حيث تحل وتحرم وتصح وتفسد (قوله لامدخل له في التسمية) قال الناصر المتبادر أن يقال لامدخل للتسمية فيه لأنه ناشئ عن الدليل الذي دل المجتهد على ذلك الأمر الفقهي لأن التسمية فالمقصود نفي مدخلة التسمية في عدم الفساد إذ لو كان لمادخل فيه كان النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عير به الشارح أنه لو كان لعدم الفساد مدخل التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا وأورد عليه أن ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب أي الساقط لعدم الفساد بالترك وكانت قطعية الدليل سببا لعددها ذلك كان لعدم الفساد مدخل في التسمية باعتبار سببه وإن لم يكن له مدخل باعتبار نفسه وأجيب بأن الشارح لم يعتبر السبب (قوله والمندوب والمستحب) ومثله الحسن والنفل والمرغب فيه (قوله مترادفة) أي اصطلاحا لخالفة نظير مامر (قوله وهو) أي ذلك المعنى الواحد (قوله كما علم) أي على ما علم أي من حيث ذاته لا بوصف كونه مسمى بتلك الأسماء (قوله وغيره) كالبغوى في تهذيبه والخوارزمي في الكافي والغزالي في الأحياء (قوله حيث قالوا) ظرف لتفهم والحيثية تعليلية (قوله هذا الفعل) أي الفعل المطلوب طلبا غير جازم الذي هو كلى وفائدة الإشارة بيان أن التفصيل في الفعل المذكور لا في مطلق الفعل وليست الإشارة للفعل الجزئي كما توهمه الإشارة إذا جزئي الحقيقي لا تصور الواظبة عليه ولا فعله مرتين لأنه متى فعله مرة انقضى فالمعاد ليس هو بعينه بل فعل مماثل له لأن الفعل عرض والعرض لا يدوم وقد يقال هذا تدقيق فلسفي والعرف العام لا يلتفت لمثله فإن قيل يشكل على التفصيل المذكور في الشرح ما نقل عن بعضهم أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم أنه إذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه فالجواب أن كلام الفقهاء صريح في رد هذا المنقول لأنهم فرقوا في رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم في عدم مداومته صلى الله عليه وسلم على غير المؤكد ولأن في الترمذي أنه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى تقول لا يصليها بعد ولا منهم جموعا بين الرواية الدالة على أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على أنه كان يصوم بعضه بأنه تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال أن مرات البعض تقدمت ومرت الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيدة نعم ذكر السيوطي عن بعضهم أنه عد من خصائصه صلى الله عليه وسلم أن جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا فإنهم حكموا بخلافه في نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أو لا فلو وافقوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي التفصيل في نفسه لجواز أن بعض نوافله وجب عليه على وجه المداومة وبعض وجب لا على وجه المداومة بل مرة أو مرتين وفي الروضة كاصلاها أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم إتمام كل تطوع شرع فيه أي وجوب ذلك ولا يخفى أن قضية ذلك عدم وجوب نوافله وإلا فلا معنى لذكر وجوب الإتمام مع وجوب الأصل (قوله كان فعله مرة أو مرتين) ذلك الكاف على عدم الانحصار في المرة والمرة ولعل الضابط ما لم يقته إلى حد الواظبة ويبقى الكلام في ضابط الواظبة ولعله أن لا يترك إلا العذر وبقي النظر فيما أمر به صلى الله عليه وسلم

(قول الشارح لا مدخل له في التسمية) فلو كان لعدم الفساد مدخل في التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون معنويا (قوله) مثله الحسن الخ) لا حاجة إليه لما سأتى من أن ذلك متفق عليه فهو كالمندوب لكن المندوب ذكره لتقدمه في التقسيم فاحتاج لذكره وذكر الثلاثة بعده لوقوع الخلاف فيها (قوله) إذ لم يعلم ذلك أي مجموعه وإن علم المندوب (قوله) دخوله تحت المستحب (قوله) أي تزيلا لأمره عليه الصلاة والسلام منزلة فعله مرة أو مرتين مثلا ولو علل المحشى بهذا لكان أولى لأن ما ذكره من التعليل يناسب قول الأكثرين (قوله) فهو محل القسم الأخير) جعل ما ينشئه الإنسان مطلوبا من حيث اندراجته تحت أمر عام والانشاء إنما هو من حيث الخصوص



(قوله أي مطلوب له طلبا نفسيا الخ) أي علم ذلك بسبب الحاجة للطلب لا الميل لأنه محال على الشارع (قول الشارح أي لا يجب إتمامه) إتماما لذلك لما قالت الحنفية في تعليل وجوب الإتمام من أن المفعول عبادة نه فيجب صيانتها وصيانتها تقتضي لزوم الباقي موجب أن لا يقولوا بأن أول المفعول واجب ويؤخذ من التعليل أن الذي قالوا بوجوب إتمامه إتمامه ما توقف صحة ما وقع منه على الباقي دون ما ليس كذلك كالقراءة والوضوء وقال بعضهم النزاع إتمامه في سبعة من المنذوبات الصلاة والصوم (١٢٧) والطواف والاعتكاف والإمامة

والحج والعمرة ووقع الاتفاق على وجوب إتمام الأخيرين وقال بوجوب إتمام الباقي أبو حنيفة ومالك وخالف الشافعي (قول الشارح أيضا أي لا يجب إتمامه) فالخلاف

إتمامه في غير ما حصل به الشروع إذ هو لا نزاع في عدم وجوبه لأنه جائز أن يكون واجب الإقدام عليه لجواز ترك الإقدام ولا جائز أنه بالتبليس بيقين أنه واجب لأنه لا يتحقق وقوعه عبادة لله الذي هو العلة إلا بعد الوقوع ولزوم تبعض العبادة ندبا ووجوب بالامتناع منه كسح جميع الرأس عندنا (قوله) مجاز من إطلاق الكل الخ التي فرع صحة الإثبات والكلام على حقيقته باطل في الإثبات إذ لا يتأتى وجوب الكل بسبب الشروع في البعض لمضي المشروع فيه قبل الوجوب فهو مجاز بلا حقيقة لكن الناصر صحيح الكلام فيما سيأتي فهو على زعمه وإن كان غير صحيح كما ستعرفه ثم إن المنقح وجوبه هو

فهو المستحب أو لم يفعله وهو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوع ولم يتعرضوا للتدوب لعمومه للأقسام الثلاثة بلا شك (وهو) أي الخلاف (لفظي) أي عائدا إلى اللفظ والتسمية إذ حاصله أن كلام الأقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الأسماء الثلاثة كما ذكر هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا إذا السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الأقسام الثلاثة أنه طريقة وعادة في الدين ومحجوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب (ولا يجب) المتدوب (بالشروع) فيه أي لا يجب إتمامه

وسلم صريحاً لم يفعله فيحتمل دخوله فيما لم يفعله أو في المستحب لأنه محجوب للشارع بطلبه صريحاً وأما ما لم يفعله ومنعه منه مانع كافي تحويل الرداء في خطبة الاستسقاء فإنه حين حطبو كان عليه خيصة سوداء أراد أن يحولها فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه أو عزم ومنعه منه مانع أيضاً كافي صوم يوم تأسر عام فيحتمل أن يلحق بما فعله ثم إن دل الحال على أنه لو تمكن منه وأطاع عليه الحق بالقسم الأول وإلا فالقسم الثاني بخلاف ما رغب فيه ولم يامر به صريحاً ولا فعله فهو من القسم الأخير (قوله فهو المستحب) ولا يقال أنه سنة لأن السنة لغة الطريقة ولا يكون طريقة إلا بالتكرار حيثئذ (قوله وهو ما ينشئه) أي وجعله مطلوباً من حيث اندراج تحت أمر عام والانشاء من حيث الخصوص (قوله لعمومه) يعني أنه مرادف لكل منها وليس المراد أنه صادق عليها وعلى غير ما حتى يرادفها لأن الاعم بهذا المعنى لا يرادفه إلا خص (قوله إذ السنة) أي وهي إتماما تكون مع التكرار (قوله والمستحب المحبوب) أي وما فعله مرة أو مرتين محجوب للنفس لعدم كثرة إذ لو كثرت لم يحصل منه الملل والسامة كذا قيل والاحسن أن يقال إتماما ثبتت المحبة بارتكابه وفعله ولو مرة وفيه أنه يلزم أن السنة يقال لها مستحب لأن المواظبة عليه أكثر حبا للشارع وهو كذلك (قوله والتطوع الزيادة) أي على ما فعله الشارع (قوله ويصدق الخ) في معنى التعليل لقوله نعم (قوله ومحجوب للشارع بطلبه) أي هو مطلوب له بسبب الطلب فليست المحبة هاهنا بمعنى الميل بل بمعنى الطلب النفسي لأنها وصف للشارع لا يناسبه معنى الميل لاستحالة في حقه تعالى (قوله ولا يجب المتدوب بالشروع فيه) أي لا يصير الشروع فيه سبب لوجوب إتمامه فأباه للسببية وفي المتدوب مجاز مرسل من استعمال لفظ الكل في البعض بدليل قوله بالشروع وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله أي لا يجب إتمامه وإنما فسر ضمير يجب بالمتدوب دون غيره من السنة وما بعده لعمومه للكل كما سبق (قوله أي لا يجب إتمامه) فالخلاف إتمامه في غير ما حصل به الشروع إذ هو لا نزاع في عدم وجوبه وقد يوجه ذلك بأنه لا جائز أن يكون واجب الإقدام عليه لجواز ترك الإقدام عليه وأما أنه بالتبليس به يتعين أنه واجب فهو بعيد مع تجويز ترك الإقدام عليه ولزوم تبعض العبادة ندبا ووجوب بالامتناع منه كسح جميع الرأس عندنا وعلل الناصر مندوبة الجزء الأول بأنه سبب في الوجوب والسبب متقدم على المسبب ونظيره بأن السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان على ما هو الحق عندكم كحركة اليد لحركة الخاتم أي فلا يكون الجزء الأول دوبا وعليه منع ظاهر فإن مبنى هذا النظر أن ذات الجزء الأول سبب في الوجوب وليس كذلك إذ لو كان سببا أي علة في الكل كما قال لزوم توقف الشيء على نفسه

الإتمام كما بينه الشارح بعد فإطلاق المتدوب من إطلاق اسم المتعلق بالفتح على المتعلق وهو الإتمام خلافا لما فهمه الناصر وغيره من أن الواجب هو باقي المتدوب فليتامر ولك أن تقول إن معنى بحث الناصر مع كون هذا سببا لعدم المقارنة بناء على زعمه وحاصل جوابه ما قاله سم وأما قول المحشى وقد يجاب أيضا الخ فالصواب إسقاطه لأنه لا يصح جوابا عن الشارع لأنه منافض له لاقتضائه أن الواجب الكل لا الإتمام مع أنه مساعدة لكلام الناصر بناء على أن مراده وجوب الجزء الأول مع أنه باطل في نفسه كما ستعرفه فتدبر

(قوله ان السبب يتقدم على المسبب بالذات الخ) اي فلا يكون الجزء الاول مندوبا ومبنى على النظر ان الجزء الاول سبب في الوجوب وفيه انه لو كان سببا في علة في الكل كما قال لزوم توقف الشيء على نفسه فان هذا الجزء من الكل وقد جعل علة لكل فيكون سببا في نفسه ايضا وغير خاف ان الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها للحدوث المذكور فبطل أن السبب متقدم بالذات الخ فالسبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه بل وقوع الجزء (١٢٨) الاول عبادة لله كما هو وسابق على الاتمام سبقا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا له ولا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام

لأن المندوب يجوز تركه وترك اتمامه

لانه آتى فلا يمتد زمنه حتى يجمع الاتمام ولا يلزم في السبب مقارنة المسبب كالزوايا سبب للحد والزوال سبب للوجوب انما المقارنة معتبرة في الشرط كالظهور للصلاة والمقارنة بالزمان مع التقدم ذاتا اصطلاحا للحكماء في العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب اما الاصوليون فهم عندهم عبارة عن معنى واحد لكنهم لا يقولون بذلك في العلة وبه يعلم ما في جواب اسم وتبعه الجواب من تسليم وجوب المقارنة ثم الاشتغال بالجواب وما قال بعضهم من ان المندوب انما هو الاقدام وهو لا يتأني الوجوب للكل بالاخذ فيه فمع مخالفته لمذهب أبي حنيفة في ذلك خارج عن الاصطلاح لان الموصوف بالندبية ذات العبادة (قوله) وقد يجاب أيضا بأن الجزء الخ قد عرفت انه لم يقل به احد مع لزوم ان

فان من جملة الكل نفس هذا الجزء وقد جعل علة لكل فيكون سببا في نفسه أيضا وغير خاف أن الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها للحدوث المذكور وحينئذ بطل قوله ان السبب متقدم بالذات الخ فان السبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه وهو سابق على الاتمام سبقا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام لانه آتى فلا يمتد زمنه حتى يجمع الاتمام ولا يلزم في السبب مقارنته للسبب في جميع الصور الا ترى ان الزوايا سبب في وجوب الحد وليس مقارنا له وكذلك الزوال سبب لوجوب الظهور ويستمر هذا الوجوب بعده فلا يخرج من العدة حتى يؤدي الفرض وانما المقارنة معتبرة في الشرط كالظهور للصلاة وما قاله من ان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان جرى على اصطلاح الحكماء في حكم العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب واما الاصوليون فانهم يعبرون عن السبب بالعلة ايضا ومعناها واحد عندهم كائن على ذلك الشارح في شرح قول المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ لكنهم لا يقولون بالحكم المذكور في العلة فقد خلط الشيخ رحمه الله اصطلاحا باصطلاح ليم له النظر المذكور والعجب عن كتب هاهنا انهم قالوا عند قول المصنف ولا يجب بالشروع فيه كما قلنا وبعد ذلك سلوا السؤال المذكور واجابوا عنه تبعا لسم بان السبب حصول الجزء وثبوته اي كونه حاصل ثابتا وهو مقارن للوجوب بازمان وهو يرجع لما قلناه من ان السبب هو الشروع ومعلوم ان حصول الجزء وثبوته لازم له ومرتب عليه وقد كان اللاتق في الجواب بيان منشأ الغلط كما بينا لتلايق حصول الاشتباه على من لم يعلم الفرق بين الاصطلاحين فافهم وتدل عن تقرير بعض مشايخنا انه لا مانع من وجوب الجزء الاول بالشروع فيه لتوقف الفعل عليه واوردانه لو كان كذلك كان واجبا لا مندوبا واجاب بان التندب من حيث القدوم عليه وهذا لا يتأني وجوبه بالاخذ فيه وفيه انه لو كان الجزء الاول واجبا لزوم ان كل مندوب واجب من هذه الحيثية فينا في وصفه بالتندب ودعوى ان التندب وصف للقدوم خروج عن الاصطلاح فان الموصوف بالندبية ذات العبادة تامل (قوله لان المندوب الخ) إشارة لقياس من الشكل الاول اشار لكبراه بقوله لان المندوب الخ ولصغره بقوله وترك اتمامه ونظم القياس هكذا ترك اتمام المندوب ترك للتندوب وترك المندوب جائز ينتج ترك اتمام المندوب جائز ويبحث فيه الناصر بان ترك اتمام المندوب ترك له على وجه خاص وهو ترك ما ياتي ولا يبطال ماضى والترك الجائز اريد به الترك ابتداء لم يتحد الوسيط لان المحكوم به في الصغرى ترك الاتمام وان اريد ما هو اعم فلا نسلم جوازه لان للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ما ليس لها قبله والجواب باختيار الشق الثاني والدليل على جوازه حديث الصائم المتطوع فظهر ان البحث مع تكرار الحد الوسيط على تقدير او الكبرى على تقدير اخر فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة اما وروده على الكبرى فظاهر واما منع تكرار الحد الوسيط فلان تكرره شرط في صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهي شاملة لشروط إنتاجه وان الجواب اثبات للمقدمة المنوعة وهي الكبرى وانه ليس المنوع الصغرى كما صرح به الناصر ولا الكبرى

الشيء سبب في وجوب نفسه فتدبر (قوله) وتوقفش بأنه لا يتخلو الخ) حاصل ذلك البحث مع تكرار الحد الوسيط فقط على تقدير او الكبرى على تقدير اخر فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة اما وروده على الكبرى فظاهر واما منع تكرار الحد الوسيط فلان تكرره شرط في صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهي شاملة لشروط إنتاجه وحاصل الجواب اثبات للمقدمة المنوعة وهي الكبرى فظهر أنه ليس المنوع الصغرى كما قاله الناصر ولا الكبرى فقط كما قاله سم ويرد على القياس ايضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للدعي اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس

(قول الشارح في قوله بوجوب اتمامه) وجوب الاتمام لا يستلزم أن تكون العبادة أو بعضها واجبا ولذا قال بعضهم أن العبادة بتمامها عنده مندوبة وباقية على الندب والواجب على المخالف هو الاتمام بمعنى أنه يحرم قطعها وبه يجب قضاؤه ما به يندفع قول بعضهم لم يعهد في الشرع عبادة واجبة البعض دون البعض فانه مبني على الغلط فيها هو الواجب تدبر (قول الشارح بترك اتمام الصلاة والصوم) ينظر حكم باقي المندوبات (قوله ويرجح المجاز الاول الخ) ويرجح الثاني ببقاء افطر والمنطوع على حقيقتها (قوله من اطلاق البعض على الكل) الاول العكس ثم في قوله البعض ان الصوم يتبع وفيه بحث ظاهر (قوله بل اطلاق اسم الفاعل الخ) لان الكلام في الاستعمال اللغوي او العرفي وهو لا يتحمل ما ذكره من التدقيقات فان قولهم اسم للفاعل حقيقة في المتلبس بالفعل معناه ان اسم الفاعل حقيقة في الحال وان لم يتم ما تلبس به في الحدث ولم يفرقوا في ذلك بين فعل وفعل فالمسك عن المفطر مع النية متلبس بحقيقة الصوم قطعا يدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه وهو اماراة الحقيقة نعم لا يعتد بهذه الحقيقة شرعا لان اتمام الغروب وهذا شيء آخر وعبرة العبد في مبحث اسم الفاعل قال من لا يشترط بقاء المعنى في اطلاق اسم الفاعل حقيقة لو اشترط بقاء المعنى (١٢٩) لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة

المبطل لما فعل منه ترك له خلافا لا في حنيفة في قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤه ما عورض في الصوم بحديث الصائم المنطوع

فقط كما قاله سم ويرد على القياس أيضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للبدعي اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس (قوله المبطل) صفة الترك وضمير منه هنا وفيما بعده للمندوب (قوله خلافا لا في حنيفة) أي في قوله بوجوب اتمامه اعترض على هذا القول السكوري فقال لا يخلو ما شرع فيه من الفعل اما ان يكون باقيا على حقيقة النفل او انقلب بالشروع واجبا والثاني باطل لاجتماعه اذ لا يوجد شيء في الشريعة يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وايضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه ثواب الواجب لا ثواب النفل وهذا لم يقل به احداه قال سم قوله والثاني باطل لاجتماعه باطل اما اولاهن اثنان له هذا الاجماع وهو قطعنا ليس من اهل نقل الاجماع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كابي حنيفة ودعوى تقدم الاجماع عليه فتكون حجة عليه غير مسموعة إلا بنقل صحيح صريح ممن يعتد به وعن معتد به وما ذكره في اثبات هذه الدعوى لا التفات اليه لانه ليس من اهل استقرار الشريعة حتى يجزم بانه ليس فيها ما ذكره اما ثانيا فلان من نذر الفعل الذي يشرع فيه انعقد نذره ولو لم يشرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة وأما قوله وايضا الخ فالملازمة التي ادعاها ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه وما لا يجب الشروع فيه وهذا ان لم يقل الموجب بتمامه يثبت عليه ثواب الواجب فقوله فهذا لم يقل به احد مجرد دعوى (قوله لقوله تعالى) اجيب عن الآية بان الاعمال فيها مخصوصة بالفروض بالحديث الآتي وغيره (قوله حتى يجب) حتى بمعنى فاء التفريع فيجب مرفوع (قوله وعورض في الصوم) المعارضة ان يورد الخصم في مقابلة دليل المستدل دليلا دالا على نقيض مدعاه (قوله بحديث الصائم المنطوع) قال الناصر للخصم ان يحمل الصائم على مريد الصوم والفائدة في النض على ذلك حيث نذر النية بمجرد هال يلزم بها شيء لا يقال فيكون الصائم مجازا لا نقول هو ايضا مجاز قبل تمامه ويرجح المجاز الاول

واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله إلا بحصول اجزائه وانها حروف تنقضي اولا فاولا ولا يجتمع في حين قبل حصولها لم تتحقق وبعده قد انقضت الجواب ان اللغة لم تبين على المشاحة في امثال ذلك ولا لتعذر اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشي فانها ليست آتية بل زمانية تنقضي اجزؤه اولا فاولا والتحقيق ان المعبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعدد فتركه لذلك

(١٧ - عطار - اول) الامر واعراضه اه قال السعد قوله لم تبين على المشاحة يعني ليس مبنى اللغة على المطابقة في ان ما تنقضي اجزؤه شيئا فشيئا هل هو باق اولاً بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكلية حتى يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام انه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقوض وكذا المتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والمراد بفصل الحال المشتق من المصادر التي يتمتع وجود معانيها في أن كالضرب والمشي والحركة والتكلم ونحو ذلك فانه يلزم ان لا يكون حقيقة اصلا للقطع بانه ليس حقيقة فيما مضى ولا فيما يستقبل بل في الحاضر وتحقيق مثل هذه المعاني في الآن الحاضر محال قال في المنتهى والا تعذرا كثر المشتقات وجميع أفعال الحال إلا ان الشارح قيد افعال الحال ايضا بالاكثر احترازا عن الافعال الآتية كيوجد وعدم اه وبه تعلم ان كلام المحشى الآتي مجرد قول خال عن التحصيل فهو لا يلتفت اليه (قوله حنث بالشروع) لما عرفت من انه يطلق عليه لغوة عرفا متصل (قوله المتكلم به صاحب الشرع الخ) صاحب الشرع انما نقل المصدر من المعنى اللغوي الى امساك جميع النهار لكن اطلاقه المشتق إنما هو على قانون اللغة وقد عرفت ان المدار على عدم انقضاء الحدث تدبر (قوله ويلزم على ما قاله الخ) فيه ان الراكم لم يتلبس بقيام اصلا (اذ به يتحقق

التلبس بالحقيقة ( الذى يتحقق ( ١٣٠ ) به انه تلبس بالحقيقة بمعنى أن هذا الجزء يتم به التلبس في جميع النهار وليس هذا هو

أمر نفسه ان شاء صام وإن شاء أفطر رواه الترمذى وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد ويقاس على الصوم الصلاة

يعنى حمل الصائم على مرید الصوم ببقاء صام في قوله ان شاء صام على حقيقته على الاول دون الثاني اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه قال سم ما تمسك به لا يعنى عنه شيئاً لانه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مرید الصوم تجوز ان أحدهما في لفظ الصائم حيث استعمل في معنى مرید الصوم والثاني في لفظ افطر حيث استعمل على هذا في معنى استمر مفطراً وذلك خلاف حقيقته قطعاً بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذى هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد في قوله ان شاء صام فانه عليه بمعنى استمر صائماً ولا شبهة في أن تقليل المجاز أقرب الى الاصل فلما قلناه أرجع واما دعواه أن الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوع بل اطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلح حث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة لصدق اسم الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله احد بل هو حينئذ مجاز قطعاً اي باعتبار ما مضى اه وبحت في كلام سم بان دعواه ان الصائم حقيقة فيما قبل التمام ممنوعة فانه اذا كان حقيقة الصوم شرعاً الامساك من طلوع الفجر الى غروب الشمس لزم ان الصائم قبل تمام الصوم مجاز لعدم استعماله في الممسك جميع هذه المدة وإن ما استند اليه من نصهم على أن اسم الفاعل حقيقة في المتلبس بالحدث قبل تمامه فانه محمول على حدث يتساوى في اطلاق اسمه عليه بعضه وكله كالضرب لا على خلافه كالصوم الشرعى وفي قوله يلزم على ما قاله الخ بان ذلك غير لازم كلياً من كلامه اصلاً ولا فيما نحن فيه وهو الصائم لصدق كلامه بكونه حقيقة مع التمام وأقول هذه تدقيقات لا يتحملها الاستعمال اللغوى ولا العرفى فان قولهم ان اسم الفاعل حقيقة في المتلبس بالفعل معناه اسم الفاعل حقيقة في الحال وإن لم يتم ما تلبس به من الحدث ولم يفرقوا في ذلك بين فعل وفعل وان الممسك عن المفطر مع التنية متلبس بحقيقة الصوم قطعاً ما يدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه أى وقت والتبادر أمانة الحقيقة وفي الحديث الخوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك ولا شك انه فيمن لم يات عليه الغروب نعم لا يعتد بهذه الحقيقة شرعاً لاتبام الغروب وهذا شئ آخر قد برر ويلزم على ما قاله الخفية أيضاً تجوز ثالث وهو حمل المتطوع على مرید التطوع قال بعض منهم لا يخفى ان حديث الآحاد وان صح لا يصلح لمعارضه عموم القرآن لكونه قطعياً والحديث ظني مع أن هذا الحديث فيه كلام متناوٍ سنداً فقد قيل انه موقوف على أم هانئ وتساهل الحاكم معلوم فلا عبرة بقوله انه صحيح ولو سلم فالحديث يمكن تأويله بحيث لا يعارض عموم القرآن فتجب المحافظة على عموم ذلك اما بحمل الصائم المتطوع على مرید الصوم تطوعاً او بحمل الامر على معنى انه قد غلب نفسه وقهرها وملك زمامها حيث صبرها على تحمل المشاق من الجوع والعطش مع انه كان بخير او كان ان شاء صام وان شاء أفطر وما كان ملزماً من جهة الشرع ومثل هذا التأويل لمراعاة عموم الآية مقبول ولو سلم فلا دلالة في هذا الحديث على انه ان أفطر فلا قضاء عليه وقد قال قوم من الخفية انه يجوز الافطار مع القضاء اه وقد جاء في حديث عائشة وحفصة رضي الله عنهما ما يدل على لزوم القضاء اه اقول وما قاله من تساهل الحاكم يؤيده ما رأيت في تاريخ الحافظ الذهبي في ترجمة الحاكم قلعاً عن ابى سعيد المالىني يقول طالعت كتاب المستدرک على الشيخين الذى صنّفه الحاكم من اوله الى آخره فلم أرفه حديثاً على شرطهما قال الذهبي وهذا اسراف وعلوم من المالىني والا في المستدرک جملة وافرة على شرطهما وجملة كثيرة على شرط احدهما لعل مجموع ذلك نحو نصف الكتاب وفيه نحو الربع مما صح سنده وما بقي فهو من اكبر رواهيات لا تصح وفي بعض ذلك موضوعات علت لك لما اختصرت هذا المستدرک ونهيت على ذلك (قوله امير نفسه) روى بالراء وبالنون اه ذكرى (قوله ويقاس على الصوم الصلاة) لعل الجامع كون كل منهما عبادة بدنية موقته بوقت مخصوص وفي

المراد في اطلاق اسم الفاعل بل المراد أن يكون حال الاطلاق متلبس بجميع الحدث وليس هذا بمتحقق في آخر جزوه وهو ظاهر فان أراد انه بتمام المدة يمكن أن يطلق اسم الفاعل عليه ملاحظاً في اطلاقه حال التلبس من أوله الى آخره لان استعماله حقيقة لا يلزم أن يكون حال وقوع الفعل بل اللازم ان يلاحظ في اطلاقه ذلك الحال ولو بعد مضيه كما حقه السعد في بعض المواضع فلا وجه لا اعتبار الاطلاق عند آخر جزء بل بعده كذلك وبهذا عرفت ما في قول سم سابقاً بل هو مجاز حينئذ فليتأمل (قوله لا يكون حقيقة الا بعد التمام) فيه انه لا يقال له بعد الغروب صائم الا على مذهب من يقول انه حقيقة فيما مضى وليس الكلام فيه والا يمكن ان يقال انه حقيقة بناء على قول من يقول انه حقيقة فيما لم يحصل بعد هذا وبعض الخفية طعن في سند الحديث ومته قال وان سلم فهو حديث آحاد لا يعارض القطعي وعند الشافعى يعارضه (قول الشارح ويقاس الخ) هذا تنزل عن المعارضة

فليس من جملتها إذ المعارض لا حاجة له بالجمع بين الادلة

اتمام الحج) جواب سؤال  
وارد على كبرى القياس  
السابق فأنها بكلها تعم  
الحج وحاصل الجواب  
تخصيصها بغير الحج لمعنى  
يخصه ويمكن انه استثناء  
في المعنى منها او جواب  
عن وجه ايجاب الحج على  
خلاف تلك القاعدة  
ويصرح بالثاني قول  
الزركشي والذي يظهر انه  
لا حاجة لاستثناء الحج لانه  
لا يتصور ان يكون نفلا  
بل هو في حق من لم يحج  
فرض عين وفي حق من حج  
فرض كفارة ونوقش بحج  
العبد والصبيان ويجب  
بان اسقاط الفرض به  
يقضى وقوعه واجبا وان  
لم يتوجه الخطاب اليهم  
وفيه لا يمكن كونه فرضا  
مع عدم توجه الخطاب  
فهو نفل سدمسد الفرض  
والحق عندى انه جواب  
الاستثناء ولا تخصيص لان  
الكلام المتقدم في عدم  
الوجوب بسبب الشروع  
وهذا ليس الوجوب فيه  
بسبب الشروع بل لما قال  
المصنف من مشاهة نفله  
لفرضه فتأمل (قوله في  
كلامه استخدام) يمكن انه  
من اضافة الاعمال الى الاخص  
كجزاراك (قوله هو العبور  
في الجسم) اي مجاوزة اول  
اجزائه فالمراد به التلبس  
المعنوي بجميعة لان جميعة

فلاتتناولهما الاعمال في الآية جمع بين الادلة (وجوب اتمام الحج) المنتدوب لان نفله اي الحج (كفرضه  
نية) فأنها في كل منهما قصد الدخول في الحج اي التلبس به (وكفارة) فأنها تجب في كل منهما بالجماع  
المفسد له (وغيرهما) أي غير النية والكفارة كاتقاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لا يحصل الخروج  
منه بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساد

التخصيص بالقياس خلاف طويل فالامام الرازي يقول بالمنع وامام الحرمين بالتوقف وغير ذلك من  
تفاصيل كثيرة ومشي المصنف على الجواز مطلقا وكان الاولى ان يقول ويقاس على الصوم غيره ليشمل باقي  
المنتدوبات وأما ما اقتضاه صنيعة من أن المخرج من الاعمال انما هو الصلاة والصوم فقط فيفيد أن غيرهما  
من المنتدوبات مما تتناوله الاعمال في الآية حكما لان العام المخصوص حجة في الباقي وأجيب بان الاقتصار  
على الصوم والصلاة مع عدم اختصاص الحكم بهما لانهما اللذان تعرض لهما الخصم في كلامه فلم  
ير الشارح ان يتصرف عليه بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما على ما هو عادة في أمثال ذلك مع  
اعتقاده عن عدم اختصاص هذا الحكم بهما (قوله فلاتتناولهما الاعمال) قال الناصريه مناقشة لان العام  
المخصوص سياق ان عومه مراد تناولا لاحكاما واجاب سم بان المراد بصريح قرينة السياق لا تتناولهما  
الاعمال حكما أو مطلقا وهذا ظاهر (قوله جمع بين الادلة) وهي الآية والحديث بناء على ان اقل الجمع اثنان  
وللجمع المذكور جعلنا الاستثناء في قوله وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ للقائل هل على غيرهما الا لان تطوع منقطعا اه  
ذكرنا (قوله ووجوب اتمام الحج) جواب سؤال مقدر تقديره ان ما ذكرتم من ان اتمام المنتدوب لا يجب  
ينتقض بوجوب اتمام الحج المنتدوب وحاصل الجواب ان ذلك لمعنى يخص الحج وهي تسوية الشارح  
بين فرضه ونفله كذا قرر سم ولا يخفى ان السؤال وارد على كلية كبرى القياس السابق والجواب تسليم  
لا تنافضا فيختل نظم القياس حيث قد لا احسن اذ يقال ان قوله ووجوب اتمام الحج استثناء في المعنى  
لا جواب نقض او جواب عن وجه ايجاب الحج والعمرة مع كونه على خلاف تلك القاعدة وهذا اظهر لك  
صححة كلام السكورا في تقرير ذلك السؤال وان ما رد به عليه سم خلاف الانصاف وعدول عن سلوك  
طريق المناظرة واورد انه يخرج عن القاعدة غير الحج كالا ضحية فانها سنة واذ بحث لزمت بالشروع  
فواجه الاقتصار على الحج وأجيب بانه يتم الذبح تحصل الاضحية فلا يتصور فيها وجوب الاتمام  
بالشروع وعلى فرض تصور ذلك فوجوب الاتمام لدفع المال للشروع في المنتدوب لكن عدم الاتمام  
لا يستلزم التلف على الاطلاق لجواز ان يحصل بالشروع جرح خفيف تعيش به الاضحية ولا ينقص القيمة  
قال الزركشي والذي يظهر انه لا حاجة لاستثناء الحج لانه لا يتصور ان يكون نفلا بل هو في حق من لم يحج فرض  
عين وفي حق من حج فرض كفارة فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية اه ونوقش بانه يصور بحج  
العبد والصبيان ويبحث بان فرض الكفاية يسقط بهؤلاء وان لم يتوجه الخطاب اليهم فان صلاة الجنائز  
تسقط بالصبيان ولو مع وجود الرجال الا ان يجاب بان فعلهم لم يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سدمسد الارض  
أبان الكلام في نفل يصح ان يتصف بوجوب الاتمام وحج الصبي ليس كذلك لانه ليس عن مخاطب  
بالوجوب والجل على انه يجب على الولي ان يأمره باتمامه تكلف متوقف على ثبوت ان القائل بوجوب  
الاطمات يطرده في حق الولي بالنسبة الى الصبي (قوله لان نفله كفرضه) ضمير نفله يعود للحج المطلق عن كونه  
نفلا أو فرضا لا للحج النفل لتلا يلزم اتحاد المضان والمضاف اليه في كلامه استخدام حيث اطلق الحج اولا  
مراد به النفل وأعاد عاياه الضمير مراد به ما هو أعم منه والاعم يفاير الاخص فقد ذكر الحج بمعنى وأعاد  
عياه الضمير بمعنى اخر (قوله أي التلبس به) تفسير للدخول وأشار به الى انه ليس المراد ههنا بالدخول  
حقيقته وهو العبور في الجسم اي مجاوزة اول اجزائه بل التلبس المعنوي بالفعل جميعة لان جميعة منوى



(قول المصنف ما يضاف إليه الحكم الخ) اعتبار اضافة الحكم اليه بالنسبة للتعريف بالمعرف فيه دفع لما اورد على من عرف العلة به من انه غير مانع لدخول العلامة التي ليست بعلّة كالاحصان للرجم والاذان للصلاة فانها دالان على وجود الحكم من غير ان يتعلق بهما وجوده وحاصل الدفع ان المراد بالمعرف ما يضاف اليه الحكم والاحصان لم يضاف اليه بل هو شرط فيما أضيف اليه الحكم أى ما جعل علامة عليه وهو الزنا والاذان لم يجعله الشارع (١٣٢) علامة للوجوب بل العلامة هي دخول الوقت (قول الشارح لبيان جهة الاضافة)

والعمرة كاللحج فيما ذكر وغيرهما ليس نقله وفرضه سواء فيما ذكر فالتنية في نفل الصلاة والصوم غيرها في فرضهما والكفارة في فرض الصوم بشرطه دون نقله ودون الصلاة مطلقا وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقي المندوب في وجوب تمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم (والسبب ما يضاف اليه) كذا في المستصحب زاد المصنف لبيان جهة الاضافة قوله (للتعلق) أى لتعلق الحكم (به من حيث انه) مغرف (للحكم او غيره) أى غير معرف له أى مؤثر فيه بذاته او باذن الله تعالى او باعث عليه الاقوال الآتية في معنى العلة

مقصود فهو مجاز من وجهين (قوله والعمرة كاللحج فيما ذكر) يعنى من وجوب الاتمام لان نقلها كفرضها نية وكفارة وغيرهما (قوله لمشابهتهما لفرضهما) بحث فيه الناصر بان التشريك في الحكم للمشابهة إنما يصح مع الاشتراك في علته كما هو منصوص عليه في حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الاتمام في الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بـ لازم العلة أو أثرها أو حكمها إذ علة وجوب الاتمام في فرض الحج إنما هو كونه فرضا وهو ليس بعلّة للأمور المذكورة والالتبته حيث كان في صلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان قال سم وهو بحث قوى طالما ظهر لنا قبل اطلاقنا على ابداء شيخنا اياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذي اشار به المصنف من قياس الشبه وحاصله ان نقل الحج فرع ترددين اصلين احدهما فرضه والآخر نفل غيره فالخلق باكثرهما شهما وهو فرض الحج (قوله والسبب) ال فيه للعهد الذكري لكن لا بقيد كونه متعلق بخطاب الوضع لان المراد تعريف مطلق السبب واخواته كما يدل عليه كلام الشارح في الشرط وغيره ثم ان الكوراني بحث في ترتيب المتن ورده سم وكلامهما بما لا ينبغي صرف العناية إلى امثاله فانها ابداء مناسبات لو سلك غير ما التمس له آتى بمناسبات غيرها ولا يترتب على ذلك عظم فائدة (قوله لبيان جهة الاضافة) أى لبيان سببها الذي هي من قبله وهو قوله للتعلق من حيث الخ فقوله من حيث متعلق بالتعلق يعنى ان المراد التعلق من هذه الحيثية ولولا هذه الزيادة لكان الحج غير مطرد لصدقه على الافعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة مثلا وحرمة الزنا إلى غير ذلك فان الحكم اضيف إلى هذه الافعال لانها معروضة له لا يقال يكفي في بيان جهة الاضافة وتصحيح الحد ان يقال ما يضاف اليه من حيث انه معرف او غيره فلا حاجة لقوله للتعلق لاغناء قيد الحيثية عنه لاننا نقول فيه من البيان والابضاح ما ليس في حذفه (قوله مؤثر الخ) تفسير للغير والقول بانه مؤثر بذاته للبعثرة وبانه مؤثر باذن الله للغزالي وبانه باعث عليه للامدى فالاقوال اربعة ومافي المتن لجمهور أهل السنة واستشكل قول الغزالي بان الحكم قديم فلا يؤثر فيه السبب الحادث وقديح بان النافذ من حيث التعلق التنجيزى وهو حادث (قوله الاقوال) مبتدا محذوف الخبر أى فيه الاقوال الاربعة الآتية في معنى العلة في مبثها وقوله معزوا أولها الخ حال من الضمير في الآتية وأولها هو المذكور

أى سببها الذى هي من جهة لاخراج الافعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة وحرمة الخمر فان الاحكام أضيفت اليها وليس اسبابا لان الاضافة ليست من حيث انها معرفة (قول الشارح أى مؤثر فيه بذاته) هو قول المعتزلة وهذا كما جعلوا العلة العقلية كالنار للاحراق مؤثرة بذواتها فكان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى للاحراق فالقتل العمى بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمى العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب وكذا في كل ما

تحقق عندهم انه علة وذلك بناء على قاعدة التحسين العقلى فحسن القصاص الذاتي أو جبه عقلا كذا في التوضيح والتلويح (قوله او باذن الله) أى يجعله وهذا مذهب من يجعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحراق عقيب مماسته النار لانها مؤثرة بذاتها فيحكم بانه كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيقه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسته النار وحاصله ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث وهذا بخلاف قول الجمهور فانه لا جعل ولا ترتيب عليه اصلا وإنما الوصف مجرد اشارة يعلم بها ان الحكم قد تعلق ولقاتل أن يقول الوجوب الحادث اثر الايجاب القديم وثابت به فكيف يكون

اثر الشيء اخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبته على العلة وثبوته عقبا وبهذا يتدفع ما يقال ان الوقت مثلا موجود قبل الشرع ولم يؤثر لما عرفت من ان ذلك يجعل الله ثم انه اذا كان معنى التأثير انه رتب الوجوب على تلك العلة فلا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد وقال السعد (قول الشارح او باعث عليه) لقد اطل المصنف الرد وشدد النكير على من فسر بالباعث واجيب بانه (١٣٣) ليس مراد من عبره انه لا يجلها شرع الحكم

ليلازم المحذور بل انها ترتبت على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم مریدا ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة للغير لكونه جوادا لذاته مع استواء حصول المصلحة وعدمه بالنسبة اليه قال السيد اذا ترتب على فعل اثر من حيث ان ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غايته ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل سمي بالقياس اليه غرضا ولا فغاية فقط وافعاله تعالى يترتب عليها حكم وفوائده لا تعد فذهب الاشاعرة والحكام الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة ولا لاستشكل بالغير وكان ناقصا في فاعليته وسياتي هذا في القياس مبسوطا وعلى هذا فلا بد من التجوز في الباعث واخرجه عن حقيقة الباعثية (قول الشارح حيثما اطلقت) اي

أى حيثما أطلقت على شيء معزوا ولها لاهل الحق وتعرض لها هنا تنبيها على ان المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلود والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر واطراف الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال وتحرم الخمر للاسكار

في المتن (قول حيثما أطلقت على شيء) أى فى كلام أهل الشرع فلا ينافى انها تطلق عند الفلاسفة على معنى واحد وهو المؤثر في وجود الشيء وفي التقييد بالحيثية اشارة الى ان هذه الاقوال اختلاف فيها هو مراد من اطلاقها من ائمة الشرع لانها اصطلاحات متخالفة لقائلها (قوله لاهل الحق) ان اريد اهل الحق عقيدة أشكل ما اقتضاه من ان القائلين بخلافه غير أهل الحق عقيدة وهو غير مسلم بالنسبة للقائل الثالث والرابع وان اريد اهل الحق في هذه المسئلة فلا اشكال الا انه يلزم التكرار في قوله الآتى الذى هو الحق إلا ان يحاجب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق ان يكون في نفسه حقا فلذلك قال فيما سياتى الذى هو الحق (قوله تعرض لها) اي بقوله معرف او غيره وهو استئناف يأتى لانه جواب سؤال تقديره ظاهر (قوله تنبيها) وجه التنبيه انه حكى هذه الاقوال في كلا المحليين وفيه حوالة على مجبول لاننا نعرف هذه الاقوال حتى نصل اليها في الكتاب الرابع (قوله على ان المعبر الخ) لا يخفى ان المعبر عنه بالعلة من المعرف او غيره اخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه للتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما قاله الناصر وأجاب سم بما حاصله ان المراد ان الذات المعبر عنها هنا بالسبب هي الذات المعبر عنها هناك بالعلة وان الماخوذ عارضا لذات السبب هو مفهوم العلة لا ذاتها اه ولا يخفى ان السؤال أقوى من تدبير (قوله كالزنا الخ) عدد المثال لان العلة امام مناسبة للحكم أولا فالزوال علة غير مناسبة للحكم وهو وجوب الظهر اذ الزوال ميل الشمس عن وسط السماء ولا مناسبة بينه وبين الحكم المذكور والزنا والاسكار مناسبان لان وجوب الحد من جلد او رجم مناسب للزنا لانه سبب لاختلاط الانساب المناسب له الزجر وحرمة الخمر مناسب للاسكار لكونه من يلا للعقل المناسب له المنع ومثل للنسبة بمثلين للاشارة الى انه لا فرق بين ان يكون فعلا قائما بالمكلف كالزنا او بغيره كالاسكار (قوله لوجوب الجلد) \* مثال لا قيد لا يقال بل هو قيد لان علة الرجم ليس مجرد الزنا بل هو مع الاحكام لا نأقول الاحصان شرط في العلة لا شرط منها وفي التعبير عن الحكم في هذا وما بعده بالوجوب والحرمة دون الايجاب والتحريم اشارة الى ان الحكم الذى هو الخطاب السابق باعتبار انه وصف له تعالى ايجاب وتحريم باعتبار تعلقه بالفعل وجوب وحرمة فهما متحدان داتا مختلفان اعتبارا وقد تقدم ذلك (قوله واطراف الاحكام اليها) كما يقال مبتدأ وخبر والكاف بمعنى مثل وما مصدرية ونبه عن بذلك على ان المراد بالاضافة قول المصنف ما يضاف الحكم اليه الاضافة اللغوية وهي الاستناد والربط وان الاستناد والربط هنا ما يفهم من نحو قولنا قتله بالرسم وعتق بالشراء فينحل قولنا السبب ما يضاف الحكم اليه الى قولنا السبب ما يستند اليه الحكم الاستناد المعبر عنه بلام التعليل او الباء التي بمعناها (قوله للاسكار) عبر فيه باللام وبالباء فيما قبله لان اللام بشهادة الذوق تشعر بثبوت العلة ولزومها لمحلها والباء تشعر بتجدها وحدوثها تقول يحل بيع الثمرة بزهرها ولا تقول لزهرها تقول اعقمت سالما لسواده ولا تقول بسواده

فى كلام أهل الشرع اما عند الفلاسفة فى المؤثر فقط وفى التقييد بالحيثية اشارة الى ان هذه الاقوال اختلاف فيها هو مراد من اطلها من ائمة الشرع لا اصطلاحات متخالفة إذ لا مشاحة فى الاصطلاح حتى يكون الحق الاول (قول الشارح لاهل الحق) ان كان المراد فى العقيدة مطلقا اقتضى ان عقيدة غيرهم ليست حقا ولا يصح بالنسبة لغير المعتزلة أو فى هذه المسئلة لزوم التكرار فيما سياتى اعنى قوله الذى هو الحق إلا ان يقال مراده بما سياتى فى بيان المراد بالحق (قوله لان الاولين الخ) اشارة الى انه لا فرق بين ان يكون العلة وصفا قائما بالمكلف وغيره كالزنا والاسكار

(قول الشارح نظر إلى اشتراط المناسبة) أى الملاءمة بأن يصح اضافة الحكم إلى الوصف ولا يكون نائباً عنه كاضافة ثبوت الفرق في اسلام احد الزوجين إلى التأخر عن الاسلام لانه لا يناسب إلا إلى الاسلام لانه عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها كذا في كتب اصول الحنفية وعندهم لا يصلح ان يجعل الوصف علة إلا ان وجدت فهي شرط لجواز العمل بالعلة والتأثير في بعض كتب أصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعاً او يدفع عنه ضرراً وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعاً يقذف بالزبد هذا هو المراد بالمناسبة هنا فتدبر (قول الشارح بناء على انها بمعنى المعرف) أى العلامة وهي (١٣٤) ليست ذاتية بل يجعل جاعل وللجاعل ان يجعل شيئاً علامة على شيء من غير مناسبة

بخلاف ما اذا كانت مؤثراً وباعثاً فلا بد من المناسبة كذا قيل وهو مناف لما تقدم من تفسير المؤثر والباعث إلا أن يكون من غير العبارتين اعتبر المناسبة كما يدل عليه اعتبار التأثير والبعث أو يراد التأثير في عقل العقلاء والبعث لهم على الامثال لوجود تلك المناسبة فليتامل جداه بقي شيء آخر وهو أنه قد يشكل الفرق بين السبب والشرط بناء على عدم اشتراط المناسبة في السبب ولا اشكال بل السبب معلق وجود الحكم عليه في كلام الشارع الوارد بكونه سبباً بحرف مفيد للسببية كالباء واللام كما يؤخذ من كلام الشارح بخلاف الشرط أما بناء على اشتراط المناسبة فالامر ظاهر إذ الشرط

ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتي علة نظر إلى اشتراط المناسبة في العلة وسيأتى أنها لا يشترط فيها ذلك بناء على أنها بمعنى المعرف الذى هو الحق وما عرف المصنف به السبب هنامين لخاصته وما عرفه به في شرح المختصر كالأمدى من الوصف الظاهر المنضبط

ولا خفاء في لزوم الاسكار لمسمى الخمر قاله الناصر (قوله ومن قال) أى كالأمدى ومراده بذلك دفع اعتراض يورد على قوله تنبيهاً على أن المعبر عنه هنا الخ (قوله نظر إلى اشتراط المناسبة) أى وهي منتفية في السبب الوقتي لأنها كما سيأتى ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء والاقوات لا مدخل لأفعال العقلاء فيها نفيًا ولا اثباتاً (قوله وسيأتى أنها لا يشترط فيها ذلك) لكن ذكر ابن الحاجب وغيره أن من شروط علة الاصل ان يشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكمة والحكمة هي المناسبة بدليل التمثيل لها بالمشقة في السفر المعلن به القصر اه ناصر اقول المسئلة خلافية فقد قال في المنهاج وإيجاب الشرع حكماً لا يستدعى فائدة قال البدخشى شارحه لأن أفعال الله وأحكامه غير معللة بالاغراض وما قيل ان الفعل لا الغرض عبث وهو على الحكيم محال فدفع بان انه ان اريد بالبعث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اريد غيره فلا بد من بيانه لتكلم عليه اه وقد يقال ان أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلاً واحساناً لا إيجاباً كما هو عند المعتزلة فهذه المصالح ثمرات مرتبة عليها وغايات لها لا علل باعثة (قوله بناء على أنها بمعنى المعرف) أى العلامة وهي ليست ذاتية بل يجعل جاعل وللجاعل ان يجعل الشيء علامة على شيء آخر بخلافه على أنها مؤثر أو باعث فلا بد من المناسبة (قوله وما عرف) اه تبدأ خبره قوله مبين ان اربه إلى ان التعريف المذكور في المتن للسبب رسم لاحد لانه بالخاصة لان اضافة الحكم للسبب امر خارج عن ماهيته وكذلك كونه معرفاً لخال من احواله المعارضة له كما يفيد التعبير بحيث ثم في بعض النسخ بخاصته بالباء وامرها ظاهر وفي الاكثر باللام واورد عليها الناصر ان المبين عند القوم هو الماهية والمبين به قد يكون ذاتياً لها وقد يكون عرضياً لها وخاصة من خواصها فكان الاولى ان يقول مبين للماهية بخاصتها اه ويجاب بان اللام بمعنى الباء او ان المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للسبب بيان له (قوله الظاهر) خرج الخفى كاللذة في نقض الضوء حيث تركناه وجعلناه اللبس وكذلك العدة تجب بالطلاق دون العلوق لانه خفى وقوله المنضبط خرج نحو المشقة في السفر فانها غير منضبطة لاختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة فانيط بالحكم الذى هو

ما أخل عدمه بحكمة السبب كوجود الدين مع التصاب فليتامل ثم انه لا يلزم من عدم اشتراط المناسبة قصر اشتراط عدمها فلا ينافى ما هنا ماسيأتى في القياس من ان من شروط علة الاصل ان تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم هي المناسبة بل معنى ذلك أن القياس لا يكون إلا فيما يعقل فيه ذلك المعنى فلا يدخل ما كان تعبدًا محضاً وهو ما لم يشتمل على تلك المناسبة (قول الشارح مبين لخاصته) أى مفصل لها من التفصيل بمعنى الذكر فان التعريف يكون بذكر الذاتيات كحيوان ناطق وبذكر الخاصة كحيوان ضاحك وهذا أولى في دفع ما للناصر (قوله وأجاب سم الخ) حاصل جوابه أن المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للشيء بيان له فيؤول إلى انه مبين له بخاصته وبيان المحشى لذلك يحتاج لمعونة فليتامل (قول الشارح مبين لمفهومه) أى لذاتيته بدليل مقابلته بقوله لخاصته ولا المفهوم قد يكون عرضياً لان المفهوم يبين بالحد وبالرسم

قول الشارح للاحتراز عن المانع) أى بسمية ما مانع الحكم فلا ينعرف تقيض الحكم وأما مانع السبب فلا ينعرف لانتفاء السببية لا خلاه بحكمة السبب وسياق (قول الشارح ولم يقيد الوصف بالوجودى) الفرق بين المانع والسبب حيث اعتبر فى الأول أن يكون وجوديا دون الثانى أن المانع مانع لوجود حكم السبب بأن يتحقق كل معتبر فى الحكم من السبب والشرط والأما احتاج انتفاء الحكم المانع وإذا كان المانع عدم شئ لمزم أن يكون ذلك الشئ سببا فى الوجود أو بعض سبب أو شرطا فيه وقد فرض أن المانع أنما يتحقق بعد تحقق السبب والشرط وأنما قلنا لمزم أن يكون ذلك الشئ سببا لخلاف المانع هو المانع للقيض وتقيض الشئ مرفعه وإذا كان عدم الشئ يرتب عليه رفع الشئ بأن يقال اتفق كذا لعدم كذا كان وجوده يرتب عليه وجوده بخلاف السبب فإنه إذا كان عدميا لا يرتب عليه ذلك لأن المانع ليس انتفاء الحكم المرتب على السبب بل المانع بل الحكم مبتدا ولو كان ذلك الحكم عنما كما يعمل عدم نفاذا التصرف بعدم العقل فعدم نفاذا التصرف ليس ما خوذ من حيث أنه انتفاء الحكم السبب حتى يكون عدم العقل (١٣٥) مانعا فلا يصح بل ما خوذ من حيث أنه حكم مبتدا هو أنه لا ينفذ التصرف على انتفاء علته فليتامل فإنه يحتاج للطف القرينة فإن طلبت الفرق بناء على اعتبار الحكمة فى السبب فالأمر ظاهر فإن المانع للحكم هو ما استلزم حكمه تقتضى تقيض الحكم كالأبوة فى القصاص فإن كون الأب سببا لوجود الابن يقتضى أن لا يصير الابن سيدا لعمه والعلة ليست كذلك بل هى ما يرتب عليها حكمه تقتضى الحكم لا تقيضه وهذا أظهر أن قول العضد حقيقة الشرط أن عدمه مستلزم لعدم الحكم كما أن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فى الحقيقة عدمه مانع وذلك للحكمة فى عدمه تنافى حكمة الحكم أو السبب إلى آخر ما بينه ليس مراده به أنه المانع الاصطلاحى المعتبر بعد

المعرف للحكم مبين لمفهومه والقييد الأخير للاحتراز عن المانع ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى المانع لأن العلة

قصر الصلاة بمسافة القصر (قوله المانع للحكم) المراد بالحكم النسبة التامة فدخل فى التعريف السبب المانع للحكم غير شرعى كحل الشعر بالنكاح وحرمة بالطلاق جعل علة لثبوت حياته كالأب فلا يرد ما قاله الناصر معترضاً على تعريف المانع والآمدى بأنه سياتى أن العلة قد تكون حكما شرعيا ومعلولها ثبوت أمر حقيقى وهذه لم يشمها التعريف لأنها لم تعرف حكما شرعيا فقوله ومعلولها ثبوت أمر الخ ليس المعنى ثبوته فى نفسه بل ثبوته لموضوعه إذا لمعنى لجعل المعلول ذات الحياة (قوله مبين لمفهومه) أى لذاته ببدليل مقابله بقوله مبين لخاصته والألف لمفهوم قد يكون عرضيا لأن المفهوم قد يبين بالحد وقد يبين بالرسم (قوله والقييد الأخير) أى قوله معرف للحكم للاحتراز عن المانع بسمية ما مانع الحكم فلا ينعرف تقيض الحكم وأما مانع السبب فلا ينعرف لانتفاء السببية لا خلاه بحكمة السبب (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودى) أى كافى المانع وقد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد فى المانع دون السبب قاله سم أقول لعل الفرق أن المانع فى حد ذاته قوى لأنه رافع للحكم فاعتبر فى مفهومه الوجود ليظهر تأثيره بعد انعقاد السبب المستلزم للحكم وأما السبب فهو معرف وعلامة وكثيرا ما تكون العلامة عدمية كعدم الشمس لوجود الليل مثلا وما يناسب أن يذكر هنا ما قاله العلامة الشيخ يحيى الشاوى فى حاشيته على شرح العارف السنوسى لصغراه قال حصلت لى منذ ازمنة هنا وقفة فى أن الحكم لا يوجد إلا بمجموع سببه أو شرطه وعند وجودهما وجود الحكم معهما ربطوه بالسبب كالزوال مثلا وجعلوه مقتضيا له المانع أو تخلف شرط ذات السبب حاكمة ومقتضية لوجود المسبب والشرط لا يقتضى كالحول مثلا فتخلف الزكاة عند الحول ليس مع اقتضاء الحول لها وعارضه الدين مثلا بل هو لا اقتضاء له أصلا هذا محصل ما يجيبهم ومحل الوقفة فيه أن ادعى أن الحول يقتضى الزكاة وعند التخلف ندعى أنه لادين وإننى نصاب فالشرط قد اقتضى لولا ما ذكرنا قلنا فى الزوال أنه يقتضى وجوب الظهور لولا الحيض والجنون مثلا فندعى اتفاقهما فى الحقيقة ولا يضر اختلافهما تسمية أو ندعى أن الجميع سبب مثلا أو شرط فلا نقول الزوال سبب والحول شرط بل هما سبب أو هما شرط وكون

تحقق ما يتوقف عليه الحكم بل المراد به ما يتحققه ينتفى الحكم هذا مانع الحكم وكذلك مانع السبب لا يصلح أن يكون عدم شئ لأنه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب فالفرض تحقق السبب والذى جعل عدمه مانعا لا يمكن أن يكون حينئذ الشرط للسبب بأن يخل بعدمه بحكمة السبب وعدم حكمة السبب عدم له والفرض يتحققه وأن هناك حكمة تخل بحكمة وهذا علم الفرق أيضا بين مانع السبب وعدم شرط السبب والحاصل أن لنا ديبا وما نعال الحكم وما نعال السبب وشرط الحكم وشرط السبب وعدم شرط الحكم وعدم شرط السبب فأنع الحكم ما اخل بالحكم مع بقاء حكمة السبب وما نعال السبب ما اخل بحكمة السبب (١) ولا يقال مانع إلا بعد تحقق الحكم أو السبب فلزم أن يكون وجودا بالما عرفت وشرط الحكم ما يقتضى عدمه تقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وشرط السبب ما اخل بعدمه بحكمة السبب ولقد اطلنا المقام لتكون ذا بصيرة فإن قلت قد يجعلون انتفاء المانع شرطا فى ثبوت الحكم وهو مناف لكون تحقق المانع بعد تحقق الشروط قلت انتفاء المانع ليس شرطا لوجود الحكم بل لتأثير السبب فيه أما بمجرد الترتب عليه أو لما فيه من

(١) قوله اخل بحكمة السبب لعل صوابه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كما يعلم مما مر وما سياتى فتنبه أه كاتبه

المناسبة وبالجملة المانع إنما يكون بعد ما يكتفى (١٣٦) في ترتب الحكم لولاه فليتأمل فإن ههنا اعتبارات كثيرة مدارها حسن

قد تكون عدمية كما سيأتى (والشرط يأتى) في مبحث المخصص آخره إلى هناك لأن اللغوى من أقسامه مخصص كما في أكرم ربيعة إن جاؤا أى الجائين منهم ومسائله الآتية

ذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له لأن الشرع أوجب الصلاة بالزوال كيفما سميته وأوجب الزكاة بالحول وإليك النظر فيه فقد طال بحثي فيه مع فضلاء المشرق والمغرب فما أجد من يصل إلى الاشكال إلا بعد جهد جهيد فيحصل من الجواب اليأس الشديد والمناسبة الفارقة بينهما عند بعضهم بين السبب والشرط غير معتد بها عند الجمهور ألا ترى أن الزوال سبب لجوب الظاهر مع عدم المناسبة بينهما أصلاً ولاجل خفاء الفرق وعدم اطراد وجدنا أكابر الأئمة كامام الحرمين والغزالي والقرافي يختلفون في امر يسميه بعضهم سبباً وبعضهم شرطاً ولو وضع الدليل لم يكن للاختلاف من سبيل اه رحم الله الشيخ استهول الاشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام الأصوليين في هذا المبحث حق التأمل ظهر له ما في ذلك الاشكال من الاختلال رحمتنا الله وإياهم أجمعين (قوله قد تكون عدمية) أى عدماً مضافاً فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لأنه مجهول في نفسه فكيف يعرف به غير له وعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبتة إلى الكل هذا وفي كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال الحاجب والعضد والمختار منه وبيناه في مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعل مراد الشارح ما إذا كان الحكم عدمياً أو اعم منه على الخلاف (قوله لا محل لذكرها) لعل محل بمعنى الحلول فيستقيم ثم يرد عليه كما قيل أن الاستثناء من المجرور فقط في الحقيقة والمختار في الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلها جراً على البدنية فيعود المحدثون فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء ورد عليه أن الظرف تصرف لأنه ليس نصبا على الظرفية فيعود المحدثون أيضاً إلا أن يقال مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلاً وفيه توقف وأما قوله المناسب هنا فلفظة هنا فيه ظرف لمحذوف أى المناسب ذكره هنا أى في هذا المحل ثم حذف المضاف فانفصل الضمير واستتر في المناسب فلم يخرج عن الظرفية ولا يصح أن يجعل مفعولاً به على أن معنى المناسب هنا المناسب هذا الموضع وقد يستغنى عن جعله ظرفاً للمحذوف بجعلها ظرفاً للناسب بمعنى اللاتق (قوله لأن اللغوى من أقسامه) قال الناصر في كون اللغوى من الشرعى منع ظاهر لأن الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم أن اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط مطلق الشرط لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ وأجاب سم بأن المراد بالشرط في قول المصنف مطلق الشرط وقوله لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سبباً الخ ممنوع إذ لا دليل عليه ووقع الشرط في قوله وإن ورد سبباً وشرطاً الخ على وجه خاص لا يقتضى الحواله على ما وقع فيه ولا يمنع الحواله على وجه اعم فانه يتضمن ما تكلم عليه مع زيادة الفائدة وقوله من أقسامه صفة اللغوى وخبر أن قوله مخصص (قول أى الجائين) نبه به على أن الشرط إنما كان مخصصاً لكونه في معنى الصفة بدليل الإخراج به كما يأتى وإن كان مفهوم الشرط أقوى (قوله ومسائله الآتية) بالنصب عطفاً على اسم أن وبالرفع مبتدأ والخبر على الاحتمالين قوله لا محل الخ قيل أن ضمير مسأله يعود إلى الشرط لا بقيد كونه لغوياً لأن اللغوى لا يكون إلا متصلاً ونظرفيه بأن اللغوى ينقسم إلى المتصل وغيره إلا أن المعتبر منه

التأمل (قول الشارح لأن العلة قد تكون عدمية) أى عدماً مضافاً فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لأنه مجهول في نفسه فكيف يعرف به غير له وعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبتة إلى الكل هذا وفي كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال الحاجب والعضد والمختار منه وبيناه في مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعل مراد الشارح ما إذا كان الحكم عدمياً أو اعم منه على الخلاف (قوله لا محل لذكرها) لعل محل بمعنى الحلول فيستقيم ثم يرد عليه كما قيل أن الاستثناء من المجرور فقط في الحقيقة والمختار في الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلها جراً على البدنية فيعود المحدثون فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء ورد عليه أن الظرف تصرف لأنه ليس نصبا على الظرفية فيعود المحدثون أيضاً إلا أن يقال مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى في وإن كان الناصب لها إرادة الاستثناء مثلاً وفيه توقف وأسهل من ذلك أنه مبنى على القول بتصرفه (قوله ظرف لمحذوف) لا حاجة إليه بل

يجعل ظرفاً للناسب بمعنى اللاتق (قوله لكونه في معنى الصفة بدليل الإخراج به كما سيأتى



(قول الشارح ثم الشرع الخ) الشرط الشرعي كإلزام بعض المحققين نوعان أحدهما بشرط السبب وهو ما يخل بعدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت الملك الذي هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة على بيعه وثانيهما شرط الحكم وهو ما يقتضي عدمه نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة (١٣٧) السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه

يقتضي نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه إلى الله ولم يخل به عدم الطهر (قوله أي لجوازها) الأولى لصحتها فان الجواز قد يتقن معارفه يعلم أن الأحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض (قوله فلا يرد أن منه مانع السبب) هو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة أن قلنا أنه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء فمانع السبب معرف لا تنفاه المسبب ووجه تعريف مانع الحكم نقيضه أن حقيقة مانع الحكم هو ما يستلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص كما تقدم فقول الزركشي لا بد أن يزيد في التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب ليس على ما ينبغي لخروجه

من الاتصال وغيره لا محل لذلك إلا هناك ثم الشرعي المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرحم (والمانع) المراد عند الإطلاق وهو مانع الحكم (الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم) أي حكم السبب (كالأبوة في) باب (القصاص) وهي هو المتصل (قوله من الاتصال) أي لا يفصل إلا بسكتة تنفس أو عى إلى آخر ما يأتي (قوله ثم الشرعي الخ) الشرعي مبتدأ والمناسب صفته كالطهارة خبر والكاف بمعنى مثل أو المناسب خبره كالطهارة تمثيل فهو خبر مبتدأ محذوف أي وذلك كالطهارة ووجه كونه المناسب هنا أن المقصود بالذات بيان أقسام متعلق الخطاب الوضعي السابق في قوله وإن ورد سببا والذي من متعلقة ليس إلا الشرعي والشرط الشرعي كما قال بعض المحققين نوعان أحدهما شرط السبب وهو ما يخل بعدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت الملك الذي هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة على بيعه وثانيهما شرط الحكم وهو ما يقتضي عدم نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه يقتضي نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه إلى الله ولم يخل به عدم الطهر اه زكريا (قوله كالطهارة للصلاة) أي لجوازها لأنه هو الذي يتقن بانتفاء السبب والأولى تقدير لفظ الصحة أي لصحة الصلاة إذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات الصلاة أي وجود حقيقتها هذا إن قلنا أن الحقائق الشرعية تطلق على الفاسد كالصحيح وأما إن قلنا أنها لا تطلق إلا على الصحيح فلا يحتاج لتقدير المضاف ثم في تقدير لفظ الصحة إشارة إلى أن الأحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض (قوله المراد عند الإطلاق) فلا يرد أن منه مانع السبب والتعريف لا يشمل فيكون فاسداً ومانع السبب هو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة أن قلنا أنه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء وفي قول الشارح المراد عند الإطلاق الخ وقوله أما مانع السبب والعللة الخ دلالة على خروجه من التعريف وقول الزركشي لا بد أن يزيد في التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب أجاب عنه شيخ الإسلام بأنه صرح بالقييد الأخير لأنه لا يعرف نقيض الحكم بل انتفاء السببية وإن استلزم نقيض الحكم ثم قال بعد كلام وبما تقرر علم أن مانع السبب مستلزم لمانع الحكم (قوله الوجودي) خرج به عدم الشرط فإطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله المعرف نقيض الحكم) نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المرادة من نفى وجوبه لا شعار الأبوة بها فيصدق حيثن على المانع حد السبب مطلقاً أي ولا ينافي ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف في المانع دون السبب لأنه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيختل التحديد

(١٨ - عطار - أول)

بالقييد الأخير فإنه لا يعرف نقيض الحكم ابتداء بل معرف لا تنفاه السببية ابتداء وإن استلزم هذا الانتفاء نقيض الحكم لأنه متى اتفق السبب اتفق المسبب وعلم من ذلك أنه يلزم من كونه مانع السبب كونه مانع الحكم ذكره بعض المحققين (قول الشارح الوجودي) خرج به عدم الشرط وقد علمت الحال فيه فإطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله لكن أريد به هنا حكم معين) من أن هذا مع قول العضد مانع الحكم ما يستلزم حكمة تقتضي

نقيض الحكم كالأبوة في القصاص فان كون الأب سببا للوجود لا ينقض ان لا يصير الابن سببا لعدمه فانظر كيف جعل المقتضى عدم الصيرورة الذي هو رفع الحكم السبب فالمانع إما يرفع الحكم لانه ثبت حكما فالخلق ما قاله سم من ان النقيض هو الرفع واما الحكم الآخر فانما ثبت من دليل آخر فالأبوة (١٣٨) نفت الوجوب لا غير واثبت الحرمة فبالدليل المثبت لها (قوله إلا ان يلزم)

كون القاتل أبا القاتل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهي أن الأب كان سببا في وجود ابنه فلا يكون الابن سببا في عدمه وإطلاق الوجودى على الأبوة التي هي أمراضا في صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظر إلى أنها ليست عدم شيء وان قال المتكلمون الإضافيات أمور اعتبارية لا وجودية كما سيأتي تصحيحه في آخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر إلا مقيدا باحدهما فسيأتي في مبحث العلة (والصحة)

بذلك إلا أن يلزم أن المانع سبب لحكم ومانع لحكم آخر اه ناصر قال سم قوله لو وصف المانع الخ صفة ثالثة لقوله حكم وما اجاب به صحيح ويمكن ان يجاب ايضا بمنع قوله اريد به هنا حكم معين بل لم يرد به إلا مجرد الرفع والنفي واما الحكم الآخر فانما ثبت من دليل آخر فعلى ما اجاب به نقول الأبوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث اثبتت حرمة سبب وعلى ما قلناه هي نفت الوجوب واثبتت الحرمة فبالدليل الذي أثبتنا إذا لم يكن هناك قتل (قوله وهي كون القاتل الخ) هو تعريف للأبوة في باب القصاص لا للأبوة مطلقا (قوله فلا يكون الابن سببا في عدمه) اورد عليه الناصر ما لم يزل الفضلاء تلجج به فقال قد يعترض هذا بان السبب في عدمه هو القتل الذي هو فعله لا الابن فلا ينهض ذلك حكمة اه وجوابه ان المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد في القتل إذ لو لاه لم يتصور قتله إياه فله مدخل في القتل لوقفه عليه أفاده سم ولا يخفك سقوطه لجريانه في المفعول به إذ لو لا وجوده لم يتحقق الفعل المتعدى فيلزم ان يكون سببا ميذا فيه ولا يقول به احد فالاحسن ان يقال فلا يكون الابن اى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام قيد ملاحظة فيه تأمل (قوله أمراضا في) لانها نسبة يتوقف تعقلها على نسبة أخرى وذلك معنى الإضافة ولم يقل نسي لان الإضافة التي هي المقولة اخص من النسبة وهي أمر يتوقف تعقله على تعقل غيره نسبة كان أو غيرهما بخلاف الإضافة فانها النسبة المتكررة (قوله نظرا إلى أنها ليست عدم شيء) اى ولا دخلا لعدم في مفهومها زاده الناصر بعد ان نقل كلام المتكلمين في معنى الوجودى وانه يطلق على معان وفيه خلط اصطلاح باصطلاح فذكر أمثال هذه المباحث هنا تشويش على الطالب (قوله وان قال المتكلمون) اى فلا منافاة بين ما ذكره هنا وبين تصحيحه في آخر الكتاب ان الأمور الاعتبارية ليست وجودية لأن ما هناك جرى على اصطلاح المتكلمين وما هنا على اصطلاح الفقهاء (قوله أمور اعتبارية) للاعتبارى معنيان ما يكون له تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود في الخارج كالامكان وما يكون تحققه باعتبارها ولو قطع النظر عن اعتبارها لا يكون له تحقق اه سم وهو كلام مشهور ذكره غير واحد الحق ان الاعتباريات لا تحقق لها في نفس الامر وان نحو الامكان تحققه إنما هو بتحقيق معروضه وهو الماهية بخلاف الاعتباريات المحضة كآنياب اغوال فليس لها في الخارج امر تستند اليه ولذلك قيل ان الاول موجود بوجود انتزاعى والثاني بوجود اختراعى وقد بسطت القول في هذه المسئلة في حاشية المقولات الصغرى (قوله والصحة الخ) ظاهره ان المراد الصحة المتقدمة فقطضاء ان الشرع ورد بكون الشيء صحيحا وفاسدا واعترضه الناصر بان الماخوذ من كلام ابن الحاجب والعصيان الصحة من الاحكام العقلية بعرض

هو التزام غير لازم أو قومه فيه جملة النقيض على الحكم الآخر (قوله بان) المراد هنا السبب البعيد الخ ( يلزم هذا ان المفعول به سببا بعيد في وجود الفعل المتعدى إذ لو لاه لم يتحقق فالاحسن أن يقال فلا يكون الابن اى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام ملاحظة فيه تأمل (قوله فإطلاق الوجودى الخ) هذا تخليط وعبارة الناصر قيل العدوى المعلوم وقيل ما يكون عدما مطلقا أو مضافا مركبا مع وجودى كعدم البصر أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود أو الوجود مطلقا أو مضافا أو ما لا يدخل في مفهومه العدم فقول الشارح نظرا إلى أنها ليست

العبادة

عدم شيء أى ولا داخلا ذلك في مفهومها إشارة إلى إطلاق

الوجودى عليها بالمعنى الذى هو القول الثالث انتهى فالمحشى فهم ان مراد الناصر الثالث من القول الثاني وليس مرادا بل المراد القول الثالث كما هو صريح المنقول نعم قد يقال الوجودى عند الفقهاء لا يلزم ان يكون ماهو عند المتكلمين وهو ما نقله الناصر فيحتمل ان الوجودى عندهم ما ليس بعدم شيء وان لم يكن واحدا من معانى الوجودى عند المتكلمين تدبر

(قوله في قوة وروده) بان جامعها موافق فيه ان هذا ماخوذ بطريق اللزوم فيكون من استنباط العقل والكلام ليس في انه ورد بذلك اولاً بل في كون ذلك متوقفاً معرفته على خطاب الشرع به كما هو في عبارة (١٣٩) العبد وكما يفيد اول كلامه ولو فسر معنى

كون متعلق خطاب الوضع شرعياً بانه يقع في كلام الشارع وان لم يتوقف عليه كافي قوله عليه الصلاة والسلام صل فانك لم تصل لما ورد ذلك (قوله) عن فاعل المصدر (اي في المعنى ليوافق قوله والاصل الخ والافظا هـ انه محمول عن المضاف ولو قال والاصل موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعه لكن اولي وانما كان الوجهان للوقوع لان الفعل قبل الوقوع لا يوصف بموافقة ولا مخالفة (قول الشارع من حيث هي) هي مبتداً خبره مخذوف اي صحة واخذ هذا الاطلاق من قوله وقيل صحة العبادة (قول الشارع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً) دخل الطهارة المظنونة مع عدمها في الواقع فان الشارع لم يعتبر الطهارة في نفس الامر بل بحسب الظن فدخل صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه وصح قوله بعد وان لم تسقط القضاء ومثل ذلك صلاة فاقد الطهورين ومريض لغير القبلة لعدم من يوجهه لاستجماعهما ما يعتبر فيهما شرعاً حيثئذ قوله بل

من حيث هي الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد (موافقة) الفعل (ذي الوجهين) وقوعاً (الشرع) والوجهان موافقة الشرع ومخالفة اي الفعل الذي يقع تارة موافقاً للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً وتارة مخالفاً لا تنفاه ذلك عبادة كان كالصلاة او عقد كالبيع لصحة موافقته الشرع بخلاف ما لا يقع الاموافق للشرع كعرفة الله تعالى

العبادة مثلاً على الاوامر فكون الفعل موافقاً للامر او مخالفاً لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤدياً للصلاة او تاركاً لها فلا يكون حكماً شرعياً بل عقلياً وتمحل سم باجوبة احسنها ان الخطاب اذا ورد باعتبار الشروط وغيرها بما يتوقف عليه الحكم الشرعي كأنه ورد بان ما استجمع هذه الامور موافق ومالا يخالف وفيه ان هذا ماخوذ بطريق اللزوم فيكون من استنباط العقل فالحق ان الصحة والفساد من الاحكام العقلية لم يرد بها الخطاب وعلى هذا فالاحكام الوضعية ثلاثة (١) وامابقية كلام سم فما لا ينبغي ان يسطر (قوله من حيث هي الخ) هي مبتداً خبره لمخذوف اي من حيث هي صحتها الجملة في محل جرباً إضافة حيث اليها فلم تضاف حيث الا الجملة والخيرية للاطلاق والشارح اخذ ذلك من قوله وقيل صحة العبادة الخ (قوله الشاملة لصحة العبادة الخ) اخذه من قوله وقيل في العبادة الخ فدل ذلك على ان التعريف للقدر المشترك بينهما ثم انه فرق غير واحد بين الطاعة والقربة والعبادة بان الطاعة امثال الامر والنهي والقربة ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونها في النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته إنما تحصل بتمام النظر والقربة توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج الى نية كالعتق والوقف فعلى هذه متفرقة لم يتناول كلام الشارع نحو العتق والوقف مع انهما يوصفان بالصحة والحق ان هذه التفرقة تحكم فنحو الصلاة يقال له طاعة وقربة وعبادة باعتبارات وكذا الوقف ونحوه فتأمل (قوله وقوعاً) يشير الى ان الاصل موافقة وقوع الفعل ذي الوجهين فحذف الوقوع وأقيم المضاف اليه مقامه فاضيفت الموافقة اليه ثم جيء بالوقوع تمييزاً فالمتصف بذي الوجهين حقيقة هو الوقوع لا الفعل (قوله لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً) هذا مما يؤيد ان الصحة امر عقلي والمراد بما يعتبر الشروط والاركان وانتفاء الموانع والمراد استجماعه ما ذكر ولو بحسب ظن الفاعل فصح قوله بعد ذلك وان لم تسقط القضاء اي بحسب نفس الامر وان دفع اعتراض الناصر بان تفسير الموافقة به يقتضي انتفاء ما عن صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فتستفي صحته على هذا القول ويأتي انها صحيحة عليه ولو قال امر الشارع كما افصح به ابن الحاجب لتناول الحد صحة العبادة والعبد ايضاً بدون تفسير الموافقة بالاستجماع المذكوراه ووجه الدفع ان الطهارة المعبرة شرعاً في الصلاة اعم من المتيقنة والمظنونة فدعوى الاقتضاء المذكور غير صحيحة ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهي صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعاً الا الطهارة مطلقاً غير معتبرة فيها اذ هي إنما تعتبر عند القدرة عليها وصلاة مريض لغير القبلة لعدم من يوجهه اليها (قوله بخلاف ما لا يقع) محترز قوله ذي الوجهين (قوله الاموافق) وكذا ما لا يقع إلا مخالفاً كالشرك فلا يوصف بالبطلان لانه ليس ذا وجهين واورد عليه

(١) قوله فالاحكام الوضعية ثلاثة قالت زاد الشيخ ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات العزائم والرضى وعليه فيكون خمسة حتى مع اخراج الصحة والفساد فانهم اه كاتبه

بمعنى مطلق الادراك لا وجه له بل هو فاسد لان المعنى حينئذ لو وقع مطلق الادراك مخالفاً كان الواقع جهلاً لا معرفة ولا فساد في هذا لعدم فرض ان الواقع معرفة والمقصود انه مناقض للواقع بأن الكلام مبني على الفرض والتقدير (قوله وانما اقتصر الخ) اي في مفهوم ذي الوجهين وحاصل كلامه ان ما لا يقع إلا مخالفاً لم يدخل هنا لخروجه عن الموافقة

(قول الشارح اخذا بما ذكر) زاد ذلك لان التعريف المتقدم عام (قوله والجواب ان المراد الخ) حقيقة الجواب ان مدار الصحة على موافقة الامر ومن ظن أنه متطهر ما مور في الواقع باتباع ظنه فالفعل حيث يستجمع ما يعتبر فيه شرعا ومدار القضاء على تحقق الشروط في نفس الامر (قوله ومن الاستجماع (١٤٠) بحسب ظن الشخص) ان كان المراد استجماع شروط عدم القضاء فليس الكلام فيه وان كان المراد

استجماع ما يعتبر فيه شرعا بالنسبة لذلك الظان فالفعل مستجمع لها بحسب الواقع فتأمل (قول المصنف وقيل في العبادة اسقاط القضاء) حاصل الخلاف على ما في العضد وغيره ان الصحة عند المتكلمين موافقة امر الشارع وان وجب القضاء وقلنا انه بالامر الاول لا بامر جديد لما عرفت من اختلاف مدركي الصحة وجوب القضاء وعند الفقهاء كون الفعل مسقط للقضاء لا يقال بالقضاء حيث لم يجب لا نقول المعنى دفع وجوبه قال العضد ولو فرنا الصحة في العبادات بترتيب الاثر المطلوب عليها ورجعنا الخلاف إلى الخلاف في ثمرتها لكان حسنا يعني يحسن ان يقال الصحة مطلقا عبارة عن ترتيب الاثر المطلوب من الحكم عليه إلا ان المتكلمين يحملون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة

إذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة فان موافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحا فصحة العبادة اخذا بما ذكر موافقة العبادات ذات الوجهين وقوعا الشرع وان لم تسقط القضاء (وقيل) الصحة (في العبادة اسقاط القضاء) اي اغناؤها عنه

الناصر ان هذا يخالف توهم إيمان المقلد صحيح أو غير صحيح والإيمان لا يقع إلا بموافقة وصف بالصحة وعدمها وقال تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل أي الشرك فقد وصف بالبطالان مع انه لا يقع إلا بخالفا واجيب عن الاول بان المراد بالصحة وعدمها في مسألة وإيمان المقلد المعنى اللغوي أي الكفاية وعدم الكفاية لا الصحة والقصد بالمعنى الاصطلاحي وهذا بناء على ان المعرفة هي الإيمان وقد يمنع ذلك بان معرفة الله أي إدراكه على ما هو به لا تكون إلا موافقة بخلاف الإيمان فانه تصديق مخصوص بأمر مخصوص بشرط مخصوص فهو ذو وجهين لانه تارة يستجمع تلك الامور وتارة لا بخلاف المعرفة فانها ذات وجه واحد فان قيل قد اعتبر في الموافق كون موصوف الصحة فعلا وبه افصح كلام الشارح فالجواب ان المراد بالفعل في امثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقادات كاتقدم غير مرة وعن الثاني بان إطلاق الباطل على الشرك في الآية الشريفة ليس بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازا أو باصطلاح آخر فتأمل (قوله إذ لو وقعت) أي المعرفة بمعنى مطلق الإدراك وإلا فحقيقة المعرفة لا يمكن ان تقع مخالفة ففيه استخدام قيل ان للمعرفة ايضا جهتين لانه قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والاولى مستجمعة للشروط دون الثانية ولانه قد تكون مكتسبة بمقتضيات اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرها وقد لا يكون كذلك كما لو وقع في قلبه ان الله واحد إذ اسمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذي يعبر عنه بالاذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بإيمان والاولى قد تكون مقرونة بالانكار باللسان والاصرار على الفساد والاستنكار ظاهر او قد لا يكون والاولى غير صحيحة ايضا وقد يجاب بان المعرفة في حد ذاتها لا تكون إلا موافقة وهذه امور عرضية تأمل (قوله فصحة العبادة الخ) أي إذا عرفت تعريف الصحة من حيث هي فصحة العبادة فهذا توطن لكلام المصنف الآتي (قوله اخذا بما ذكر) أي من قول المصنف والصحة الخ زاد ذلك لان التعريف عام كاتقدم واخذا حال مقدمة على صاحبها وهو الموافقة وليس مفعولا لاجله لفقده شرطه وهو اتحاد الفاعل إذ فاعل الموافقة العبادة وفاعل الاخذ الشخص (قوله موافقة العبادة الخ) اخذ من هذا ان الفاسد يقال له عبادة ولذلك قال الفقهاء الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفساد واما قولهم المعدوم شرعا كالمعدوم حسا فعناه انه غير معتد به وخصها بعضهم بالصحيح كاتقدم (قوله وان لم تسقط القضاء) أي كصلاة فاقط الطهورين وصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له بعد الصلاة انه محدث (قوله وقيل في العبادة إسقاط القضاء الخ) عزى هذا القول في المنهاج للفقهاء والاول للمتكلمين فصلاة من ظن انه متطهر ثم بان حدته صحيحة على رأي المتكلمين لموافقته امر الشارع لانه ما مور باتباع هذا الظن دون رأي الفقهاء لعدم اسقاطها القضاء قال الشارح البدخشي واما الثواب فليس باثر لها عند الفريقين فلا يرد اعتراض العلامة الشيرازي بان الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بان المراد جواز ترتيب الاثر لا وجوده اه وفي حاشية الكمال انما لم يعز الشارح هذا القول إلى الفقهاء كما في المحصول والاحكام وغيرها لتصريح اصحابنا بالفقهاء بخلافه فانهم قالوا في صلاة الجماعة في الكلام على شروط الاقتداء فان كانت صلاته صحيحة فاما ان تكون مغنية

أمر الشارع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن هنا اختلفوا في صحة الصلاة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف في تفسير صحة العبادات بل في تعيين الاثر المطلوب منها قال التفتازاني وما استحسنته العضد هو وما مشي عليه اليبضاوي في المنهاج وتابعه عليه شارحه الصفوى لكن مراد المصنف الرد عليه بقوله فيما سيأتي وبصحة العقد

ترتب أثره وبصحة العبادة اجزاؤها (قوله في الوقت) الصواب اسقاطه هنا (١٤١) وفيما يأتي لان سقوط القضاء

عدم الاحتياج إلى فعل العبادة ثانيا ولو في غير الوقت (قول الشارح يسمى صحيحا على الاول دون الثاني) في ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظي ويوافقه قول الغزالي وغيره الخلاف في المسئلة لفظي لاتفاقهم على انه في صلاته المذكورة موافق للأمر وانه يثاب عليها وانه يجب القضاء ان تبين حدثه ولا فلا ورد الزركشي لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قول المصنف وبصحة العقد ترتب اثره) شروع في الاعتراض على من قال الصحة ترتب الاثر وبني عليه ان لا خلاف في الصحة بل في الأثر المطلوب وحاصله ان ذلك تساهل وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقة الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو من شأنه الاثر وبهذا ظهر وجه مغايرة الاسلوب (قول الشارح كحل الانتفاع) لم يجعله الانتفاع لانه يتخلف عن الصحوة ويوجد مع الفساد (قوله في تبعية احدين) المناسب أن يقول في شيء تابع لشيء آخر اخذا من قوله وان كان السبب شيئا آخر

بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانيا فوافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثاني (وبصحة العقد) التي هي اخذا بما تقدم موافقة الشرع (ترتب أثره) أي أثر العقد وهو ما شرع العقد له

عن القضاء اولا فجعلوا من الصحة ما لا يفتي عن القضاء وأيضا فانهم حكوا وجهين في وصف صلاة فاقده الطهورين بالصحة اصحهما نعم مع انه يجب القضاء على الجديد (قوله بمعنى ان لا يحتاج) ببناء الفعل للفاعل ضمير مستتر يعود للمكلف المعلوم من المقام والمجهول فثاب الفاعل الجار والمجرور وكان الانسب ان يقول بان لا يجوز لان الاحتياج وصف للمكلف وعدم الاحوج وصف للعبادة كما ان الاغنياء وصفها وقابله بان تفسير الاحوج الذي هو وصف للعبادة بلازمه وهو الاحتياج الذي هو وصف للمكلف ومثله شائع كثير وهذا كله على ان يحتاج بالتحية اما ان قرى بالفوقية فضميره حيث يعود للعبادة ولا يرد ما ذكر غاية ما فيه ان الاسناد مجازي (قوله يسمى صحيحا على الاول دون الثاني) في ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظي ويوافقه قول القرافي (١) وغيره الخلاف في المسئلة لفظي لاتفاقهم على انه في صلاته المذكورة موافق (٢) للأمر وانه يثاب عليها وانه يجب القضاء ان تبين حدثه ولا فلا ورد الزركشي لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قوله وبصحة العقد) فسر الآمدى صحة العقد بترتب اثره وتبعه على ذلك غيره كابن الحاجب والعصدي وغيره من شارحي المختصر ونبه المصنف على ان في ذلك تساهلا وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقة الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو من شأنه الاثر كما قال الشارح فالصحة منشأ الترتب فظهر أن قوله وبصحة العقد كلام مستأنف وليس من القيل والافتح سر مغايرة الاسلوب (قوله موافقة الشرع) لم يقل موافقة العقد ذي الوجهين كما قال في العبادة لان العقد لا يكون إلا ذا وجهين فقوله ذي الوجهين في تعريف مطلق الصحة لاحتراز بالنسبة للعبادة وليبان الواقع بالنسبة للعقد قال الناصر هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض مع أنه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتأمل واجاب ابن قاسم بان المراد بموافقة الشرع اجتماع أركانه وشروطه والطلاق في الحيض قد استكمل ما يعتبر فيه شرعا من الامور المعتبرة فيه وما خلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لاركنا ولا شرطا وإن كان واجبا في نفسه وفرق بين ما يعتبر في الشيء من جهة كونه ركنا او شرطا وما يجب فيه من غير اعتباره فيه فالاعتداد بالطلاق متوقف على ما يعتبر فيه وحله على الخلو عن الحيض كما ان الصلاة لم يعتبر في الاعتداد بها اجتناب غصب سترة او مكان وان اعتبر ذلك في حلها فتصح بستره مغضوبة ومكان مغضوب وتكون معتد بها مع الحرمة فالحرمة

(١) قوله فانهم حكوا وجهين الخ وحكى اصحابنا المالكية في ذلك اربعة وأشار لها بعضهم بقوله ومن لم يجد ماء ولا متيما \* فاربعة الاقوال يحكي مذهبنا يصلي ويقضى عكس ما قال مالك \* واصبح يقضى والقضاء لأشياء وزاد التتائي خامسا نظم به بقوله

وللقابسي ذوالربط يومي لارضنه \* بوجه وايد للتميم مطلبا  
قال الشيخ يوسف الصفقي والمعتمد من هذه الأوجه الخمسة قول مالك انه لا يصلي ولا يقضى بل لا يصلي ولا يقضى بل تسقط عنه الصلاة وقضاؤها اه كاتبه عنى عنه

(٢) في الشريين الغزالي بدل القرافي فليحرر اه كاتبه



كحل الانتفاع في البيع والاستمتاع في النكاح فالصحة منشأ الترتب لانفسه كما قيل قال المصنف بمعنى أنه حينما وجد فهو ناشئ عنها لا بمعنى أنها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار فانه صحيح ولم يترتب عليه أثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار

عارضة فيهما تأمل (قوله كحل الانتفاع في البيع) لم يقل كالاتفاع لانه قد يتخلف عن الصحيح ويوجد في الفاسد (قوله فالصحة منشأ الترتب) تفريع على كلام المتن بين الغرض منه وأورد الناصر لزوم التناقص في كلام المصنف من حيث انه جعل ترتب الاثر مسببا عن الصحة كما تقيده بقاء السببية الداخلة عليها وجعل الاثر مسببا عن العقد لانه مقتضى اضافة الاثر اليه ولا معنى لكون الشيء أثر الآخر إلا انه مترتب عليه ومسبب عنه وأجاب بان الصحة هي السبب حقيقة ولما كانت صفة للعقد والصفة والموصوف كالشيء الواحد أضيف الاثر اليه مجازا من اضافة ماحقه ان يضاف للحال وهو الصحة للحل الذي هو العقد وأجاب سم بجواب آخر وهو أنا نمنع ان اضافة الاثر الى العقد تقتضي سببيته له لم لا يجوز أن يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد في الحصول وان كان السبب شيئا آخر فمعنى كون حل الانتفاع أثرا للعقد مجرد انه يتبعه في الحصول وان كان سبب التبعية في الحصول الصحة (قوله لانفسه) كما قيل قائله الآمدى وغيره كما تقدم والدليل على انها ليست نفسه ان تقول لو كانت نفسه لم توجد بدونه لكن التالي باطل فبطل المقدم ثبت تقيضه وهو المطلوب أما الملازمة فبديهية وأما دليل بطلان التالي فلان الصحة قد وجدت في بعض الصور ولم يوجد الاثر كما في البيع قبل انقضاء الخيار وقد يمنع هذا بان ترتب الاثر مفروض مع انتفاء المانع والمانع هنا وجود الخيار إذ لولاه لترتب الاثر (قوله بمعنى انه حيثما وجد الخ) أورد عليه الخلع والكتابة الفاسدان فانه يترتب عليهما أثرهما من اليقونة والعق مع انها غير صحيحتين وأجيب بأن ترتب أثرهما ليس العقد بل للتعليق وهو صحيح ونظيره القراض والوكالة الفاسدان فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن فيه وان لم يصح العقد وأما ما أورده الناصر من ان كلا من الترتيب والصحة من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فالوجود المسند اليهما ان كان الخارجى كما هو الظاهر لم يصح وان كان الذهني فان المتكلمين لا يثبتونه وان اثبتته الحكماء فضعيف جدا لان المراد بالوجود التحقق والامور الاعتبارية توصف به ولا يقتضى ذلك تحققها في نفسها حتى ينشأ ما قررناه سابقا بل معناه تحقق ما انتزعت منه واعتبرت فيه ودعواه ان المتكلمين لا يثبتون الوجود الذهني ممنوع فان المنكر له الكثير منهم والبعض اثبتته كما صرح بذلك في المواقف وغيرها من كتب المتكلمين وحيث لا حاجة لما أطال به سم مما لا يخلو بعضه عن القبح يعلم ذلك من وقف على كلامه مع استحضار ما قاله الحكماء والمتكلمون في هذا المبحث تركنا ذكره هنا مخافة التطويل (قوله وتوقف الترتب الخ) جواب اعتراض يرد على قوله الصحة منشأ الترتب بان المنشأ سبب يستلزم مقارنة الناشئ عنه فانتفاء تلك المقارنة يستلزم انتفاء السببية وحاصل الجواب منع استلزام المقارنة لان المسبب كما يتوقف على سببه يتوقف على انتفاء مانعه كالخيار ووجود

(قول الشارح لا نفسه يدل عليه انها لو كانت نفسه لم توجد بدونه والتالي باطل لوجودها في بعض الصور بدونه كما في البيع قبل انقضاء الخيار قيل وقد يمنع ترتب الاثر مفروض مع انتفاء المانع والمانع هنا وجود الخيار ولولاه لترتب الاثر وليس بشيء إذ الترتب ذاتي للصحة فكيف يتخلف ولو مع ألف مانع إذ تخلفه تخلفها والغرض وجودها اللهم إلا ان يقال معنى هذا المنع ان القائل بان الصحة هي ترتب الاثر لولا المانع فالصحة هي ترتب الاثر وقوا او فرضا إذ التخلف لعارض لا يمنع بالذات لكن هذا لا يسلبه المصنف كما يدل عليه قول الشارح قال المصنف الخ ويعبدان يقال ان الخلاف في التسمية فقد لا يسميه ذلك القائل زمن الخيار صحيحا بذلك المعنى فان قلت الترتيب صفة للاثر والصحة صفة للعقد فكيف كان الترتب صفة العقد قلت ترتب اثر العقد صفة له (قول الشارح بمعنى انه حيثما وجد الخ) وترتب أثر الخلع والكتابة الفاسدين إنما هو على التعليق وهو صحيح لا عليهما تدبر

(قول الشارح فهو ناشئ الخ) عبر بالاسمية في الاولى والفعلية في الثانية لان المرتب على . جوده ثبوت أنه ناشئ للاحصول  
إنشائه والمراد الاول دون الثاني كما هو ظاهر للتأمل (قوله) (١٤٣) أنه متحقق في نفسه) المراد

بتحققه في نفسه أن منشأ  
انزاعه متحقق وهذا معنى  
قولهم الخارج ظرف  
للنسبة لوجودها أما هو  
بنفسه فلا تحقق له أصلا  
والحاصل أن الوجود  
معناه التحقق وأن إسناد  
الوجود اليهما في الحقيقة  
إسناد لما انزعاهما (قوله)  
لذا السبب يعتبر فيه مقارنته  
لمسببه قد تقدم أن ذلك  
لا يعتبر عند الأصوليين  
إنما يعتبر في العلة عند  
الحكماء وهي عندهم غير  
السبب على أن ذلك في  
السبب بمعنى المؤثر وكلام  
العلامة السبب بمعنى  
المعرف على أن العلامة  
يلوح من كلامه على قول  
الشارح وتوقف الترتب  
الخ أن المقارنة إنما تلزم  
إذا تحقق انتفاء المانع وإن  
أمكن أن يكون ذلك  
بجراحة الشارح أولا نعم  
الجواب الاول لا ينفع  
سم لأنه تقدم أنه سلم  
وجوب المقارنة ويمكن  
أن يجاب هنا بما أجاب به  
هناك وهو أن السبب  
وقوع العقد وذلك الكون  
أمر وجودي بمعنى أنه

المانع منه لا يقدح في كون الصحة منشأ الترتب كما لا يقدح في سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة  
توقفه على حوالان الحول وقدم الخبر على المبتدأ ليتأتى له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتب أثر  
العقد بصحته وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس ليتقدم مرجع الضمير عليه (و) بصحة  
(العبادة) على القول الراجح في معناها (أجزاؤها)

شرطه كحولان الحول (قوله المانع) صفة للخيار وضمير منه يعود للترتب (قوله) كما لا يقدح في سببية  
ملك النصاب الخ) اعترضه الناصر بأنه يفرق بينه وبين صحة العقد بأن ملك النصاب مستمر الوجود حالة  
وجود الشرط وهو حولان الحول التي هي حالة انعدام المانع والصحة متقدم لانعدام موصفها وهو  
العقد لانه عبارة عن الإيجاب والقبول وهو لفظ يتقضي بمجرد التطبيق فكيف يكون السبب المعروف  
للحكم بجحة وجوده معرفا وهو معدوم وأجاب سم بأن العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع  
بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار فلم يعرف السبب الصحيح هنا لاجحة  
وجوده حال وجوده لا حال عدمه (قوله ليتأتى له الخ) قد يعمل أيضا بإفادة الاختصاص لكن تركه الشارح  
لان الظاهر أن القصد نفي ما قيل أن الصحة هي الترتب لانني أنه قد يحصل بغيرها وهو نظر دقيق اه ناصر  
(قوله الاختصار فيما يليهما) هو قوله والعبادة اجزاؤها الخ واختصار فيه بحذف بصحة منه لانه يلزم  
أن يقول على تقدير تأخر الخبر وأجزاء العبادة بصحتها لكنه لم على صنيعة العطف على معمولي عاملين  
مختلفين لان العبادة عطف على العقد العامل فيه صحة واجزاؤها عطف على ترتب العامل فيه الابتداء  
والجواب أنه من عطف الجمل لامن عطف المفردات بأن يقدر الخبر وهو الجار والمجرور أي بصحة بعد  
العاطف لتم الجملة المعطوفة لان الخبر يجوز حذفه لقريته وهي هنا نظيره في الجملة الاولى ومعلوم أن التقدير  
لا يتأني الاختصار لان مرجع الاختصار إلى اللفظ لا التقدير (قوله والعكس) معطوف على أنه مفعول  
معها أو مفعول به لعامل محذوف أي وفعل العكس (قوله ليتقدم مرجع الضمير عليه) قال الناصر علة  
لتغيير الضمير بالظاهر والعكس معا لكل منهما ثم ان هذا التقدم للرجوع غير لازم لانه مع التأخر مقدم  
رتبة وهو كاف في الجواز اه وأجاب سم بأن ذلك إذا عاد الضمير على المبدأ نفسه وهنا يعود إلى ما أضيف إليه  
المبتدأ وليس رتبة التقدم بالذات بل بالنسبة تأمل (قوله اجزاؤها) قال ابن الحاجب الاجزاء والامثال  
وهو كما مر الاتيان بالمأمور به على وجهه أي كما أمر به فهو موافقة للعبادة الشرع التي هي صحتها اجزاء  
العبادة صحتها ناشئة كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح فليتأمل ناصر قال سم تأملناه فعلنا أن هذا  
الاعتراض بما لا يخفى في فساد على أحد لان حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب ومعلوم  
أن المصنف والشارح ليسا مقلدين له ولا ناقلين عنه وأن المصنف اطلع على مقاله وخالفه عن قصد فانه  
شرح المختصر فلا بد أن يطلع على مقاله ابن الحاجب فلوارتضاه لنقله وهو كثيرا ما يستدرك عليه أشياء  
فليكن هذا منها بقرينة عدوله عنه اه والحق أن تشنيعه على شيخه تحامل منه فان المقصود هنا للمصنف  
والشارح نقل الاقوال في تفسير الصحة والاجزاء وبيان أن الاجزاء هل هو عين الصحة أو غيره على

ليس عدم شيء فليتأمل (قوله) ولا يخفى أن مانحن فيه الخ) على أن تأخير المرجع وإن جاز خلافه أولى حيث لا مانع لانه الاصل  
(قول المصنف وبصحة العبادة الخ) علم منه اختصاص الاجزاء بذى الوجهين كالصحة المبني هو عليها فلذا ترك التنييه عليه (قول  
المصنف أي كفايتها) فسر بذلك إشارة إلى أن ذلك هو المراد من قول صاحب المنهاج الاجزاء هو الاداء الكافي فان الاجزاء صفة للعبادة

والاداء صفة الفاعل فلا بد ان يقال هو الاداء الكافي من حيث الكفاية وإلى أنه هو المراد من قول ابن الحاجب ايضا الاجزاء الامتثال فالإتيان بالمأمور به على وجه يحققه انما فاقول اسقاط القضاء يدل على هذا قول العضد في شرحه اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان إتيان المأمور به على وجه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اه قال السعد في حاشيته قوله حصول الامتثال به لا خفاء فان الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال وسقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظة به ليصح ويصير المعنى كون الفعل مجزا نحصول الامتثال به اه ولا شك لاحد في ان حصول الامتثال به هو كفايته ما صدقا واختلاف المفهوم لا يضر و أثره المصنف اختصارا وليس المراد بالاجزاء في كلام ابن الحاجب الا إتيان بالمأمور به على (١٤٤) وجه كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب كما عرفت من كلام العضد يدل يصرح به قوله اول

المسئلة اقول الايتان  
بالمأمور به على وجه هل  
يوجب الاجزاء اه وبهذا  
ظهر ان ما قاله الناصر من  
مخالفة المصنف لابن  
الحاجب وتسليم سم له ذلك  
ليس بشيء والعجب من  
بعض الناس سلم اعتراض  
الناصر مع تأويله عبارة  
ابن الحاجب بما اول به  
العضد (قول المصنف  
وقيل اجزاؤها اسقاط  
القضاء) لم يغير عبارة ابن  
الحاجب هنا لان اسقاط  
القضاء صفة العبادة كما قاله  
السعد اعلم ان الشارح  
رحمه الله تابع للمصنف  
والمصنف لم يرد هنا  
الاتحقيق ان الاجزاء  
هو الكفاية دون اسقاط  
القضاء وان اردت تحقيق  
المقال فاعلم ان الايتان  
بالمأمور به على وجه هل  
يسقط القضاء او لا بل

متنضي تلك الاقوال وصنيع المصنف غير ملائم لهذا المطلوب ان كان الاجزاء بمعنى الامتثال ولو عند احد  
لانه على قوله لم يكن الاجزاء ناشئا عن الصحة على القول الراجح في الصحة فكيف يستقيم ما ذكره الشارح  
انه على الراجح ناشيء عنه وفي المنهاج ما يوافق كلام المختصر قال والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط  
التعبده اي بذلك الاداء ومعنى السقوط خروج المكلف عن عبدة ان واجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به  
والاداء الكافي هو الايتان بالمأمور به كما امر الشارع اه وهذا عين ما قاله العلامة الناصر فاعتراضه قوي  
لا يندفع بمجرد التشنيع انما يندفع بنقل قوي يؤيد مقالة المصنف او ابداء وجه مرضي للمخالفة كما هو  
المتعارف بين الفضلاء واما رد الاعتراضات الواردة بمجرد الاطراء في المصنف والشارح فعدول عن  
سبيل الانصاف نعم لو اشعر كلام المصنف بان ما ذكره اختياره كان قال وعندي مثلاً ثم ما قاله سم لكن  
بعديان سر المخالفة وترجيح ما ذهب اليه المصنف لا كما هو اسلوبه من الالتفات للاطراء ودعوى  
الاطلاع ونحو ذلك مما يجري مثله في مجلس المناظرة لحكم على قائله بالافحام واعتراض بعض  
من كتب هنا بان الامتثال وصف للفاعل والاجزاء وصف للعبادة فكيف يفسر الاجزاء بالامتثال  
ساقط فان مثل هذا شائع في كلامهم ك تفسير الدلالة بالفهم فما يجاب به هناك يجاب به هنا (قوله وان لم  
يسقط القضاء) بالتحية والقوية اي الاجزاء او العبادة وذلك كصلاة من ظن الطهارة ثم تبين له  
الحدث وفيه تأمل فانه اذا نظر فيهما للظن سقط الطلب والقضاء وان نظر للواقع فلا سقوط لواحد  
منهما في نفس الامر الان يقال ان الطلب لا ينظر فيه لما في الواقع وانما يكون باعتبار الظن لان  
المكلف انما يطلب بما في وسعه مثل سقوط الطلب وامره بالقضاء بعد ذلك لتبين عدم ما ظنه بامر  
آخر غير الامر الاول فالساقط هو الطلب الاول لا مطلقا والانا في وجواب القضاء (قوله  
اسقاط القضاء) من اضافة المصدر للمفعول ورد هذا القول بان القضاء لم يجب لعدم الموجب  
فكيف سقط وبانهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فيقولون سقط القضاء لكون الفعل مجزئا  
فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم واجيب عن الاول بان موجب القضاء  
النص الجديد هنا لا الفوات عن الوقت وعن الثاني بانه لا يراد بالتعليل العلة الخارجية بل الاستدلال  
بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما يقال الانسان موجود لوجود  
الضاحك (قوله فالصحة الخ) ال للمهدى صحة العبادة التي هي وصف لها لا الصحة من حيث هي كما يفيد

يحقق الاجزاء بمعنى سقوط التعبد وان لم يسقط القضاء قال بالاول ابن الحاجب وغيره والثاني القاضي عبد الجبار قال في المنتهى قوله  
ان ارادانه لا يتمتع ان يراد امر بعده بمثله فسام ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان ارادانه لا يدل على سقوطه فساقط قال السعد  
ليس النزاع في الخروج عن عبدة الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فقال  
عبد الجبار انه بفعله قد أدى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه من العبدة فانه لا يتمتع عندنا بامر الحكم  
وقول إذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك اه ولا يخفى ان المآتي به ثانيا لا يكون نفس المآتي به اولاً بل مثله  
والقضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والقرض انه قد جاء بالمأمور به على وجه ولم يفت شيء وحصل المطلوب  
بتأمله فلو كان إتيانه بالفعل ثانياً إتياناً بما هو مصلحة الاداء لسكان تحصيل الحاصل قال السعد قد لا يسلم القاضي ان القضاء عبارة

لكن عبارة الصفوى على  
المنهاج الحقان الموصوف  
بالاجزاء وعدمه إنما هو  
العبادات المحتملة للوجوبين  
دون ما عداها من الافعال  
اه وحيث ذكر قول الشارح  
لا يتجاوزها الى العقد نص  
على المتوهم لمشاركته العبادة  
فى الصحة فالخصر حقيقى  
تدبر (قول الشارح ومنشأ  
الخلافاً الخ) معنى كون  
هذا الحديث وما شا كله  
منشأً للخلاف ان من قال  
بوجوب كل ما وصف فيها  
بالاجزاء لما قام عنده من  
دليل الوجوب قال  
لا يوصف بالاجزاء إلا  
الواجب ومن قال بالنسب  
ولو فى حديث منها لما قام  
عنده من دليل النسب قال

قوله كصحتها (قوله على القول الراجح فيهما) أى الاجزاء والصحة (قوله بالمطلوب) الباء داخلة على المقصور عليه وهو من قصر الصفة على الموصوف والقصر اضافى كما اشار اليه الشارح واوردان العقد قد يطلب وجوباً او ندباً فيكون عبادة فلا يتم مقابلة العبادة بالعقد على الاطلاق وأجيب بان المراد بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما يطر اعليه ذلك كالعقد (قوله كالعقد) اى لا يتجاوز به اليه ايضاً (قوله لا يتصف به العقد) أى لا يستعمل لفظ الاجزاء فيه اثباتاً ولا نفيًا وقوله لا يتصف به العبادة أى يستعمل فيها اثباتاً ونفيًا فان دفع ما قاله الناصر ان قوله لا يتصف به العبادة اخص من المدعى للبصيف لان مراده اختصاص اطلاق لفظ الاجزاء بالعبادة سواء كان فى الاثبات فتستصفى بمعناه وفى النفي فلا يشهد له قول الشارح فاستعمل الاجزاء إذا الاستعمال الاطلاق اثباتاً ونفيًا منشأ اعتراضه حمل الانصاف فى قول الشارح فتستصفى به العبادة على الانصاف بالاثبات (قوله ومنشأ الخلاف) معنى كون هذا الحديث وما شاكلة منشأ الخلاف أن من قال بوجوب كل ما وصف فيها بالاجزاء اما مقام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء إلا الواجب ومن قال بالندب ولو فى حديث منها لما قام عنده من دليل الندب قال يوصف به كل من الواجب والمندوب قال الكمال ومن هنا يظهر لك انه لا يلزم كون ابى حنيفة قائلاً بالاول لقوله بوجوب الاضحية كما قد يوهمه كلام الشارح فهذا القول غير معروف عنه فى اصول الحنفية ولو قال به لورد عليه ان الاستدحاء عنده مندوب وقد وصف بالاجزاء فى حديث أبى داود وغيره إذا ذهب أحدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار فانها تجزى عنه أى تجزى به اه وأشار بقوله مثلاً الى أن منشأ الخلاف ليس هذا الحديث فقط بل هو وما شاكلة من الاسناد لا يقال الحديث إنما يفيد استعمال الاجزاء فى النفي دون الاثبات لأننا نقول

يوصف به كل من الواجب والمندوب ومن هنا

يظهر لك انه لا يلزم كون أبي حنيفة قائلًا بالاول لقوله بوجوب الاضحية كما قد يوهمه كلام الشارح فهذا القول غير معروف عنه في أصول الحنفية ولو قال به لورد عليه ان الاستدعاء عنده مندوب وقد وصف بالاجزاء في حديث أبي داود وغيره إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب بثلاثة أحجار فانما تجزى عنه قاله الكمال وهو مبني على ان قول الشارح كابي حنيفة تمثيل لمن قال الاجزاء يختص بالوجوب وليس كذلك بل هو تمثيل للقول بوجوب الاضحية هذا قول بعض المحققين وصف الاضاحي بالاجزاء من حيث ان الشارع اعتبر هذه الاوصاف في الاضحية فصارت واجبة ولو في الاضحية المندوبة فهذه الاوصاف بمنزلة قراءة الفاتحة في صلاة الضحى ومن هذا يظهر ان وصف الصلاة الغير المقرء فيها الفاتحة مطلقا سواء كانت واجبة أو مندوبة بالاجزاء انما هو لاختلال أمر واجب لا بد منه فيها بحيث اذا انتفى اختلت الصحة وهو قراءة الفاتحة وهذا ما تقرر ان النفي مصبه القيد لا المقيد فعني الحديث ان عدم قراءة الفاتحة في الصلاة غير مجزى هو قرأه الفاتحة فيها مجزىء فالاستعمل فيه الاجزاء هو قراءة الفاتحة لا الصلاة بالنظر للمعنى فاستدلال الشارح بالحديث الاول مبني على ظاهر عباراتهم

(قول الشارح اتفاقا) متعلق بالاستعمال او الواجب فان باحذيفة يقول بوجوب النماحة لكن تركها لا يبطل كما تقدم في الشارح (قوله) وأجيب بأن الوجودى يطلق (الخ) قيل أن الضدين لا بد فيهما من الوجود والعيان وحيث قد تقابل من شبه تقابل التضاد نعم ما قاله يظهر في التقيضين كما نقل عن السيد من أن (١٤٦) المتمتع في التقيضين هو الارتفاع في الصدق لافي الوجود الخارجى بناء على ذلك

وان اشترط في الملكة أن يكون وجودها عيانيا كان التقابل على القول الثانى اعنى عدم اسقاط القضاء شبه تقابل العدم والملكة أيضا ولا يخفى عليك ما في قوله والمراد هنا المعنى الثالث وقد تقدم ايضا فقدر (قوله) تحرير المحل النزاع) لان قوله الذى حكاه الشارح عنه انما يتمشى على القول الاول فكل منهما عنده على هذا القول مخالفة الفعل ذى الوجهين الشرع لكن ان كان منها عنده لاصله فهو البطلان وان كان لوصفه فهو الفساد كما سيذكره الشارح ولا يصح أن يقول على القول الثانى كل منهما عدم اسقاط القضاء لكن ان كان كذا فهو البطلان وان كان كذا فهو الفساد لان الفساد عنده يسقط القضاء (قوله) بمعنى ترتب الاحكام) قال بعد ذلك وهذا مما يؤيد ما تقدم عن العضد في معنى الصحة (قوله) فترك لا تصل (الخ) تصويره بذلك يفيد انه

فاستعمل الاجزاء في الاضحية وهى مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأتى حذيفة ومن استعماله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطنى وغيره لا تجزى صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأمر القرآن (ويقابلها) أى الصحة (البطالان) فهو مخالفة الفعل ذى الوجهين بقرع الشرع وقيل في العبادة عدم استقامتها انهاء (وهو) أى البطلان الذى علم أنه مخالفة ذى الوجهين الشرع (النسابة) أيضا فكل منهما مخالفة مذكر الشرع (خلافا لابي حذيفة) في قوله مخالفة مذكر الشرع بان كان منها عيانا كانت لكون النهى عنه لاصله

الاستدلال بالمفهوم وهو إثبات (قوله) فاستعمل الاجزاء في الاضحية) فيه تجوز جارى فيه لفظ الحديث والافلا اجزاء والوجوب والتدب في الحقيقة أو صاف لذبج الاضحية لالهائنا نفسها اذ الذوات لا توصف بالاحكام حقيقة بل الموصوف بها الافعال (قوله) ومن استعماله في الواجب اتفاقا) يصح رجوعه الى الواجب وإلى الاستعمال (قوله) حديث الدارقطنى (الخ) أى فانه استعمال في الصلاة وهى واجبة اتفاقا فان قلت هذا مبنى على أن الصلاة في الحديث هى الواجبة وليس كذلك فانها لكونها تنكرة واقعة في سياق النفي نعم الواجب والمندوب فاستعمال الاجزاء فيها انما هو على القول الاول لا الثانى قلت لان تسليم البناء المذكور اذا استعمال المذكور آت بتقدير العموم أيضا وبكل حال في الحديث رد على الحنفى القائل بان الصلاة تجزى بقرأة غير الفاتحة اه ذكر يا وقال بعض الفضلاء فرق بين كون الشيء واجبا في الشيء ووجوب الشيء في نفسه والكلام في الاول والفاتحة واجبة في الصلاة مطلقا فرضا كانت أو نفلا وليس النظر للصلاة من حيث هى بل من حيث القرأة فيها تامل (قوله) ويقابلها (الخ) لكن المقابلة على الاول مقابلة التضاد وعلى الثانى تقابل العدم والملكة (قوله) الذى علم (الخ) انما خصه بالمعنى الاول دون الثانى مع أنه علم أنه في العبادة عدم اسقاط القضاء وهو الفساد فيها أيضا لان الاول محل نزاع أبى حذيفة بخلاف الثانى لما يأتى من أنه يعتد بالفساد (قوله) أيضا) أى كما يسمى بطلانا لا يقال قد فرق بينهما في أبواب منها الحج فانه يبطل بالردة فلا يمتضى فيه ويفسد باجماع فيمضى فيه ومنه الخلع والكتابة فانه يبطل منهما ما كان بعوض غير متمول أو كان الخلل فيه راجعا للعائد كصغر ويفسد ما كان الخلل فيه راجعا لغير ذلك وحكم البطلان فيهما أنه لا يترتب عليه شيء غير حرمة العقد وحكم الفساد أنه يترتب عليه معها الصداق والعق ويرجع الزوج والسيد بالبدل لاننا نقول ذلك اصطلاح آخر فلا يضرب في الاصطلاح المذكور (قوله) مذكر) أى من ذى الوجهين (قوله) بان يكون منها (الخ) تصوير لخالفته الشرع وفيه أن مخالفته الشرع غير قاصرة على المنهى عنه بل تشمل ما لم يجتمع فيه هذه الشروط وأجيب بان المراد المنهى عنه ولو ينهى عام فان مخالفة خطاب الوضع منهى عنه بالنهى العام (قوله) ان كانت (الخ) غير مخالف لما قبله بل هو تفصيل له لانه يحمل أو اللام بمعنى مع فاندفع ما قبل أن فيه مخالفة لما قبله لان قوله منها عنه يقتضى أن النهى عنه لذاته (قوله) لاصله) أى ما يشترط عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فلا يقال أن عدم الشرط من الاوصاف

لو كانت الصورة هكذا لاتصل بدون طهارة فان صليت (الخ) كان السؤال واردا وهو كذلك لكن يمنع قوله اعتدلت فتكون به لان الاعتداد به ينافى كونه شرطا كافيا بعض شروح المختصر ثم أن تفسير الفساد بما تقدم لعله تفسير باللازم ثم رأيت في العضد وحاشيته للسعدان الصحة تستعمل في موافقة العبادة للشرع في اسقاط القضاء وفي استبعاد الاثر والفساد يستعمل في مقابلات ذلك (قول الشارح) بان كان منها عنه (الخ) أصل هذا الكلام أنه وقع خلاف بين الشافعى وأبى حذيفة فيما نهى عنه لوصفه فقال الشافعى رضى الله



عنه النى عن الوصف يضاد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم فى اليوم تحريم للصوم فالفاسد فى صورة النهى عن الوصف هو الاصل لا الوصف قاله العلامة كذا نقله السعد فى حاشية المضد فالنهي عن الوصف عند الشافعى يدل على اختلال الاصل لانه يفهم منه فقد الشرط فيكون النهى عنه لعينه أى لذاته وما هيته وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد الاصل حتى انه لو طرح الزيادة عا د عقد الربا صحيح فلا يدل النهى عن الوصف عنده على اختلال الاصل فلا يكون عدم ذلك الوصف شرطا فلا يكون النهى عنه لعينه اما النهى عن الشيء لعينه فيدل على اختلال الاصل اتفاقا وحيث نذر لم تغاير البطلان والفساد عند ابى حنيفة وبهذا ظهر فساد ما قاله الناصر من انه لا حاجة الى النهى لان المخالفة امر عقلى لان الكلام ليس فى ذلك اذ هو كلام يقال بعد الاتفاق على ان ما خولف شرط أولا والكلام انما هو فيه فليتأمل فان به يعلم ما فى كلام سم فى الجواب عنه (قول الشارح وهى ما فى البطون) دفع به احتمال ان تسميتها اجتهاد اعتبارا ما كان (قول الشارح اول وصفه فى الفساد) اى نهى عنه مقيدا بالوصف فالنهي عنه هو الوصف قاله السعد ولا مانع من ان يقال المنهى عنه الفعل لوجود الوصف فانهم يقولون ان الفعل حرام (قول الشارح فى الفساد) أى تلك المخالفة هى الفساد (قوله والصحة هناك للوصف) هو متعين كما سياتى فى الشارح هناك من ان ابا حنيفة يقول بان النهى لا يفيد الفساد مطلقا سواء كان للذات او للوصف واستفادة الفساد فى النهى عن الذات انما هى عرضية (١٤٧) من استعمال النهى فى معنى النهى قال الشارح

فيما سياتى تعليلا لعدم افادته الفساد كما سياتى من انه يفيد الصحة اه والصحيح انما هو الاصل لا الوصف وسياتى الكلام هناك فى ذلك وما قاله سم لا يفيد زيادة على كلام العلامة أصلا بل يوم خلاف الصواب فتدبر ( قول الشارح للاعراض بصومه) هذه عبارة السعد فى بعض المواضع وفى بعض آخر لا ياقع الصوم فى يوم النحر والمآل واحداثه انما نهى عن الايقاع للاعراض (قول الشارح

فى البطلان كما فى الصلاة بدون بعض الشروط او الاركان وكفى بيع الملاقيح وهى ما فى البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع اى المبيع او لوصفه فى الفساد كما فى صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحى التى شرعها فيه وكفى بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فياثم به ويفيد بالقبض الملك الخيىث ولو نذر صوم يوم النحر صرح نذره لان المعصية فى فعله دون نذره ويؤثر بقطره وقضائه ليتخلص عن المعصية وينبى بالنذر ولو صامه خرج عن عهد نذره لانه ادى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفاسد اما الباطل فلا يعتد به وفات المصنف ان يقول والخلاف لفظى كما قال فى القرض والواجب اذ حاصله ان مخالفة ذى الوجين للشرع بالنهى عنه لاصله كما تسمى بطلانا هل تسمى فسادا او لوصفه كما تسمى فسادا هل تسمى بطلانا فعنده وعندنا نعم

فتكون المخالفة للنهى عنه لوصفه (قوله لانعدام) متعلق بمحذوف أى فهو باطل أو فالنهي عنه وقس عليه نظائره الاتية وقوله اى المبيع تفسير لركن البيع للبيع (قوله الملك الخيىث) اى الذى يطلب فسخته شرعا ليتخلص من المعصية (قوله لان المعصية الخ) فلا يقال كيف صححة النذر مع انه انما يلزم به ما ندب فالمعصية انما هى من حيث الفعل فى الوقت المنهى عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى (قوله دون نذره) اى الاتيان بصيغته (قوله ليتخلص الخ) فيه لف ونشر مرتب (قوله فقد اعتد بالفاسد) وخالفه فى ذلك صاحبه الامام محمد بن الحسن (قوله خرج عن عهده الخ) وان كان لا ثواب له نظير من حلف على المعصية فانه يبر فى يمينه بالفعل ومع ذلك ياثم (قوله فلا يعتد) ينبغى ان يقرأ بالبناء للفاعل ليفيد قصر عدم الاعتداد عليه وإلا فبعض اصحابه كمحمد قال بالاعتداد به (قوله والخلاف لفظى) والاعتداد وعدمه

وفيد بالقبض) يعنى أن القبض سبب للملك قبله وبعد البيع لا ملك لكن القبض لا يقيد إلا بعد عقد بيع فى افادته المترتبة على العقد اعتداد بالعقد الفاسد (قول الشارح الملك الخيىث) اى المترتب على عقد فاسد او الواجب فسخ العقد المترتب هو عليه أو رد تلك الزيادة فيه ان كان فى المجلس والحاصل انه ان كان فى المجلس وجب اما الفسخ او رد الزيادة وعاد صحيحا وان كان بعده تقرر الفساد فلا يعود صحيحا بالرد كذا نقله بعضهم (قول الشارح نذر صوم يوم النحر) اى بان قال لله على ان اصوم يوم النحر او نذر صوم غد فوافق يوم النحر خلافا لمن قصره على الثانى لكنه قبل لو صرح بذلك المنهى عنه بان يقول لله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح وهو قول ضعيف عندهم (قول الشارح لان المعصية فى فعله) اى ايقاع الصوم دون نذره ولو كان المنذر صوم يوم النحر اذ لا اعراض فى صيغة النذر (قوله ومقتضاه انتفاء الصحة الخ) هذا لا يفيد شيئا بل لا بد من الفرق وحاصله ان المعصية لو كانت فى الصيغة لرجعت لذاتها فكان منها لذاته فيبطل بخلاف الفعل فانه تضمن امرين نفس الصوم وهو عبادة لله لا ينهى عنها والاعراض به وهو منهى عنه فالنهي فيه للوصف فلذا لم يبطل (قوله مع ان بعض الحنفية يعتد بالباطل) هذا كلام لا يقول به احد من خلق الله فضلا عن الحنفية اذ الباطل لا حقيقة له حتى يعتد به اه وعبرة التنقيح هكذا فصل والنهى اما عن الحسابات كالزنا وشرب الخمر فيقتضى القبح لعينه اتفاقا إلا بدليل ان النهى لقبح غيره فمهر ان كان وصفا فكالاول لان كان مجاورا واما عن الشرعيات فعند الشافعى هو كالاول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح

ويشعر باصله لا بدليل أن النهي لقيح عينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقاً اه قال في شرحه إن كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي يقتضى القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشرعية باصله إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقاً قال التفتازاني النهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا فالجواب أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناً للثواب والبيع القاسد سياً للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فنحكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحاً لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهى عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل أي ويكون النهي مستعملاً في معنى التنبه بآثار المنهى عنه يجب أن يكون متصوراً وجوب بحيث لو قدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب وبين أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه وإن دل دليل على أن قبحه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو مكروه وإن كان وصفاً فهو فاسد عند أبي حنيفة باطل عند الشافعي لارجاعه ذلك النهي عن الذات بأن يجعل فقد الوصف شرطاً قال صاحب الطريقة لأن النهي ورد عن الصوم فارجاعه إلى غيره عدول عن الحقيقة وإن لم يدل دليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الأحكام لأن الأصل في النهي اقتضاء الفساد وعند أبي حنيفة يصح باصله إذا قرينة على استعماله في التنبه بآثار المنهى يقتضى الصحة ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أن القبح بوصفه اه فانت ترى من يعتد بمنه عن لا يجعله باطلا بل يصرف النهي عن الذات إلى الوصف عملاً بأن النهي يقتضى الصحة ولم يقتصر الناصر على ما نقله عنه المحشي حتى قال أن العضد نقل عن محمد بن الحسن والتفتازاني نقل عن الحنفية في المنهى عنه لعينه أن (١٤٨) النهي عنه يدل على الصحة اه ولعمرك الله لم يقل بذلك أحد إلا تكلام العضد والسعدني المنهى عنه عند الإطلاق كما تقدم والعضد إنما فرض الكلام فيه كما يعرفه من أطلع عليه ولهذا المقام بقية تأتي إن شاء الله تعالى (قول المصنف والاداء الخ) هذا التقسيم يتعلق بالحكمين الوصفي والتكليفي أما الأول

(والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه) واجباً كان أو مندوباً وقوله فعل بعض يغني

أمر فقهي لا يقدح في ذلك نظير ما تقدم (قوله وقيل كل ما) حكاية الخلاف في الحد ليست مألوفة وسياقه يقتضى أن الإعادة لا تدخل في الاداء والقضاء لا تجعلها أمراً متقابلة واجيب بأنه لا يلزم من تغاير المفاهيم بالتعريف المتباين بل يجوز صدق أحدهما على الآخر فالإعادة قبل خروج الوقت أداء وإعادة وبعد خروجه قضاء وإعادة (قوله يعني مع فعل الخ) دفع هذا ما أورد على المصنف من أن التعريف الأول لا يتناول أداء الصوم ولا الحج ولا أداء الصلاة إذ أفضلت كلها في الوقت بالتصريح بل يفحوى الخطاب بذلك غير لائق بالتعريف وبأنه يصدق بما إذا فعل قبل دخول الوقت مع أنه مع العمد فاسد ومع عدمه ينقلب

المنهى عنه عند الإطلاق كما تقدم والعضد إنما فرض الكلام فيه كما يعرفه من أطلع عليه ولهذا المقام بقية تأتي إن شاء الله تعالى (قول المصنف والاداء الخ) هذا التقسيم يتعلق بالحكمين الوصفي والتكليفي أما الأول

فلأن من الأسباب السبب الوقي المتعلق به الاداء والقضاء وأما الثاني فلأن هذا التقسيم كما في شرح المنهاج والعضد في قوة قولنا الفرض الوجوب إما أن يكون متعلقه قضاء أو أداء أو إعادة فلذا أخره عنهما جميعاً وما قيل أنه لما ذكر القضاء في تعريف الصحة بقوله وقيل إسقاط القضاء ناسب أن يعرفه ولما كان مسبباً بالاداء تعرض له فقيهان القضاء هناك المراد به مطلق الفعل ثانياً ولو في الوقت كما تقدم (قول المصنف فعل بعض) أي ما دخل وقته وقيل كل أي فعل كل فقيه احتباك ومن حسنه أنه أراد على صنعة الاحتباك أنه حذف من الأول والثاني ومن الثاني الأول وهذا قدر زاد على الاحتباك إذ هو حذف شيء من كل أعم من أن يكون أو لا أو ثانياً وهذا علم أنها تعريفان ثم أوطهما بقوله بعض مع ما حذف منه وكذلك الثاني فما قيل أنه إدخال تعريف في أثناء تعريف ليس بشيء (قول المصنف ما دخل وقته) خرج ما لا وقت محدد له كالتهيئات والنوافل المطلقة وربع العشر في الزكاة فلا توصف بالاداء والقضاء كذا في شرح المنهاج وهذا عند الشافعي وأبو حنيفة لا ينخص ذلك بماله وقت محدد بل الاداء عند تسليم عين ما ثبت بالامر والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر فيعزم الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات ثم إن الفعل إنما يتعلق ببعض شيء موصوف ذلك الشيء بأنه دخل وقته فالفعل إنما يتعلق به بعد دخول الوقت كما هو العنوان فلا يدخل ما لو فعل البعض قبل الوقت وسيأتي للناسر مثل هذا عند قوله ما خرج وقت أدائه فما قيل أن كلام المصنف شامل لما لو فعل البعض قبل الوقت مع أنه مع العمد فاسد ومع عدمه ينقلب الفرض نقلاً وان الشارح دفع هذا بالناية الآتية ليس بشيء فان قيل البعض الواقع في الوقت من تلك الصورة صادق عليه الحد قلت ليس كذلك لأن المراد بعض ما دخل وقت جميعه والجميع فيها ما فاسد فضلاً عن أن يكون له وقت أو نقل مطلق لا وقت له فليتام (قول المصنف قبل خروجه) متعلق بفعل المتعلق ببعض أو الكل وهذا الظرف هو محل الاشتراط فالشرط أما وقوع

(١) قوله إن كان مجاوراً أي كافي الصلاة في الأرض المخصوصة فإن الأمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغضب والناهي عن المنع لم يشترط فيه عدم الصلاة فافهم اه كاتبه عني عنه

الكل قبل الخروج أو البعض فقط قبل الخروج اما وقوع الفعل بتمامه بقطع النظر عن قبلية الخروج وبعديته فهو اصل موضوع للقولين جميعا  
لاخلاف فيه بينهما كما هو معلوم من أن النفي المتوجه إلى المقيد إنما هو للتقيد بما قبله فان كل قول في مقابلة الآخر كالنفي له فاندفع ما قيل أنه يشمل  
على التعريف الأول ما لو فعل البعض في الوقت ، ترك الباقي لم يفعله في الوقت ولا بعده ثم ان قبلية الخروج تتحقق مع مقارنته آخر المفعول  
آخر الوقت تدبر ( قول الشارح يعني مع فعل البعض الخ ) أشار بالعناية إلى عدم فهم تمام هذا التفصيل من المتن وإن علم بعضه وهو ما عدا  
تخصيص البعدي بالصلاة فان الاطلاق يفيد التعميم للصوم وغيره كالجرح ثم إن قوله مع فعل الخ من تمام تصوير الاداء على القول فله صورتان  
فعل الكل في الوقت وفعل البعض المعين وهو ركعة فيه والباقي بعد ، واقتصاره على هاتين الصورتين الواقع للاحتراز عن فعل  
البعض قبل الوقت لما عرفت أنه غير داخل وبهذا ظهر أن حقيقة الاداء على كل من القولين فعمل الكل إلا انه على القول الأول يكفي  
في تسمية فعل الكل أداء فعل البعض قبل خروج الوقت على ما يأتي بخلافه على القول الثاني ( ١٤٩ ) ويدل لذلك ما سياتي من تعريف

المؤدى بما فعل من كل العبادة  
في وقتها أو فيه وبعده  
وجزم به في الآيات فما قيل  
انه يرد على التعريف الأول  
أنه لا يتناول أداء الصوم  
والالحج ولا أداء الصلاة  
إذا فعلت كلها في الوقت  
بالصريح بل يفحوى  
الخطاب وذلك غير لائق  
بالتعريف ليس بشيء لأن  
الاياد ان كان مع ملاحظة  
أن الاداء إنما هو جميع  
الفعل الواقع في الوقت  
أو فيه وبعده لا البعض كان  
ما في المتن ليس بأداء أصلا  
حتى يفهم غيره بالاولى وإن  
كان مع ملاحظة أن الاداء  
هو فعل البعض وإن كان  
في نفسه فاسدا فالامر ظاهر  
لان فعل كله في الوقت لا ينافي  
فعل بعضه فيه وهو المعنى

مع فعل البعض الآخر في الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو بعده في الصلاة لكن بشرط أن يكون  
المفعول فيه منهار ركعة كما هو معلوم من محله لحديث الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك  
الصلاة وقوله بعض بلا تنوين لضافته إلى مثل ما أضيف إليه المعطوف حذف اختصارا كقولهم  
نصف وربع درهم وكذا قوله كل في تعريف القضاء ( والمؤدى ما فعل ) من كل العبادة في وقتها على  
القولين أو فيه وبعده على الاول

الفرض نفلا وأنه يقتضى أنه إذا فعل بعض العبادة في الوقت والبعض الآخر خارجا يكون أداءه ولو في  
الصوم والحج مع أنه لا يصح وبأنه يقتضى أنه إذا فعل بعض ما يكون أداءه لان البعض مبهم وبأنه يصدق بعدم  
فعل البعض الآخر أصلا ولا يخفى أن دفع الشارح هذا تكلف لا دليل عليه وكأنه بناء على أن المراد يدفع  
الاياد مطلقا وفيه كلام ( قوله مع فعل الخ ) ظاهره أن هذا قيد خارج عن مفهوم الاداء مع أن الاداء  
فعل الجميع الواقع بعضه في الوقت ( قوله أو بعده في الصلاة ) أي دون الصوم فانه لا يمكن فعله بعد خروج  
وقته لانه لا يكون إلا نهارا ( قوله لكن بشرط الخ ) فيه أن الشرط خارج عن الماهية والبيان لماهية  
الاداء فكان المناسب حذف شرط والجواب أن الشرط يطلق على ما يتوقف عليه الشيء وإن كان داخلا  
كما هو معلوم أي من محله في كتب الفقه قال الكمال ولا يخفى أن مثل ذلك لا يصلح مستندا لانه إذا  
فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم أن المراد البعض المبهم فيه بعض معين وأنه في الصلاة خاصة وأنه  
مع وقوع باقيها في الوقت أو بعده لا قبله لم يفده التعريف شيئا بل ربما تكلف في تنزيل ما يعمله من ذلك  
على ألفاظ التعريف هذا على أن الشارح لم يتعرض لما يدفع الحج وقد يقال إنما اقتصر على الصلاة والصوم  
لان فعل الحج لا يوصف بأنه قضاء إلا يمكن أن يفعله المكلف به بعد وقته فتسميته أداء بالمعنى اللغوي من  
أدب الدين بمعنى قضيته لا بالمعنى الاصطلاحي وتسمية المفعول من بعد فاسده قضاء مجاز ( قوله المعطوف )  
أراد به المصاحبة تسمحح لدخوله في مفاعيل الجملة المعطوفة ولا فالمعطوف قبل ( قوله والمؤدى ما فعل )

الكافي في تسميته أداء وظهر أيضا اندفاع ما قاله الناصر من أن كون المفعول من الصلاة في وقتها ركعة معتبرة في مفهوم أدائها فلا  
يصح جعله شرطا لما عرفت من ان الاداء على الاول هو فعل الكل ايضا بعضه في الوقت وبعضه خارجا حيث لا مانع من جعل ذلك شرطا  
( قوله بل جعله شرطا لفعل البعض الآخر الخ ) لو قال شرطا لكون الفعل الذي بعضه في الوقت وبعضه خارجا أداء لكان حسنا تدبر ( قول  
المصنف ما فعل ) أي الذي فعل والموصول للعهد والمهود هو ما بينه الشارح بقوله من كل العبادة الخ فاندفع ما قيل أن في التعريف  
نقصا ( قوله وهو المار الخ ) أي لتقدم ذكره مضافا إلى ضمير ما فعل كله أو فيه وبعده أداء ( قوله بسبب ذكر المؤدى )  
مبنى على رجوع الضمير له لانه أقرب كما قيل وفيه نظر قد عرفته ( قوله وبان الوقت الخ ) الصواب جعله مع ما قبله جوابا  
واحد دافعا للتوقفين اللذين هما مبنى الدور في كلام العلامة لانه جعل الدور في كل منهما كما هو صريح عبارته وعبارة سم ولو قدم  
هذا على ما قبله وحذف منه الباء لا يمكن ذلك لكن المحشى اكتفى بمطلق دافع وانفكاك أي جهة منهما كاف تدبر ( قوله بأن كلا من  
التعريفين لفظي ) أي ليس المراد منه بيان الحقيقة حتى يضرب الدور وفيه أن هذه التعاريف حدود اصطلاحية فهي حدود اسمية

(قول الشارح المقدّر له) أي لما فيه كاه وليس الضمير عائدا للوذي ثلاثتوں النكتة السابقة وبه يظهر أن الدور الذي أورده الناصر ليس بواسطة كإقيل تدبر (قوله) أو رد العلامة أن النذر صوابه أو رد العلامة أن مقتضاه أن النذر كما في سم (قوله) إلا اعتبار الشرع إياه بذلك العمل) أي لأجزائه وكونه فيه إدام دون غيره فلا يدخل ما لو عين الإمام شهر الأخذ الزكاة فإنها فيه وقبله وبعده إدام وجزئة لا تعلق لشيء منهما بتعيين الإمام ومعنى كونها إدام أنها ليست قضاء والأقلا يوصف بالإدام الحقيقي إلا ما يوصف بالقضاء (قوله) بيانية) لأحاجة إليه فإن مدلول الضمير المعنى الحاصل بالمصدر (قول المصنف والقضاء فعل كل الخ) أعلم أن القول المقابل لهذا القول في الإدام وهو فعل بعض ما دخل وقت أدائه قبل خروجه مشتمل على صورتين: الأولى في فعل الكل في الوقت: الثانية فعل بعض معين وهو ركعة في الوقت والباقي بعد خروجه ولا شك أن وقت الإدام في الصورة الأولى جميع الوقت إذ متى وقع كله فيه سواء استغرقه أو في بعض منه ولو انطبق (١٥٠) آخر فعله على آخر الوقت فهو إدام وكذلك الثانية فإن الركعة متى وقعت في الوقت

في أي جزء منه فذلك الفعل وما بعده إدام للكل والمقابل للصورة الأولى من القضاء هو فعل الكل بعد خروج وقت إدام الكل أي الوقت الذي يكون فعل الكل فيه إدام كما قاله الشارح في بيان الوقت وذلك هو الوقت بتمامه لا ماعدا ما لا يسع ركعة كما قيل والمقابل للصورة الثانية من القضاء هو فعل أقل من ركعة قبل خروج الوقت والباقي بعده وهذا إنما كان قضاء لعدم تحقق الشرع وهو كون مافي الوقت ركعة لأن ما فعل ليس في وقت الإدام إذ لا شك في أن زمن الأقل من الركعة من وقت الإدام أي من الوقت الذي يكون الفعل فيه بعده إدام إذ لو

والوقت لما فعل كله فيه أو فيه وبعده إدام أي للوذي (الزمان المقدّر له شرعا مطلقا) أي موسعا كزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيد أو مضيقا كزمان صوم رمضان وأيام البيض فلم يقدر له زمان في الشرع كالنفل والنذر المطلقين وغيرهما وإن كان فوريا كالإيمان لا يسمى فعله إدام ولا قضاء وإن كان الزمان ضروريا لفعله (والقضاء فعل كل وقيل بعض

فيه) أن هذا يعلم يعرف من تعريف الإدام إلا أن يقال أراد التعريض بأن الحاجب على ماسيأتي (قوله) والوقت لما فعل (اللام متعلقة بمحذوف هو صفة للوقت أي الوقت المقدّر) (قوله) من كل العبادة) لما كان ظاهر العبارة يوم أن ما فعل إشارة بعض العبادة على القول الأول ولكلها على الثاني وهو فاسد كما علمت حول الشارح العبارة عن ظاهرها الموهوم للفساد (قوله) أو فيه وبعده) لخصوص المفعول في الوقت كما قد يتوهم (قوله) المقدّر له) أي للوذي لأنه أقرب مذكور وأورد أن فيه دور الأخذ الوقت في تعريف الإدام الذي هو أصل المؤدى وقد أخذ المؤدى في تعريف الوقت فيتوقف الوقت عليه بواسطة والجواب بأنه تعريف لفظي لا يضرمه الدور غير مرضي لأن هذه تعاريف اصطلاحية فهي حدود اسمية فلا حسن الجواب بأن المراد بالمؤدى الماخوذ في تعريف الوقت الشيء في حد ذاته مع قطع النظر عن الوصف (قوله) مطلقا) حال من ضمير المقدّر على كلام الشارح أو مفعول مطلق عام له محذوف أي تقديره مطلقا (قوله) البيض) أي الليالي البيض لبياضها بالقمر (قوله) المطلقين) مقتضاه أن المقيد إدام وهو ظاهر في النفل كالفجر ولا يظهر في النذر لأن وقته مقدر يجعل الناذر لا بالشرع واجيب بأن كونه جعليا لا يتنافى كونه شرعيا فإن الشرع قدره بسبب التزام المكلف (قوله) وغيرهما) أي من عبادة لم يقدر لها وقت في الشرع وليس تغلا ولا نذرا مطلقين (قوله) وإن كان فوريا كالإيمان) لأنه لا وقت له شرعيا إذ لم يعين له وقت وادخلت الكاف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للقادر لا يقال قد يكون الإيمان غير فوري كإيمان الكافر المؤمن وإلا لا يجبر عليه لا نقول لو كان غير فوري لما حرم عليه استمرار الكفر وإنما لم يجبر عليه لعدم التزامه له مع ترتب وقوعه منه ولمصلحة تعود علينا أو عليه لا يمانه (قوله) لا يسمى فعله إدام) لم يذكر البعض مع أنه أوفق بكلام المصنف لأن البعض إنما يكون فيما له وقت يقع بعضه فيه تارة وكله أخرى (قوله) والقضاء فعل كل الخ) قدم الراجع ههنا بناء على ما تقدم من ترجيح أن الإدام فعل

أدرك ركعة آخر الوقت منطبقا آخرها على آخره فذلك الفعل إدام ووقتها بتمامه وقت إدام لا بعضه دون بعض فأذا لم يدرك فيه بتمام الركعة فليس إدام لفقد الشرط لعدم وقت الإدام وهذا بما يؤيد جعل الشارح كون المفعول ركعة شرطا وما قيل أن وقت الإدام من أول الوقت إلى أن يبقى ما لا يسع ركعة وهم منشؤه أن فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده قضاء وقد عرفت أن ذلك ليس لكون المفعول فيه ذلك الأقل ليس وقت إدام بل لعدم شرط كونه إدام وهو وقوع ركعة تامة ولذا فرق الشارح بين الركعة وما دونها فيما سيأتي وبهذا يظهر أنه لا فرق بين قولنا ما خرج وقته وما خرج وقت أدائه لأن وقت الإدام هو جميع الوقت وإن جعل الشارح صورة ما إذا فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده غير داخل في المتن بل مضمومة من خارج لعلها من انتفاء القيد المعلوم من خارج هو الصواب لأن زمن ذلك الأقل كما أنه من الوقت فهو من وقت الإدام بالمعنى المتقدم وهو ما يكون الفعل فيه وبعده إدام بالشرط المتقدم وإن قول المصنف وقت أدائه لا يخل فيه بالنسبة للتعريف الثاني للقضاء فإقيل أنه يلزم على زيادته بالنسبة له فساد

فانه لو فعل الكل داخل الوقت لم يكن ركن ركن البعض بعد خروج وقت الاداء وقع في الابطس كائنا ما صدق عليه فعل بعض ما خرج وقت ادائه مع انه اداء ليس بشئ لما عرفت من مساواة وقت ادائه لوقته الا في الاختصار الذي ذكره الشارح العلامة وبعبارة اخرى الفاصل بين الاداء والقضاء هو الفعل قبل خروج الوقت او بعد خروج الوقت والوقت المعتبر للفعل قبل خروجه في الاداء وهو جميعه من اوله الى آخره لان الفرض ان المفعول فيه كل العبادة او بعض ركعة فيكون المراد في القضاء بعد الخروج بعد خروج ذلك الوقت بتمامه لانه الوقت الذي اعبر في الاداء فان قلت ينهم من جعل المخرج للفعل الواقع بعينه الموقوت في الوقت الباقي خارجا اداء كما ان الوقت لذلك العمل المركب مما يسع ركعة في وقت ما يسع الباقي خارجا وقت اداء ( ١٥١ ) فلم يثبت في تعريف الاداء ه قلت

الكلام هنا في تعريف الاداء  
لا في تعريف وقت الاداء  
ولو اعتبر ذلك في تعريف  
الاداء نفسه لاقتضائه انه

ما خرج وقت ادائه ( من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت ابتداء صلاة  
كان او صوما وقبله في الصلاة وان كان المفعول منها في الوقت ركعة فاكثر والحديث المتقدم فيها  
فيمن زال عذره كالجنون وقديق من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة

اذا فعل ذلك البعض قبل  
خروج ذلك الوقت الذي  
يسع باقي الصلاة بعد خروج  
الوقت الاصل يكون السك  
اداء وهو قضاء بانفاق فلذا  
اعتبر في تعريف الاداء  
والقضاء الوقت الاصل  
وان كان وقت ما وقع منه  
ركعة في الوقت والباقي بعده  
كله وقت اداء كان المفعول  
اداء وسياتي بالتصريح بهذا  
في الاعادة فليست اسأل  
فانهم تناقوا هذا الكلام  
كابرا عن كابر سندهم فيه هفوة  
صدرت عن قائلها من غير  
تأمل ( قول المصنف ما  
خرج وقت ادائه لم يقيد  
بقوله بعد خروجه لعلمه  
من قوله ما خرج فان اتصاف  
الفعل بدخول وقته او  
خروجه إنما يكون حال  
فعله وقيد بقوله قبل

بعض الخ قال الناصر ويرد على عكسه فعل بعض ركعة من الصلاة قبل خروج وقتها وباقيها بعده والكل  
قضاء وأجاب سم بأن الشارح قد دفع ورود ذلك بقوله ولما اطلق البعض في القضاء إلى قوله فيضم  
اليه الخ وقد يجاب ايضا بأن الصورة الموردة خرجت بمنطوق التعريف لانه إذا كان الباقي يسع أقل من  
ركعة فقد خرج وقت ادائه ( قوله ما خرج وقت ادائه ) لم يقيد بقوله بعد خروجه لعلمه من قوله ما خرج  
فان اتصاف الفعل بدخول وقته او خروجه إنما يكون حال فعله وقيد بقوله قبل خروجه في الاداء لان  
ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج ( قوله من الزمان المذكور ) بيان لوقت ادائه  
والمراد المذكور في قوله الزمان المقدر له شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء في قولهم قضاء الحج الفاسد مجاز  
من حيث المشابهة لان الحج وقته العمر فلا يخرج او ان المراد بالقضاء فيه المعنى اللغوي وهو معنى الاداء  
فلا ينافي الاداء الاصطلاحي وقال الكوراني انه لما تلبس به صار وقته مضية فاطلاق القضاء عليه حقيقة  
وفيه انه يلزم ذلك في الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فانه يلزم ان اعادتها قبل خروج الوقت قضاء ولا  
قائل به واما اطلاق الاداء عليه فقال السيد في حاشية الشرح المضدي أنه حقيقة نظرا الى ان وقته محدود  
معين باشهر معلومة ( قوله مع فعل الخ ) تنمة للتعريف على القول الثاني معلومة من محلها فلا يقال ان  
التعريف ناقص ولا يخفك ان امثال هذه الامور مما لا ينبغي ارتكابها في التعاريف وهذا نظير ما تقدم  
فان ظاهره ان القضاء فعل البعض فقط مع انه للكل وانما الخلاف في معنى القضاء هل هو وقوع الكل  
او البعض ( قوله ايضا ) راجع لقوله بعضه الاخر ولو اتى به عقبه لكان احسن ( قوله وان كان المفعول  
الخ ) مبالغة للاشارة الى ان البعض في هذا التعريف على عموم غير مختص بالركعة وإلا كان تعريفا  
للقضاء على القول الراجح ( قوله والحديث المتقدم ) اي الذي تمسك به من قال الاداء فعل بعض هو ركعة  
وهذا جواب سؤال مقدر وارد على القول الضعيف وهو انه اذا وقعت ركعة او اكثر في الوقت والباقي  
بعده كانت الصلاة قضاء ويرده الحديث المتقدم لكنه يضعف حمل الحديث على ما ذكره الشارح لزوم  
التجوز في لفظ ادرك في الموضوعين فان معنى ادرك الاول عليه امكنه ادراك ركعة ومعنى الثاني وجبت  
عليه الصلاة ( قوله فيها ) أي في الركعة أي في شأنها او الضمير للصلاة ( قوله فيمن زال عذره ) فعني

خروجه من الاداء لان ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج قاله الناصر ( قول المصنف وقت ادائه ) أي  
الوقت الذي فعل كل العبادة فيه أو فيه وبعده أداء فان هذا هو المتقدم ( قول الشارح من الزمان المذكور ) بيان لوقت  
ادائه والمراد المذكور في قوله المقدر شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء على الاتيان بالحج الفاسد مجاز لان وقته العمر فلا يخرج  
إلا على ما نقل عن الاسنوي من أنه إنما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا وإلا تضيق عليه فلا يجوز  
الخروج منه فلو خرج وفعله عاما آخر كان قضاء قاله الناصي حسين والمنولي والرويانى وطردوه في كل عبادة واجبة دخل  
فيها وافسدها فما قيل انه يلزم ذلك في الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فتسكن قضاء ولا غائل به ليس بشئ وعلى الاول



بوصف الحج بالاداء دون القضاء ( ١٥٢ ) لوقوعه في وقته المقدر له كما قاله السيد في حاشية العنود ( قول الشارح وان

ولو قال وقته كما قال في الاداء كفي ( استدراكا ) بذلك الفعل ( لما ) اي لشيء ( سبق له مقتضى للفعل ) اي لان يفعل وجوبا او ندبا فان الصلاة المندوبة تنفي في الاظهر ويقاس عليها الصوم المندوب كقوله مقتضى احسن من قول ابن الحاجب وغيره وجوب لكن لو قال لما سبق لفعله مقتضى كان أوضح وأخصر

فقد ادرك الصلاة ادرك وجوبها او ادرك وقتها الذي هو سبب في وجوبها فلا يعارض ما هنا وما ذكره بقوله وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فخرج موافق لمذهب الامام مالك اما عندنا معاشر الشافعية فتجب بادر الك من يسع تكبيرة الاحرام ( قوله ولو قال الخ ) قيل انما قال المصنف وقت ادائه ليكون التعريف الاول للقضاء شاملا لما اذا وقع أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده فان هذا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقت أدائه ولا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقته اذ الزم المفعول فيه المذكر وقت لفعل ذلك البعض وحيث فلا حاجة في دفع خروج هذه الصورة الى قول الشارح الا اني لما اطلق البعض الخ ( قوله استدراكا ) مفعول لاجله عامله فعل اي لاجل الاستدراك بهذا الفعل الذي بعد الوقت للفعل الذي سبق طلب ايقاعه في الوقت واراد بالفعل المعنى المصدرى وبالشئ الواقع عليه ما للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر واللام للتقوية ( قوله للفعل ) بدل اشتغال من ما او عطف بيان ( قوله اي لان يفعل ) نبه بكون المصدر مسبوكا من فعل المفعول على ان المحفوظ في الاقتضاء السابق هو الفعل المطلوب دون خصوصية الفاعل من القاضي او غيره كما افصح به قوله مطلقا ومن فوائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذي هو المفعول لانه حينئذ يتكرر مع قوله له الرجوع ضميره المجزور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كما ان كلا وبعضا في التعريف واقعا على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لانه بالمعنى المصدرى ( قوله وجوبا او ندبا ) مفعول مطلق على حذف مضاف اي اقتضاء وجوب او اقتضاء ندب وأعرهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والندب بمعنى التاديب ويلزم عليه ان في الاول ثلاثة مجازات احدها عقلي لان الموجب في الحقيقة هو الله لا الخطاب وفي الثاني مجازان احدهما عقلي ( قوله فان الصلاة المندوبة تقتضى ) قال الزركشي الا ان تكون تابعة لما لا يقتضى كنفيل يوم الجمعة فلا يقتضى ( قوله ويقاس عليها الصوم ) مقتضى قياس الصوم عليها وجود الدليل على قضاء الصلاة المندوبة ولعل الشارح لم يذكره لانه ليس بصده ( قوله فقله ) تفريع على قوله فان الصلاة المندوبة ( قوله احسن الخ ) لان تعريف من عبر بالوجوب لا يشمل قضاء المندوب قال الناصر العذر له بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر فانه يقتضى فقيل حقيقة وقيل مجازا وفيه ان هذا الاعتذار لا يدفع الاحسنة اذ شمول التعريف لسائر المذاهب احسن من اختصاصه ببعضها على انه غير جامع على نفس مذهبه بالنظر للفجر فان مذهبه قضاؤه الى الزوال الا ان يكون قائلا بمجازية قضائه بل التعبير بالحسن المشعر بجواز غير انما هو عند من لا يشترط في التعريف كونه جامعا ويجوز التعريف بالاخص اما عند من يشترط ذلك فالتعبير بقوله مقتضى متعين ( قوله كان اوضح واخصر ) اما الاخصر بظاهرة واما الاوضح فباعتبار متعلق الاقتضاء على هذا وتعدد على صنيع المصنف المخرج لحقاء معناه الى جعل قوله للفعل بدل اشتغال من قوله له بناء على تعلقه بمقتضى وقد يدعي ان له يتعلق بسبق جى به لزيادة الربط كما قاله في قوله تعالى اقرب للناس حسابهم هذا ما افاده الناصر موضعا وفي بعض رسائل فضلاء الروم ان تقديم الجار والمجزور في قوله تعالى اقرب للناس حسابهم اهتماما بشأن منكرى البعث بانهم مدنون منهم ومقرب لهم ومنذرون

كان المفعول منها في الوقت ركعة ) مبالغة للاشارة الى أن البعض في هذا التعريف على عموم غير مختص بما دون الركعة وإلا كان تعريفا للقضاء على القول الراجح ( قول الشارح وقد بقي من الوقت الخ ) هذا موافق لمذهب الامام مالك أما عند الشافعي فتجب ادراك زمن يسع تكبيرة الاحرام وحكاية الشارح له انما هي على لسان المخالف القائل بالقول الضعيف في القضاء ( قول الشارح وجوبا او ندبا ) الاولى جعلهما مفعولا مطلقا على حذف مضاف أي اقتضاء وجوب الخ وأعر بهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والندب بمعنى التاديب ويلزم عليه أن في الأول ثلاث مجازات أحدها عقلي لان الموجب هو الله وفي الثاني مجازان أحدهما عقلي ( قوله وفيه نظر ) لا شيء فيه لان التعليل بقوله لان الصلاة الخ لا يقتضى كونه بصدد الاستدلال ( قوله هو متقيد الخ ) هذا لا يتناقض ( قوله لا يعتبر

النقض بها ) هذا كلام يقال في النقض المتعلق بالبحث لا في التعاريف لا بشرط أن تكون جماعة ولوللناذر ولو قال أن باختصاصهم

اطلاق القضاء في هذه الصورة مجاز لكان أولى (قول الشارح لكن لو قال لما سبق له (١٥٣) حله الخ) يمكن ان يقال ان المصنف

جار على ان المكلف به  
المعنى الحاصل بالمصدر  
كما يظهر من قوله فيما سبق  
فان اقتضى الخطاب الفعل

والشارح جار على ان  
المكلف به المعنى المصدرى  
ولذا قدم هناك قوله لشيء  
فقوله هنا لما سبق أى لشيء  
سبق له أى لاجل ذلك  
الشيء الحاصل بالمصدر

وهو المكلف به مقتضى  
أى طالب ثم بين جهة  
الطلب والتعلق بقوله للفعل

الذى هو المصدر وهذا  
المعنى لا يستفاد من عبارة

الشارح فليتأمل (قوله  
مفعول مطلق الخ) جعله

العضد وتبعه السعد حالا  
من مقتضى والشارح إلى

ذلك اقرب حيث قال  
أى من المستدرك فانه

يتعلق بالطلب بلا تكلف  
تدبر (قول الشارح سبب

الوجوب الخ) وهو دخول  
الوقت مع التكليف

والتخلف لوجود المانع  
فلا تنق سببته في نفسه

(قول الشارح لوجوب  
القضاء) علة غاية لقوله

انعمد فالسبب هو الاول

(مطلقا) أى من المستدرك كما في قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر أو من غيره كما في قضاء النائم  
الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتضى لفعل الصلاة والصوم من غير التائم والحائض لانهما  
وإن انعقد سبب الوجوب أو التدب في حقهما لوجوب القضاء عليهما أو تدبه لهما وخرج  
بقيد الاستدراك إعادة الصلاة المؤداة

باختصاصهم بذلك الوعيد لا مجرد ذكر المقرب كما في قوله تعالى اقرب الساعة وانشق القمر  
فان الجهة المنظور فيها هنا بيان المقرب دون المدنومهم لان الآية نزلت لاثبات وقوع الساعة  
واقترابها بآيات تنذر بحلولها ومن جعلتها انشقاق القمر وقيل ان اللام متعلقة بالفعل وتقديمها  
على الفاعل للسارعة إلى ادخال الروعة فان نسبة الاقتراب اليهم من اول الامر بما يسوؤهم ويورثهم  
رهبة وانزعاجا من المقرب وجعلها تأكيدا للاضافة على ان الاصل المتعارف بين اوساط  
الناس اقتراب حساب الناس ثم اقتراب للناس الحساب ثم اقتراب للناس حسابهم مع انه تعسف  
بمزل عما يقتضيه المقام (قوله مطلقا) حال من الفعل كما اشار إلى ذلك الشارح بقوله أى من  
المستدرك أى حالة كون الفعل غير مقيد بالقاضى (قوله من غير) متعلق بفعل الصلاة والصوم  
ويجوز تعلقه بمقتضى (قوله سبب الوجوب) وهو دخول الوقت مع التكليف فان الوقت سبب  
لوجوب ولو في حق النائم والحائض وتختلف الوجوب أو التدب لشيء آخر كوجود المانع لا ينفى  
سببته في نفسه (قوله لوجوب القضاء) علة لقوله وإن انعقد وهذا يقتضى ان الوجوب بالسبب  
الاول اذ لو كان بامر جديد لم ينعقد سبب الوجوب في حقهما وسياتي ان التحقيق ان القضاء  
بامر جديد (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) استدراك الشيء وإدراكه الوصول اليه ولا يخفى  
ان فعل الصلاة في وقتها جماعة مطلوب وان فعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه فرادى يصل إلى ما  
سبق له مقتضى فالحد صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد واخرجه منه بالقيد المذكور كما فعل  
الشارح عل نظر ثم انه لا يصدق على فعل الصلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنونة تبين انتفاءها  
لسقوط المقتضى بالفعل الاول فلم يتوصل بالفعل الثاني إلى ما سبق له مقتضى وهو قضاء بلا نزاع  
فيكون الحد غير منعكس أفاده الناصر وأجاب سم عن الاول بان المفهوم من كلامهم ان الاستدراك  
ليس بمجرد الوصول إلى ما سبق له مقتضى بل لابد من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجبرية  
للخلل الواقع او لا ما يترك العمل راسا واما بفعله على وجهه فيخلل وحيث فلا نسلم ان الاعادة جماعة  
مطلوبة كذلك وعن الثاني بمنع عدم الصديق الذي ادعاه لانه تبين بانتفاء الطهارة طلب الفعل مرة اخرى  
بدليل آخر فاذا فعله مرة اخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لما سبق لفعله مقتضى وهو  
الطلب الذى يبقى بانتفاء الطهارة وهو معنى قولهم القضاء بامر جديد فقوله لسقوط المقتضى بالفعل  
الاول قلنا الساقط مقتضى الفعل الاول ولكن هنا مقتضى آخر بدليل آخر عام طالب لفعل ما وقع  
على خلل مرة اخرى كما قلنا اه ونوقش جوابه عن الثاني بانه يلزم عليه ان ما سبق لفعله مقتضى عبارة عن  
الفعل بعد الوقت لانه الذى اقتضاه المقتضى الآخر الجديد مع ان المراد بما سبق لفعله مقتضى ما سبق  
طالب إيقاعه في الوقت كما صرح به نفسه في احد جوابيه عن الاول وكما يدل عليه تفسير الشارح  
قول المصنف مطلقا بقوله أى من المستدرك او من غيره اذ لو صح ان يكون ما سبق لفعله مقتضى  
عبارة عن الفعل بعد الوقت لم يحتج إلى قوله او من غيره لان الفعل بعد الوقت مطلوب من نفس النائم  
والحائض فالاولى في الجواب ان يقال لما تبين بانتفاء الطهارة عدم اجزاء الصلاة المفعولة في الوقت لم  
يسقط بتلك الصلاة وحيث يكون قضاؤها بعد الوقت استدراكا لما سبق لفعله في الوقت مقتضى حكما

والقضاء بامر جديد ولا تنافي فليتأمل جدا (قوله

(٢٠ - عطار - اول)

فهو غير مطرد) أى مانع وهذا كما قاله السعد في حاشية العضد لا يرد على ابن الحاجب اذ لم يسبق لذلك وجوب كما عاب به هو

(قوله سبق المقتضى لفعل الشيء في نفسه) فيه أنه حيث نذ ليس خارجا بقيد الاستدراك الذي أخرج به الشارح تبعا للعضد والسعد مع أنه لا دليل على ذلك (قوله لم يسبق لها مقتضى) بل مقتضيا قائم فليس في فعلها استدراكا الذي معناه فعل ما تقدم طلبه فتم قول الشارح أنها خارجة بقيد الاستدراك (قوله فإذا فعله مرة أخرى الخ) يقتضى أن المفعول الثاني ليس عين الأول بل مثله فقوله بعد ذلك صدق عليه أنه استدراك لما سبق له مقتضى أى مثل ما سبق له مقتضى وتسمية ذلك بالاستدراك لأن الأول لما لم يكف في عدم توجه طلب آخر كأن كان لم يفعل وكان الفعل الثاني كأنه فعل عين ما سبق طلبه فاطلق عليه الاستدراك (قوله ما وقع على خال) لعل المراد بالخال هنا عدم إسقاط القضاء بناء على أن الصحة إسقاط القضاء وإلا فقد تقدم له أن الخلل يترك الفعل رأسا أو يفعله على غير وجه الصحة والمفعول أولا صحيح بناء على أن الصحة موافقة (١٥٤) الأمر أو يقال معنى ما سبق على غير وجه الصحة المانعة لو رد طلب آخر

تدبر (قوله قلت مقتضى قوله الخ) حاصله أنه في الجواب الأول قرر أن المراد بالمقتضى مقتضى الاداء وهو الطالب للفعل في خصوص الوقت وهنا جعل مقتضى مقتضى القضاء فينافي ما تقدم وهذا الكلام حق فالصواب أن يقال أن المراد بالمقتضى هو المقتضى الاداء والمراد ما سبق لفعل مثله مقتضى وتسمية فعل ذلك استدراكا كجاء كما تقدم وحقيقة عرفية وهذا الاشكال الثاني غير مختص بما إذا فعل المطلوب في الوقت ثم تبين فقط الشرط بل يأتي إذا تركه في الوقت وفعله بعده لأن المفعول ثانيا غير المطلوب أولا إذا المقتضى الأول انما يطلب

في الوقت بعده في جماعة مثلا ولما أطلق البعض في تعريف الاداء للعلم المتقدم اقتصر على الكل في القضاء فيضم اليه ما خرج بالقيده من أن فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده قضاء والفرق بين هذا وبين ذي الركعة أنها تشتمل على معظم أفعال الصلاة إذ معظم الباقي كالتكرير لما فجعل ما بعد الوقت تابعا لما بخلاف مادونها

(قوله بعده) ظرف لاعادة أى بعد الوقت فهذه باطلة وليست باداء ولا قضاء وقوله مثلا أو فرادى والأولى حذفه لأنه لم يوجد قولا لهم باعادة الصلاة فرادى بعد الوقت (قوله ولما أطلق) أشار بذلك لدفع الاعتراض على التعريف الأول للقضاء بأنه غير منعكس لعدم شموله لما إذا فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده (قوله بقيد المتقدم) وهو كون ذلك البعض ركعة وقوله في الاداء أى في تعريفه وقوله في القضاء أى في تعريفه على القول الراجح (قوله فيضم اليه) أى إلى الكل أى إلى قوله أو إلى القضاء أى إلى حده ووجه ضم ما خرج بالقيده إلى ذلك أن الصلاة لا تخلو ما أن تكون أداء أو قضاء فإلم يكن منها أداء فهو قضاء قال العلامة أحمد الغنيمي لا حاجة إلى الضم المذكور بعد قوله في المتن فعل كل ما خرج وقت أدائه دون أن يقول خرج وقته إذ وقت الاداء يخرج بكون الباقي أقل من ركعة كما تقدم وإن لم يخرج الوقت الذي حدده الشارح لكن المتبادر من قول الشارح سابقا ولو قال المصنف وقته الخ أنه لا فرق عنده بين الوقت ووقت الاداء من حيث المعنى وهو محل تأمل (قوله من أن فعل الخ) قال الناصر الصواب إسقاط أن وقضاء بان يقول من فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده لأن الذي ينطلق عليه قضاء ويخرج بالقيده من حد الاداء ويضاف إلى حد القضاء المذكور وهو هذا الفعل لا كونه قضاء اه قال سم يجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف من الجانبين أى فيضم إلى حكمه حكم ما خرج ولا شك أن حكم الخارج أنه قضاء فيضم إلى حكم الكل وهو أنه قضاء ويجوز أن تكون من التعليل أى ما خرج بالقيده من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ (قوله والفرق بين هذا) أى بين فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده (قوله وبين ذي الركعة) أى الفعل ذي الركعة في الوقت والباقي بعده (قوله كالتكرير لها) قال الناصر انما لم يجعله تكريرا حقيقة

الفعل في الوقت ولذا قال السعدان هذا

لان

التعريف للقضاء يقتضى أن لا يوجد قضاء أصلا (قوله انما استدرك بها الخ) في تسميته استدراكا تجوز لأن الطلب قائم كإمر (قول الشارح مثلا) يصح أن يرجع لقول المؤداة في الوقت فيدخل أعادة المقضية أى فعلها قضاء مرة ثانية فلا يكون فعلها الثاني قضاء لعدم سبق مقتضى لها في الوقت كذا قاله السعد والظاهر أن من يجوز الاعادة بعد الوقت لا فعل في الوقت لاجل الجماعة يجوز ذلك لاجلها فيما فعل بعد الوقت إذ لا فرق ويصح أن يرجع لقوله في جماعة فيدخل ما إذا أعادها بعد الوقت فرادى بان طلب ذلك كأن وقعت في الوقت محتلفا في صحتها فانه يطلب أعادتها ولو بعد الوقت مراعاة للقائل بالبطلان ولا يسمى ذلك قضاء نظرا لعقيدة المعيد لما بالنظر لعقيدة من قال بالبطلان فهو قضاء فليتأمل (قول الشارح للعلم بقيد المتقدم) يقتضى أن كون المفعول في الوقت ركعة شرط وقد عرفت وجهه (قول الشارح لجعل ما بعد الوقت تابعا لها)

مقتضاه ان تسمية الكل اداء بتبعية ما بعد الوقت لما فيه وهو كذلك لكن تبعيته تقتضى الوصف بالاداء حقيقة لا نوسما كما هو عند الاصوليين وسيأتى بيانه وقد يقال أن ما هنا توجيه لجعل الشارع ذلك قسما من (١٥٥) الاداء فلا ينافى أن الفقيه يطلق

الاداء على ذلك حقيقة أخذ من قول الشارع أنه أداء إلا بطريق التبعية فليست أملا جدا (قوله ليس هذا تعريفا كاملا الخ) قد عرفت عما مر أن المراد بالموصول هو المعبود مما سر كما يشير إليه قول الشارع من كل العبادة الخ فاندفع ما قاله الناصر (قول الشارع قائلا في المؤدى مافعل) أى آتيا بعين عبارة ابن الحاجب في المؤدى وهذا من جملة المعلن بالإشارة والإشارة وإن اقتضت ان يعبر عن المقضى بمافضى إلا أنه لكفاية التعبير بما فعل عن المؤدى في ذلك وملاحظة نكتة أخرى وهى الاختصار عبر عن المقتضى بالمفعول (قوله إلى افساد عبارة أخرى ليس فى عبارة سم لفظ فساد وحذفها أولى كما يعرفه المتأمل معنى وبجمعه ذلك يتعين الإشارة إلى خصوص فساد عبارة ابن الحاجب لأنه هو الذى جمع دون غيره (قول الشارع وان كان اطلاقه عليه شائعا) هذا من جملة المفعول على لسان المصنف فلا اعتراض عليه اعتراض

(والمقضى المفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين اوقبله وبعده على الثانى وإنما عرف المصدر والمفعول المستغنى باحدهما قائلا فى المؤدى مافعل الذى صدر به ابن الحاجب تعريف الاداء والقضاء والاعادة قال اشارة إلى الاعتراض عليه فى ذلك أى المحجوج لتصحيحه إلى تاويل المصدر بالمفعول وان كان اطلاقه عليه شائعا وعدل فى المقضى عما فعل إلى المفعول قال لانه اخصر منه أى بكلمة لأن التكرير هو الايتان بالشئ ثانيا مراد به تأكيد الأول وهذا ليس كذلك إذ ما بعد الركعة فى الصلاة مقصود فى نفسه كالأولى (قوله والمقضى المفعول) اللعبد كما يشير إليه قوله من كل العبادة بناء على انها ليست موصولة وفها كلام سياقى (قوله المستغنى بأحدهما) أى بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر لا يقال هذا الاستغناء بوقع فى التكرار لانا نقول التكرار إنما يكون حيث انتفتت الفائدة بالكلية والفائدة هنا موجودة وهى الاشارة التى ذكرها الشارع (قوله الذى صدر) صفة للمفعول قائلا اعنى مافعل (قوله قال) أى المصنف فى منع الموانع (قوله اشارة الخ) قد يقال هذه الاشارة لا تتوقف على الجمع بين تعريف المصدر والمفعول بل يكفى فيها الاختصار على تعريف المؤدى قائلا فيه المؤدى مافعل الخ ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الآبين إذ قد لا يفهم من الاختصار المذكور إفادة الاعتراض بل مجرد افادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب قال الكمال اسند الشارع ذلك إلى المصنف للتنبيه على أنه لا يخلو عن نظر وكأنه والله اعلم يشير إلى ما قاله شيخه العلامة أبو عبد الله البرماوى فى شرح ألفية الاصول من إطلاق الاداء والقضاء فى عبارة الفقهاء من إطلاق المصدر على المفعول الذى صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية كما يدل عليه جعل التعريف لهذا المعنى ايضا فى غير المختصر كالمهاج وغيره اهـ وحيث كان حقيقة عرفية فلا يفهم من إطلاق الاداء والقضاء إلا المؤدى والمقضى كالحق إذا اطلق فلا يفهم منه إلا المخلوق قال بعض من كتب للمصنف ان يمنع صيرورة الاداء والقضاء حقيقة عرفية فى المؤدى والمقضى ويقول انهما من المجاز الشائع كما يشير إليه قوله وإن كان إطلاقه عليه شائعا ومن المشترك وعلى كل يبق اعتراض المصنف على ابن الحاجب لأن الأولى اجتناب المجاز ولو شائعا والمشارك فى مقام البيان خصوصا فى مقام التحديد اهـ اقول هذا محض تحامل أما أولا فلأن الاصل عدم الاشتراك ودعى انه مجاز شائع لا دليل عليها بعد تصريح الشيخ البرماوى بأنه حقيقة عرفية وهو ثقة فلا يسوغ لنا ان يدفع كلامه بمجرد الادعاء بل لا بد من نقل قوى بالمجاز ولو سلمنا انه مجاز فلا يصير فى ذلك لأن المجاز الشائع لا يتجاشى عن وقوعه فى التعريفات بل مطلق المجاز لا يمنع منه إذا قامت القرينة خصوصا فى تعريف الاصوليين وأهل العربية وغاية ما يترتب على المجاز ذهاب حسن التريف لاصحته ونحن من اول الكتاب إلى هنا يربنا تعريفات يرتكب المصنف فيها امور لا يسوغها المحققون من حذف بعض الكلمات وحكاية الخلاف فى اثناء التعريف كما فى تعريف القضاء على مقولين وامثال ذلك وأقربها هذا التعريف الذى نحن بصدده حيث قال والمقضى المفعول وهذا لا يصلح تعريفا بدون ما ذكر فيه من المعونات والتاويلات التى ارتكبتها الشارع اتكالا على ما سبق فى تعريف القضاء وجعل أو فى المقضى معرفة مع أنها موصولة ولو أن انسانا خطب بهذا التعريف من اول وهلة لم يفهم شيئا من حقيقة المعرف سوى انه شئ وقع عليه الفعل وهذا المعنى مستفاد من نفس الصيغة ويشارك فى ذلك كل ما كان على زنة اسم المفعول ويرحم الله من يقول

ولست بالموجب حقا لمن لا يوجب الحق على نفسه

(قوله لانه اخصر منه أى بكلمة) وإن كان ذلك اخصر من هذا حروفا وفيه اشارة إلى ان الغرض قد يتعلق

على المصنف دون الشارع (قول الشارع قال لانه اخصر منه) لعل نكتة الاسناد إليه هنا ما يأتى من الاعتراض بأن اللام أيضا كلمة لاحرف تعريف (قوله يتعلق بالكلمات) ونكتته دفع النقل الذى يحصل من تكرار اللفظ لو عبر هنا بما عبر به هناك

(قوله اسم جنس) فيه انه لو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التي ذكرها الشارح كافادة الاسد للحيوان المفترس ونحن لانفهم منه شيئا وراء معنى المشتق إلا إذا ذكر بعده ما قاله الشارح وأيضا أسماء الاجناس جوامد وهذا مشتق كما يتأدى به ذكر حرف الجر بعده متعلقا به تدبر (قول الشارح كالجزء من مدخولها) أي يشبه الجزء (قول الشارح كالجزء من مدخولها) قال الناصر ان قلت كيف يعقل انها كجزء من مدخولها الذي هي خارجة عنه قلت المراد من مدخولها معناه يعني انها كجزء من مجموع مدخولها معها إذ لا يمكن أن تكون كجزء من شيء عبر عنه بأنه مدخول لها في أنه مدخول لها فيجاب بما اجاب به وهو أن المراد انها كجزء من مجموعها مع مدخولها وفيه ان اللام حيثئذ جزء من ذلك (١٥٦) المجموع لا كجزءه إلا ان يقال المراد بقريته السياق انها كجزء من مجموع ما دخلت

إذ لام التعريف كالجزء من مدخولها فلا تعد فيه كلمة وزاد مسألة البعض على الأصوليين في تعريف الاداء

بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك (قوله إذ لام التعريف الخ) اعترضه الناصر بان اللام في ذلك اسم موصول على الصحيح لا حرف تعريف اه وهو قوي وجواب سم بان لام التعريف في عبارة الشارح تحتل الموصولة لانها دالة على تعيين مسماها فالمراد بها الموصولة وان المصنف جعل لفظ المول اسم جنس لما يتعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول اه لا يخفى فساداه أما ما ادعاه من ان لام التعريف في عبارة الشارح تحمل على الموصولة فاستحدث اصطلاح لم يقله احد من النحاة كيف والمعرفة حرف والموصولة اسم والمعرفة لتعيين مدخولها والموصولة لتعيين مسماها بقريته الصلة ولكل منها احكام تخصه ولم ترا احدا من النحاة يستعمل المعرفة في الموصولة واما جعل لفظ المفعول اسم جنس فدعوى لا دليل عليها كيف ولو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التي ذكرها الشارح كافادة اسد للحيوان المفترس ونحن إذا قيل لنا المقضى المفعول لم نفهم منه إلا المعنى الوصفى الذي هو معنى المشتق ولا نفهم شيئا وراء ذلك إلا إذا ذكر بعده ما قاله الشارح فتفهم حيثئذ المعنى المراد وأيضا أسماء الاجناس من الاوضاع العربية كالمشتقات فالاقدام على جعل المشتق اسم جنس نسخ للوضع العربي على ان أسماء الاجناس جوامد والمفعول مشتق فاین هذا من ذلك وحيثئذ يتعين ان يكون اسم مفعول حتى يلتزم مع ما بعده ويرتبط الكلام ببعضه وبعض وذكروا حرف الجر بعده يتأدى على فساد دعوى انه اسم جنس إذ لا يتعلق الجار والمجرور بالجامد تأمل منصفنا (قوله كالجزء من مدخولها) أي تشبه الجزء ولا يستجزء حقيقة فهي كاليمين مثلا فقول الناصر كيف يعقل انها جزء من مدخولها التي هي خارجة عنه لا يتجه إلا لو قال جزء بحذف الكاف ولا حاجة لما اجاب به بقوله المراد من مدخولها معها (قوله وزاد مسألة البعض) بيان لعذر المصنف في اثباته بما لم يعمد من كلام الأصوليين من ذكر لفظ البعض في تعريف الاداء والقضاء فانهم لا يصفون الصلاة ذات البعض في الوقت بالاداء ولا بالقضاء لاحقيقة ولا يجوز او اعترضه الناصر بان التعريف ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدى واجاب بان اطلاق المسألة عليه مجاز علاقته للزوم فانه يستلزم مسألة وحكما اه ولو ان الشارح قال وزاد لفظ البعض لسلم من هذا وقد اعترض على المصنف بانه ما كان ينبغي له ذلك لان فيه خلط اصطلاح باصطلاح ومع ذلك هو مبنى على الظاهر دون التحقيق واقول

عليه معها ملاحظا انه كلمة واحدة مع كونه في الحقيقة كلمتين والحق انه لا حاجة إلى جميع ذلك بل المراد كما هو ظاهر انها كاليمين من مفعول في انها لا تعد كلمة اخرى فليتأمل (قوله وفيه انها ليست جزء الخ) لعله اراد انها ليست جزءا ولا كجزء عما لوحظ فيه الهيئة الاجتماعية بان يكون بعض الهيئة مع ذلك الجزء تأمل (قول الشارح وزاد مسألة البعض) هذا اعتذار عن المصنف في ذكر ما لم يعمد عند الأصوليين فانهم لا يصفون ما وقع منه ركعة فقط في الوقت باداء ولا قضاء لاحقيقة ولا يجوز او حاصله انه زاده متابعة لظاهر كلام الفقهاء وفي قوله جري الخ اعترض على المصنف فكانه يقول ما تابع مذهب اهل فقه بل جرى وعدى إلى مذهب غيرهم ومع ذلك لم يجر على

تحقيق بل على ظاهر الكلام كذا قيل وستعرف ان ما جرى عليه الفقهاء تحقيق أيضا منظور فيه للدليل قابل قسميته ظاهرا بالنسبة لكلام الأصوليين وإلا فهو تحقيق أيضا فتدبر (قوله واحسن منه ان يجاب الخ) الاحسن فيه فضلا عن الاحسنية بل لاصحة له أصلا إذ الغرض من التعريف مبين للغرض من الحكم الذي هو حقيقة المسئلة فان الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرف وتصورها وهذا يقتضى ان يكون المعرف محمولا من الجهة التي يطلب شرحه بها بسبب التعريف والغرض من الحكم اثبات المحمول للموضوع بعد تصور كل من الطرفين فقضية الحكم عليه ان يكون معلوما فلو كان التعريف محمولا على المعرف ومقصودا اثباته له كما هو قضية جعله مسئلة كان المقصود ليس ببيان حقيقة بل اثبات هذا الحكم له وهذا تناف او ليس ان المسئلة مطلوب خبرى يبرهن عليه في العلم فهي لا تكون إلا نظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال ان البديهي قد يعد من



المسائل وإذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضروري أن المعرفة مع التعريف ليس بما يطلب بالدليل بل حمله عليه حمل صوري ولذا قال بعضهم أن الكلام على تقدير أي التفسيرية إذ لو طلب بالدليل لكان المطلوب أن هذه الذاتيات ذاتيات للحدود وقد قال البعض شرحا لقول ابن الحاجب في المختصر ولا يحصل الحد برهان لأنه وسط الخ الحد لا يكتسب بالبرهان لوجهين أحدهما أن البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول أمر في المحكوم عليه فلو قدر في الحد وسط لكان مستلزما عين المحكوم عليه لأن الحد ليس أمرا غير حقيقة المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل وثانيهما أنه لا بد في الدليل من تعقل المفرد لو جوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه قبل إقامة الدليل فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتأخر عنه فيلزم الدور فإن قيل فيجىء مثله في التصديق قلنا لا نسلم فإن المطلوب ليس تعقل النسبة بل تقيها أو إثباتها والموقوف عليه تعقلها لاها بخلاف الحد فإن المطلوب تعقله لاثبوتها ومن جهة أن الحد لا يحصل برهان لم يمنع أذ رجح المنع طلب البرهان عليه (١٥٧) ولا يمكن أنه ومن طلب زيادة

على ذلك فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء (قول الشارح جريا على ظاهر كلام الفقهاء الخ) حاصل ما استفيد من كلامه اصطلاحات ثلاثة الأول اصطلاح جمهور الفقهاء وهو وصف جميع الصلاة التي وقع منها ركعة في الوقت والباقي بعده بالاداء حقيقة على قول وهو الراجح وبالقضاء حقيقة على قول آخر نظرا في كل من القولين إلى ما يدل عليه من الأدلة لحديث من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة في الأول فإن ظاهره أن هذه الصلاة توصف بالاداء حقيقة الثاني اصطلاح الأصوليين وهو عدم وصف الصلاة المذكورة

والقضاء جريا على ظاهر كلام الفقهاء الواسفين لذات الركعة في الوقت بهما وإن كان وصفها بهما في التحقيق الملحوظ للأصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء

قابل هذا الصنيع في التعريف بما اعترض به على ابن الحاجب وانظر أيهما يسوغ دون الآخر يظهر لك تأييد ما ذكرناه سابقا من ارتكاب المصنف في التعريفات ما لا يرتكبه غيره من المسامحات وبما يتوجب منه هنا ما قاله بعض من كتب من المتأخرين وتبعه شيخنا وأدعى أنه حسن أن إطلاق المسئلة باعتبار مجموع المعرفة والتعريف وهو قولنا بالاداء فعل الخ ومجموع المعرفة والتعريف مسئلة والركب التقيدي هو التعريف فقط اه وهو ليس بصحيح في نفسه فضلا عن أن يكون حسنا وبيان ذلك أن الغرض من التعريف مباين للغرض من الحكم الذي هو حقيقة المسئلة فإن الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرفة وتصورها بذكر التعريف وهذا يقتضي أن يكون المعروف مجهولا من الجهة التي يطلب بها شرحه بالتعريف والغرض من الحكم إثبات المحمول للوضع بعد تصور كل من الطرفين فقضية الحكم عليه أن يكون معلوما فلو كان التعريف محمولا على المعرفة ومقصودا إثباته له كما هو قضية جعله مسئلة كان المقصود ليس ببيان حقيقته بل إثبات هذا الحكم له وهذا تناف أوليس أن المناطقة عدوا المعرفة من التصورات فلو كانت من المسائل لعدت من التصديقات أو ليس أن المسئلة مطلوب خبري برهان عليه في العلم فهي لا تكون الانظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال أن البديهي قد يعد من المسائل وإذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضروري أن المعرفة مع التعريف ليس بما يطلب بالدليل وإن حمله على المعرفة حمل صوري لا حقيقي (قوله الواسفين لذات الركعة) أي للصلاة ذات الركعة (قوله وإن كان وصفها) أي ذات الركعة بهما أي بالاداء على قول والقضاء على آخر وقوله في التحقيق أي على التحقيق الملحوظ للأصوليين من نفي الوصف بالاداء وبالقضاء فإن اصطلاحهم أن ما بعضه في الوقت وبعضه الآخر بعده لا يوصف بالاداء ولا بقضاء وليس المراد الملحوظ في التبعية لما قبل الوقت أو عكسه كما فهم السكال والتجاري حتى يناقوا قوله زاد مسئلة الخ (قوله بتبعية الخ) خبر كان والباء سببية وقوله ما بعد الوقت لما فيه أي على قول الاداء وقوله وللعكس أي على قول القضاء وهو معطوف على تبعية أي وبالعكس

بهما نظرا للتحقيق أعني عدم وقوع جميعها في الوقت وعدم وقوع جميعها بعده وظهر أن وصف جمهور الفقهاء لها بهذا الاعتبار هذا التحقيق الملحوظ للأصوليين بتبعية ما بعد الوقت له على القول بالاداء والعكس على القول بالقضاء الثالث اصطلاح بعض الفقهاء وهو ما حققه حيث وصف ما في الوقت من تلك الصلاة بالاداء وما بعده بالقضاء وهذا اتضح بتأين الأقوال الثلاثة وإن الأصوليين لا يصفون الصلاة المذكورة بهما مجازا بالتبعية المتقدمة (قول الشارح الواسفين) أي جمهورهم لا كلهم اخذوا من قوله وبعض الفقهاء حقق (قول الشارح بهما) أي بالاداء حقيقة على قول وبالقضاء حقيقة على قول لهما معا وهو ظاهر (قول الشارح في التحقيق) أي باعتبار التحقيق لو نظرنا إليه والواقع أنهم أي جمهور الفقهاء لم ينظروا إليه في كونها أداء بل نظروا في كل من القولين إلى ما دل عليه من الأدلة فاكثفوا في اتصافه بالاداء حقيقة باشتال الواقع في الوقت على معظم أفعال الصلاة وذلك يوقع ركعة في الوقت وجعلوا ما بعد الوقت تابعا لما فيه تبعية تقتضي الوصف بالاداء حقيقة بخلاف التبعية على قول الأصوليين فإنها تقتضي الوصف بذلك توسعا وكذا يقال في القضاء وهذا المعنى هو ما قدمه الشارح في قوله لجعل ما بعد الوقت تابعا لها على احتمال

تقدم ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخلا في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق إلا مجرد انتفاء الاداء إلا أن الفقهاء لما أثبتوا الاداء أخذوا من الحديث كان بالنظر إلى التحقيق تبعا لأصليا وعلى هذا فذات الركعة في الوقت لا توصف بأداء ولا بقضاء لا كلا ولا بعضها حقيقة ولا مجازا بالتبعية المذكورة (قول الشارح وبعض الفقهاء) هو أبو إسحق المروزي ومن تبعه حقق تحقيقا غير تحقيق الأصوليين فوصف ما في الوقت منها أى الصلاة ولو أقل من ركعة كما نقله الجوهري (قوله الذي فرضه غيره) أى لعدم كونه معهودا وإن كانت العبادة كلها قد توصف بوصفين باعتبارين كما في الصلاة في مكان معصوب (قول الشارح وكذا على الاداء نظرا للتحقيق) أى تحقيق الأصوليين (١٥٨) وحاصله أن الفقهاء وإن جعلوا ذلك أداء حقيقة لا يقطعون النظر في الإنم عن قول

الأصولي أن ما بعد الوقت تابع لما فيه تبعية لا تقتضي الوصف بالاداء حقيقة المانع من الإنم بناء على التقرير الاول او عن قوله ان تلك الصلاة ليست باداء فقط بناء على التقرير الثاني ولم يقل وكذا على التحقيق الملحوظ للأصوليين لان توهم عدم الإنم إنما هو عند من يقول بالاداء فلا بد ان يكون إثبات الإنم بالنظر اليه على انه لا تعلق للأصولي بالإنم وعدمه فليتأمل وإنما فصله بكذا لما ذكره فيه من الخلاف فقوله وقيل من مدخول كذا هذا وبقى قول نقله الجوهري وهو أن من أدرك من وقت الصلاة ركعة لا يخرج وقتها المقدر لها شرعا أخذنا من قول الشافعي ذلك في الصبح لكنه لما كان ضعيفا جدا لم يقولوا عليه هنا فليتأمل في هذا المقام فانه مزلة أقدام (قول الشارح

حقق فوصف ما في الوقت منها بالأداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعيض العبادة في الوصف بذلك الذي فرضه غيره وعلى هذا والقضاء يأثم المصل بالتأخير وكذا على الاداء نظرا للتحقيق وقيل لا نظرا للظاهر المستند للحديث (والاعادة فعلة) أى المعاد أى فعل الشيء ثانيا (في وقت الاداء) له (قيل للخلل) في فعله أولا من فوات شرط او ركن كالصلاة

هذه التبعية وهو تبعية ما في الوقت ابعده (قوله حتمى) أى تحقيقا آخر مغاير للتحقيق الملحوظ للأصوليين بدليل المقابلة (قوله الذي فرضه غيره) نعت للتبعيض ووجه الفرار من ذلك ان وصف بعض العبادة بوصف ووصف بعضها الآخر بصفة غير معهود وإن كان وصفها كلها بوصفين باعتبارين مختلفتين معهودا كما في الصلاة في المعصوب (قوله والقضاء) بالجر عطف على هذا أى وعلى قول انتضاء (قوله نظر للظاهر) أى ظاهر كلام الفقهاء (قوله للحديث) وهو قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة (قوله والاعادة فعلة الخ) قياس ما مر للمصنف ان يعرف المعاد بعد تعريف الاعادة وكأنه تركها أن الاعادة قسم من الاداء عنده أو للاستغناء عنه بقوله فالصلاة المكرومة معادة (قوله أى المعاد) أشار به إلى ان الضمير لما يفهم من الاعادة وقوله أى فعل الشيء ثانيا دفع به ما يقال انه يلزم على اخذ المعاد في تعريف الاعادة الدور وأن المعاد هو المفعول ثانيا فلا يصدق التعريف إلا إذا فعل الشيء ثالثا ولا يصدق بما فعل ثانيا مع انه المراد وحاصل الجواب عن الاول ان المراد بالمعاد الذات مجردة عن الوصف فلا دور وعن الثاني بأن المراد بفعل المعاد الفعل الذي يصير به الشيء معادا وهو فعله ثانيا وأورد أيضا أن التعريف على التفسير المذكور لا يشمل إلا الاعادة الاولى ولي دون ما زاد عليها ويحجب عنه بأن الاعادة مقيدة بالمرء الاولى كما عليه الكثير أو أن المراد بالثاني خلاف الاول فيشمل ما زاد على الثاني وفيه بعد ولو أن الشارح جعل مرجع الضمير المفعول في قوله هو المفعول للمفعول لسلم التعريف من هذه التكاليف المتدفع بها ما ورد على التعريف بجعل الضمير عائدا للمعاد واستغنى عن قوله أى فعل الشيء ثانيا وما أورده عليه سم بان المفعول في عبارة المصنف مقيد بكونه فعل بعد خروج الوقت ويستحيل مع ذلك فعله ثانيا في الوقت مدفوع بان الضمير يرجع اليه مجردا عن قيده وار تكاب الاستخدام أهون من هذه التكاليف مع أنه كثير شائع وما ادعاه من ان ذلك تكلف تقول هو كذلك إلا انه تكلف واحد سهل في نفسه فهو احق بالرعاية من تكلفات كثيرة بعيدة مع ما فيه من رجوع الضمير إلى مذكور مصرح به لا ما لا يدل عليه ولو ما كما صنع الشارح (قوله في وقت الاداء له) قال الناصر الاوضح والاخصر في وقته ودفعه سم بانه لو عبر بذلك

في وقت الاداء له) قد عرفت فيما تقدم مساواة وقته لوقت أدائه لما مر من أن القضاء مقابل الاداء فيكون وقته تقيض وقته لكان ووقت الاداء هو جميع الوقت لقوله فيه فعل الكل أو ركعة قبل خروج وقته وذلك هو الوقت من أوله إلى آخره وحينئذ يكون وقت القضاء مقابلا لهذا فاذا قلنا القضاء فعل الكل بعد خروج وقته يكون المراد بعد خروج وقت الاداء المتقدم وهو جميع الوقت فلذا قال الشارح هناك بالمساواة في المراد مع الاخصر بخلاف ما هنا فان المعبر في الاعادة فعل الكل في وقت الاداء لا البعض وحينئذ فوق وقت الاداء هنا معناه ما تكون الصلاة بتأديها فيه أداء وذلك قد يكون هو وقت الاداء المتقدم وقد يكون منه هو ما يسع ركعة والباقي خارجا كما يصرح بذلك جعل الشارح فيما تقدم الفعل الواقع بعضه الذي هو ركعة في الوقت والباقي خارجا كله أداء وحينئذ فوقته وقت

مع النجاسة أو بدون الفاتحة سهو (وقيل لعذر) من خلل في فعله أولاً أو حصول فضيلة لم تكن في فعله أولاً (فالصلاة المكررة) وهي في الأصل المفعولة في وقت الاداء في جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثاني لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لا تنفاد الخلل والاول هو المشهور الذي جزم به الامام الرازي وغيره ووجه ابن الحاجب وانما عبر المصنف فيه بقيل نظر الاستعمال الفقهاء الاوفق له الثاني ولم يرجح الثاني لتردده في شموله لاحد قسمي ما أطلقوا عليه الاعادة من فعل الصلاة في وقت الاداء في جماعة بعد اخرى الذي هو مستحب على الصحيح استوت الجماعةان أم زادت الثانية بفضيلة من كون الامام أعلم أو أروع أو أجمع أكثر أو المسكان أشرف فقسم استوائها بحسب الظاهر المحتتم لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هي حكمة الاستحباب وإن لم يطلع عليها قد يقال يعثر احتمالاً فيتناوله التعريف وقد يقال لا فلا ويكون التعريف الشامل حيث نفذ فعل العبادة في وقت ادائها ثانياً للعذر او غيره ثم ظاهر كلام المصنف

للكان المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو وقع ركعة منه في الوقت والثانية خارجه (قوله مع النجاسة الخ) فيه نشر على ترتيب اللف ولو قال بدون الطهارة الخ لكان اخصراً ووافق بقوله فوات شرط (قوله سهواً) قيد في المسئلتين قبله احتراز به عن العمد فان الفعل معه كالعذر لا يعتد به فالفعل بعده ليس ثانياً فلا إعادة حيثئذ (قوله قيل لخلل الخ) من تنمة التعريف كما صرح به في منع الموانع وهو على طريقته التي انفرديها من حكاية الاقوال ضمن التعريف كما تقدم غير مرة لا يقال التردد مناف للتعريف لا ناقول انه ليس من التردد المأني له بل هو اشارة إلى اختلاف في التعريف وانهما تعريفان قال بكل منهما قائل وكأنه قال الاعادة قيل فعله في وقت الاداء لخلل وقيل فعله في وقت الاداء لعذر (قوله او حصول فضيلة) بهذا القدر يتميز العذر عن الخلل فالعذر اعم (قوله وهي في الاصل) اي اصل وضعها في عرفهم بمعنى أنها وضعت ابتداء لذلك المعنى ثم ألحق به غيره (قوله نظر الاستعمال الفقهاء) فيه اشارة إلى ان الفقهاء لم يصرحوا بهذا التعريف وانما هو موافق لاستعمالهم الاعادة فيما كان لخلل او حصول فضيلة (قوله الاوفق له الثاني) فيه رفع الفعل التفضيل للظاهر في الاثبات وهو قليل وقضية التعبير بفعل التفضيل ان الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشيء ثانياً لخلل وهو كذلك وإن نظر فيه سم (قوله لاحد قسمي) المراد باحدهما استواء الجماعتين والقسم الثاني زيادة الجماعة الثانية بفضيلة وقد ذكرهما الشارح بقوله استوت الجماعةان أم زادت الخ وبقي قسم ثالث وهو ما اذا زادت الاولى وكأنه تركه لانه لا يناسب قوله لعذر الا ان صريح كلام فقهاءنا بسن الاعادة وإن زادت الاولى وقد يقال انه يعد من العذر ايضاً حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها هي زائدة على فضيلة الاولى فظهر لنا التعريف الثاني يشمل الاعادة الواجبة والمستحبة قطعاً وهي اعاده ما وقع أو لافرادى التي هي الاصل والمستحبة على الصحيح وهي ما ذكره الشارح من القسمين والقسم المزاد فتمت الاقسام خمسة (قوله من كون الامام الخ) بيان للفضيلة ولا يخفى ان الفضيلة لا تنحصر فيما ذكره فالقصد مجرد التثليل (قوله يعتبر احتماله) اي احتمال قسم استوائهما اشتمال الثانية على فضيلة فيكون عذراً فيتناوله التعريف فضمير احتمال القسم واضافة احتمال للضمير من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف العلم به كما قدرناه (قوله وقد يقال لا فلا) اي وقد يقال لا يعتبر احتمال اشتمالها على فضيلة فينعدم العذر فلا يتناول التعريف (قوله ويكون التعريف الشامل الخ) مرتب على قوله فلا وأوردان التعريف المذكور يشمل ما اذا صليت الثانية فرادى والاولى في جماعة مع عدم جوازها وبجواب بان في الكلام قدامترو كالظهور وهو كون الثانية في صورة غير العذر جماعة (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) اي حيث عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف الاعادة بما يندرج في

اداء قطعاً فلذا كان وقت الاداء هنا مفيد ما لا يفيد وقته ولذا سكنت عليه الشارح رضى الله عنه والخواشي بنوا كلامهم هنا على ما سلوكه هناك وقد عرفت حاله فليتأمل فانه يحتاج للطف القريحة (قول الشارح لاحد قسمي) المراد هو استواء الجماعتين والثاني زيادة وقد ذكرهما بقوله استوت ابداً عتات الخ وبقي ما اذا زادت الاولى فهو ثالث وما اذا وقعت الاولى مختلة أو فرادى فالاقسام على الثاني خمسة وانما لم يقل الشارح بعد قوله ام زادت الثانية أو الاولى لانه لا يناسب قوله لعذر وما قيل ان من العذر حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها شيء زائد على فضيلة الاولى فيشملها قول المصنف لعذر ليس بشيء لانه لو كان المراد بالفضيلة ما يشمل ذلك لم يصح للمصنف ان يتردد في قسم الاستواء وحيثئذ فالمراد بالفضيلة شيء لم يوجد جنسه في الاولى فتدبر

(قول الشارح ولم تسبق باداء محتمل) بأن لم تسبق باداء أصلا أو سبقت باداء صحيح فمما سبق باداء صحيح اداء وهو قول مخالف للكلامى العضد والسعدا اما الاول فانه يقول الاعداء قسم من الاداء واما الثاني فلا يقول انه إعادة فتدبر (قوله المصنف والحكم الشرعى الخ) إنما قيد بقوله الشرعى رداعلى من قال لا مدى ان الرخصة والعزيمة من اقسام خطاب الوضع بناء على ما تقدم من ان خطاب الوضع ليس من الحكم الشرعى باصطلاح المصنف ومن معه الذى هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ولا يرد أنه متى أطلق انصرف اليه لانه قديتوهم لذكر هذا التقسيم بعد الخطابين جميعا إرادة مطلق الحكم ووجه الرد لطباق الكل على تقسيم متعلقها الى واجب وغيره من اقسام متعلق خطاب التكليف ماعدا الحرام ولا شك أنه يلزم من تقسيم المتعلق الى ذلك تقسيم المتعلق بالكسر الى إيجاب وغيره من اقسام الخطاب المذكور ماعدا التحريم (قول الشارح أى المأخوذ من الشرع) المراد بالاخذ العلم والمراد بالمأخوذ منه النسب التامة ودلالاتها عليه دلالة الاثر على المؤثر ويحتمل ان المراد (١٦٠) بالشرع دليله نحو الكتاب والسنة فان اللفظى دليل النفسى كما مر (قوله فقول الكمال

وشيوخ الاسلام) قد عرفت  
 مما مر ان التعلق جزء من  
 مفهوم الحكم لان  
 حقيقته كالبر جزء من  
 مفهوم العمى دون ماهيته  
 وحقيقته فالحق ما قاله  
 الكمال وشيوخ الاسلام وعلى  
 هذا فقول الشارح فيما  
 يأتي فالحكم المتغير اليه  
 أى المتغير التعلق اليه اما  
 الخطاب وهو حقيقة الحكم  
 فلا يغير فيه فعنى العبارة  
 حيثئذ والخطاب ان انقطع  
 تعلقه على وجه الصعوبة  
 وثبت تعلقه على وجه  
 السهولة فهو الرخصة وهو  
 حيثئذ مفيد لما هو المقرر  
 من أن الخطاب شئ واحد  
 لا تعدد فيه وإنما تخلف  
 بحسب التعلق فليتأمل  
 (قوله وصف عارض للحكم)  
 هو كذلك لما عرفت من  
 الفرق بين حقيقة الشئ

أن الاعداء قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكثرين وقيل انها قسم له كما قال في المنهاج العبادات وقت  
 في وقتها المعين ولم تسبق باداء محتمل فاداء ولا إعادة (والحكم الشرعى) أى من المأخوذ من الشرع (ان تغير)

الاداء (قوله أن الاعداء قسم الخ) لانها اداء مقيد بالفعل ثانيا للخلل أو للعدو والاداء أعم (قوله وهو كما  
 قال) أى المصنف فى شرح المختصر والعضد موافق له ايضا فانه قال الاعداء قسم من الاداء فى مصطلح  
 القوم الا ان التفتازانى فى حاشية العضد قال ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها اقسام متباينة وان  
 ما فعل ثانيا فى وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعنى العضد صريحا  
 وسم انتصر للشارح بما فيه مزيد تكلف والنفس الى كلام التفتازانى تميل (قوله مصطلح الاكثرين)  
 أى مصطلح عليه عند الاكثرين مخذوف الجار والمجرور مع انه نائب الفاعل ويمكن الجواب بان الجرح حذف  
 أولا فارتفع الضمير واستتر فى اسم المفعول بعد اتصاله اليه ترسعا (قوله وقيل انها قسم له) بأن يقيد الاداء  
 بالاولى والى الاعداء بالثانية والقدر المشترك بينهما العبادات الواقعة فى وقتها المعين واما تقييد الاعداء بالخلل  
 أو العدو فهو بيان لسبب الاعداء لافضل يميز فظهر أن الاعداء اخص من الاداء على مصطلح المصنف  
 والاكثرين ومباينة كالاداء للقضاء وعلى القول بانها قسم للاداء تكون الثلاثة متباينة (قوله ولم يسبق  
 بأد محتمل) أى بأن لم يسبق باداء أصلا أو سبق باداء صحيح فمما سبق باداء صحيح اداء لا إعادة قال الناصرو هو  
 قول ثالث مخالف لقول العضد التفتازانى اها ما مخالفته للعضد فلا يقول ان الاعداء قسم من الاداء واما  
 مخالفته للتفتازانى فلا يقول ان ما فعل ثانيا فى وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء بل إعادة فقط (قوله ولا  
 فاعادة) قضيتها انها اذا وقعت بعد الوقت وكانت قد سبقت باداء محتمل فانها تسمى إعادة لدخول ذلك تحت إلا  
 وليس كذلك قطعاً اذ هذه قضاء والاعداء مخصوصة بما فعل فى الوقت كما هى للبصنف والجواب ان قوله ان  
 وقعت لم يعتبر للاحتراز بل اعتبر مقسما وموضوعا والمعتبر للاحتراز هو قوله ولم تسبق باداء محتمل ولو قال  
 العبادات الواقعة فى الوقت ان لم تسبق الخ كان أوضح تأمل (قوله والحكم الشرعى) هذا القيد كما لا يضر  
 لاحتياج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اه ناصر وسم تكلف لبيان الحاجة بما ادعى اليه وغاية  
 ما يقال انه ذكر للايضاح (قوله المأخوذ من الشرع) أشار به الى ان النسبة اليه من حيث الاخذ منه  
 والمراد به الاحكام بمعنى النسبة التامة والمأخوذ هو الحكم بمعنى الخطاب السابق فلم يلزم اتحاد المأخوذ  
 والمأخوذ منه كذا قيل واقول لا معنى لاخذ الحكم بمعنى الخطاب من الحكم بمعنى النسبة التامة إذ الحكم

ومفهومه ولا يلزم من اعتباره والمفهوم اعتباره من أجزاء الحقيقة (قوله أى انتقل من تحققه الخ) الاولى أنه انتقل من بمعنى  
 صعوبة له باعتبار تحققه فى جزئى صعب إلى سهولة له باعتبار تحققه فى جزئى سهل (قوله إلى عدم انحصار التغير) قال شيخنا رحمه  
 الله اقسام التغير ستة وثلاثون مثلا لان الانتقال منه هو احد الاحكام الستة والانتقال اليه كذلك فاذا ضربت ستة فى ستة كان الحاصل  
 ستة وثلاثين يسقط منها ستة وهى الانتقال من كل إلى نفسه يبقى ثلاثون فما كان فيه الانتقال من صعب إلى سهل كان رخصة وذلك  
 كافى الانتقال من حرمة إلى الخسة الباقية ومن وجوب إلى ماعدا الحرمة ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه إلى مندوب او

(١) قوله كافى الانتقال من حرمة الخ أى اقسام الرخصة بحسب الانتقال والتغير خمسة عشر وقوله وأما على ما حمله على ما يأتى  
 فى كلام الشارح فلا ينتقل الخ أى فتكون الاقسام ثلاثة عشر وقوله وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضى انه الخ أى فتكون  
 الاقسام خمسة او أربعة فقط فتنبه اه كاتبه

خلاف الاولى ومن خلاف الاولى الى مباح أو الى مندوب لكن هذا على ظاهر كلام الماوردي من ان الرخصة تكون كراهة وأما على حمله على ما يأتي في كلام الشارح فلا يتحمل في الرخصة الى كراهة وقد علم من ذلك أن المشتغل منه في الرخصة يكون حرمة وغيرها كما يشير اليه قول الشارح كما تغير من الحرمة الخ ويصرح به قوله فيما يأتي ومن الرخصة الخ وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضي انه لا يكون إلا حرمة (قول الشارح كان تغير من الحرمة الخ) اما ان معناه تغير الحكم السكلي من تحققه في التحريم الى تحققه في التحليل أو تنفي الكلام على اتحاد نحو الإيجاب والوجوب واما ان يكون معناه أن المتغير هو التعلق السكلي (١٦١) من تحققه في تعلق الخطاب بالتحريم

الى تحققه في تعلقه بالخ  
وقد عرفت ان الحق هو  
الثاني فليتأمل ( قوله  
عندي ان هذا القيد  
مستدرك ) عندي أن  
المستدرك هو هذا الكلام  
فان حاصل معنى الرخصة  
هو أن يتحقق الحكم  
السكلي أو التعلق السكلي  
على ما مر في جزئي من  
جزئياته لاجل العذر بعد  
تحققه في آخر وانتفاء  
السبب غاية ما يقتضيه  
انتفاء السبب وهو الخطاب  
الاول من حيث تعلقه  
لاتعلق الخطاب بآخر  
ملائم للعذر الذي هو  
معنى الرخصة يدل على  
هذا قول البيضاوي الحكم  
ان ثبت على خلاف الدليل  
لعذر ينافي كمال القدرة  
فرخصة وان ثبت على  
وفق الدليل فعزيمة  
وقول السعد تفسير  
الرخصة في اصول الشافعية  
ما شرع من الاحكام

من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (الى سهولة) كان تغير من الحرمة للفعل أو الترك الى الحل له  
( لعذر مع قيام السبب للحكم الاصيل )

بمعنى الخطاب هو الكلام النفسى لا يقال هو بمعنى دلالة عليه لا نأقول الامر بالعكس لان الدال هو الخطاب فالاحسن ان يراد بالحكم الماخوذ بالحكم بمعنى النسبة والماخوذ منه هي النصوص التي جاءت بها الرسل ( قوله من حيث تعلقه ) أى لا من حيث ذاته لانه قديم لا يتغير وإضافة التعلق للضمير الراجع للحكم من إضافة الجزء الى كله لا من إضافة المصدر الى فاعله لاقتضائها عروض التعلق له وخروجه عنه مع انه قد سبق انه جزء منه ونبه الشارح بهذه الحثية على ان المتغير أو لا وبالذات هو جزء الحكم وان تغير الحكم ثانيا وبالعرض يتغير جزؤه وتغير التعلق انعدامه ووجود تعلق خطاب آخر بدله فيكون هذا الخطاب حكما بدل الحكم المنعدم بانعدام تعلقه وهذا هو الموافق لما درج عليه المصنف والشارح سابقا من ان الحكم بمجموع الخطاب والتعلق التنجيزى واما قول الكمال وشيخ الاسلام ان الشارح اشار بقوله من حيث تعلقه الى ان المتغير حقيقة انما هو التعلق لا الحكم وتغير الحكم محال لانه خطاب الله أى كلامه النفسى القديم فلا يوافق ما سبق للمصنف والشارح وانما هو مبنى على ما سلفناه من ان التعلق خارج عن مفهوم الحكم وقد تقدم شرح ذلك ( قوله من صعوبة ) من متعلقة بتغير او ابتدائية متعلقة بمحذوف داخل على محذوف أى ان تغير تغيرا ناشئا من تعلق ذي صعوبة وفيه إشارة الى ان المتغير منه محذوف لدلالة المتغير اليه عليه ثم ظاهره ان ذات الحكم لا تغير فيها بل في وصفها من الصعوبة والسهولة وذلك يخالف قوله من الحرمة الى الحل فانه يقتضى ان التغير من حكم الى حكم وقوله أى فالحكم المتغير اليه ويوجب بانهما متلازمان فان الصفة للحكم فاذا تغير الحكم تغيرت صفته وكذا اذا تغيرت الصفة وان من تبعيضية وهى ومجروها حال من ضمير تغير والصعوبة والسهولة بمعنى الصعب والسهل او على تقدير مضاف أى ذي صعوبة وذو سهولة والمعنى والحكم الشرعى ان تغير حال كونه كائنا قبل التغير من الصعب الى السهل فرخصة فقوله الآتى من الحرمة أى كائنا من الحرمة ( قوله الى الحل له ) أى للفعل أو الترك وافراد الضمير لان العطف باو ههنا كناية بتبعية ما هو انه ليس المراد بتغير الحكم بتغيره بل بتبعية الفعل بان ثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها الى السهولة بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الأئمة ولهذا عبر غير المصنف كالبيضاوي بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدال لعذر فرخصة الخ واختلفوا في التيمم فقيل رخصة وقيل عزيمة وقيل ان كان لفقد الماء فعزيمة ولنحو المرض فرخصة اه ( قوله مع قيام السبب ) هذا القيد مستدرك إذ لو زال لم يكن التغير لعذر بل لا انتفاء السبب افاده الناصرو ومحصل ما اجاب به سم انه كما ينتفى الحكم لا انتفاء السبب ينتفى للعذر فيصح ان يسند اليهما بل ربما كان الاسناد للعدم أولى لان العذر المعين يكفي في التغير دون انتفاء السبب المعين إذ قد

( ٢١ - عطار - اول )

لعذر مع قيام المحرم وحيث فكيف يكفي في ذلك انتفاء السبب ويريدك ثباتا على هذا ما سياتى في الجواب عن ورود وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض من أن التغير الى آخر ليس للعذر بل للبانع إذ العذر لا يلائمه وجوب الترك من حيث انه ملائم لغرض النفس من جهة ذلك العذر ولذا قلنا ان وجوب أكل الميتة للبضطرخصة وبالجملة فكلام العلامة هنا غفلة عن معنى الرخصة وموافقة سم حمله كما هو حاصل جوابه غلط ظاهره والله سبحانه وتعالى أعلم ( قوله قلت المراد بالسبب جنس السبب ) فيه ان المراد بالسبب دليل الحكم الاصيل ( قوله إلا أن يجعل الخ ) تكلف لا داعي اليه مع كون الحكم أغليا



(قول المصنف كاكل الميتة) أى كتحليله وكذا الباقي ليوافق كلام المصنف من ان الرخصة هي الحكم بمعنى الخطاب وهو التحليل ونحوه كما مر أول الكتاب لكن الشارح قدر في سياق الحل لما تقدم ان الفرق اعتبارى او المراد بالحل الاذن فيها على وجه الاقتضاء أو غيره تدبر (قول الشارح الذى هو ترك الاتمام) اشار به إلى وجه التعميم بقوله من الحرمة للفعل أو الترك فان قلت هلا جعل الكل مثالا للفعل بناء على ان الترك كف قلت الكف من شرطه اقبال النفس ثم كفها وترك الاتمام حرام اقبلت نفسه ولا فقه در الشارح حيث لم يتابع السعد هنافي التسوية بين الكف والترك ثم انه مثل لكل (١٦٢) من الفعل والترك بمثلين الاكل والسلم والقصر والفطر تدبر (قوله وورد السهولة

ابتداء) أى الذى تضمنها دليل جواز السلم وقوله على خلاف مقتضى الدليل الشرعى وهو حديث حكيم بن حزام الناهى عن بيع ما ليس عنده فانه بعمومه يشمل السلم كما قاله الغزالي (قوله اى فى أئتم الخ) أى على الاول دون الثانى (قول الشارح لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعدا) هذه عبارة الحنفية وفى ضبط ذلك عندهم خلاف فقيل أحد وعشرون فرسخا وقيل ثمانية عشر وقيل خمسة عشر قيل والمفتى به هو الثانى لكن الصحيح كافى الدر وحاشية ابن عابدين ان المراد بثلاثة أيام ثلاث مراحل ضبط كل مرحلة سبع ساعات ونصف تقريبا فالكل اثنان وعشرون ساعة ونصف تقريبا بناء على اعتبار ما بين فجر وظهر الايام المعتدلة وهذا الاخير هو ضبط المسافة عندنا بعد

المتخلف عنه للعذر (فرخصة) اى فالحكم المتغير اليه السهل المذكور يسمى رخصة وهى لغة السهولة (كاكل الميتة) المضطر (والقصر) الذى هو ترك الاتمام للمسافر (والسلم) الذى هو بيع موصوف فى الذمة (وفطر مسافر) فى رمضان (لا يجهد الصوم) بفتح الياء وضما اى لا يشق عليه مشقة قوية (واجبا) اى اكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوبا) اى القصر لكن فى سفر يبلغ ثلاثة ايام يخلفه سبب آخر فلو حذف قوله مع قيام السبب لشمل ما اذا كان العذر مصاحبا لا تنفاه السبب مع ان المصاحب لا تنفاه السبب لا يقال له رخصة وكفى بذلك فائدة لهذا القيد (قوله المتخلف) اسم فاعل وضميره المستتر يعود على الالموصولة الواقعة على الحكم الاصلى فالصلة جارية على ما هى له وقوله عنه اى عن السبب ويصح فتح اللام اسم مفعول صفة للسبب وعنه نائب الفاعل وقصد الشارح بهذا دفع ما يقال كيف يتقى الحكم الاصلى مع قيام سببه (قوله فالحكم المتغير اليه) بفتح الياء اسم مفعول و اشار بذلك إلى ان الرخصة ليست اسم الحكم المتغير كما يوهمه كلام المصنف لانه المحدث عنه بل للمتغير اليه لانه المتخلف بالسهولة ولى ان الضمير الذى اخبر عنه بالرخصة من أقسام خطاب التكليف لا الوضع كما صرح به العضدو الأمدى وعدل المصنف عن قولها لا طباق الكل على تقسيم متعلقهما إلى واجب وغيره من أقسام خطاب التكليف (قوله المذكور) اى الذى كان التغير اليه لتعذر مع قيام السبب (قوله يسمى الخ) اشارة إلى ان الاخبار من حيث التسمية لا الحكم والرخصة بضم الراء وسكون الحاء وبالتحريك ويقال فيها رخصة بالسكون والتحريك (قوله وهى لغة السهولة) اى مطلقا ونقل اصطلاحا إلى سهولة خاصة وهى السهولة فى الحكم كما اشار اليه الشارح بالتعبير بالسهولة المعروفة بلام العهد (قوله والسلم) أورد الناصر ان الاصل فى السلم الاباحية ولم يمنع اصلا فهو عزيمة واجاب بانه لا يلزم ان يكون المنع ورفيه بالفعل بخصوصه بل يكفى ولو من حيث اندراج تحت امر كل واحد وهو ان الاصل فى الغائب المحتوى على غرر المنع كما يشير له الشارح وفى شرح الاسنوى على منهاج البياض اى لا نزاع فى ان السلم رخصة قال التفتازانى وخرج عن الرخصة وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقة لانه الواجب ابتداء على فاند الرقة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا وجوب التيمم على الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه (قوله الذى هو بيع موصوف فى الذمة) اى بلفظ السلم ومثل السلم الاجارة والمساقاة والعرايا فان فيها عقدا على معدوم فى الثلاثة والعرايا بيع الرطب بالتمر لكنها جوزت للحاجة (قوله فى رمضان) تصوير وتقييد باعتبارين فى المفهوم تفصيل (قوله بفتح الياء مع فتح الهاء) على اخذه من الثلاثى المجرد وقوله وضمها اى مع كسر الهاء على اخذه من الرباعى (قوله واجبا) اى اكل الميتة فى أئتم بتركه واذا مات عاصيا بخلافه على القول بانه مباح فانه لا يأثم بالترك (قوله لكن فى سفر يبلغ ثلاثة ايام

اخراج زمن الاستراحة ونحو الخطو والترحال كما نصوا عليه فلعل كلام الشارح مبنى على اعتبار القول الاول أو الثانى ولعل فصاعدا) ذلك هو قول ابى حنيفة المشار إلى مقابله بقوله خروجا من قول ابى حنيفة بوجوبه كما يشير اليه بل يصرح بعض الكتب المعتمدة عندهم اما ان اعتبر اقصر الايام كايام الشتاء كما قال به بعض الحنفية فلا تبلغ المسافة عندهم ما هو عندنا كما يعرفه من نظر حاشية الدر (قول الشارح ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال تقديره ان قضية كلام المصنف ان الرخصة لا توصف بالسكراة كما لا توصف بالحرمة والمالوردى وصفها بما فى أقل من ثلاثة مراحل فأجاب بانه أراد بالكرهية خلاف الاولى لما اقتضاه النهى بخصوص وأورد ان الرخصة انما لا توصف

فصاعدا كما هو معلوم من محله فإن لم يبلغها فالإتمام أولى خروجاً من قول أبي حنيفة بوجوبه ومن قال القصر مكروه كما للماوردي أراد مكروه كراهة غير شديدة وهو بمعنى خلاف الأولى (ومباحاً) أى السلم (وخلاف الأولى) أى فطر مسافر لا يجده الصوم فإن جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الاحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعنى الرخصة كحل المذكورات

فصاعداً) أى ولم يختلف في جواز قصره وإلا بأن كان يديم السفر فالإتمام أولى (قوله كما هو معلوم) اعتذار عن ترك المصنف القيد المذكور (قوله) خروجاً من قول أبي حنيفة بوجوبه (أى) الإتمام فإن سفر القصر عند أبي حنيفة ثلاثة أيام والتمام فيما دونها والقصر فيما يبلغها وأجاب عنده قال الحنفية أن السير يعتبر من الصبح للزوال باعتبار أقصر الأيام كأيام الشتاء وبهذا يكون الخلاف لفظياً فإن هذا مقدار سفر يوم وليلة وحينئذ لا يستقيم قول الشارح خروجاً من قول أبي حنيفة فلي تأمل (قوله بوجوبه) أى الإتمام فيما دون ثلاثة أيام (قوله) ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال مقدر تقديره أن قضية كلام المصنف أن الرخصة لا توصف بالكراهة كما لا توصف بالحرمة والماوردي وصفها بها في أقل من ثلاثة مراحل فأجاب بأنه أراد بالكراهة خلاف الأولى لما اقتضاه النهي المخصوص وأورد أن الرخصة إنما توصف بالحرمة لصعوبتها مطلقاً وهذا متنف في الكراهة كخلاف الأولى لأنها سهلان بالنسبة إلى الحرمة لكن وصف الرخصة بهما ينافي ظاهر خبر أن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يجب أن تؤتى عزائمه وعلى ظاهر كلام الماوردى أقسام الرخصة خمسة عشر حاصلة من الانتقال من حرام إلى الخمسة الباقية ومن واجب إلى ماعده والحرام ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه إلى خلاف الأولى إلى مباح إلى مندوب ومن خلاف الأولى إلى مباح إلى مندوب وعلى ما قاله المصنف ثلاثة عشر (قوله) ومباحاً أى السلم) قال البرماوى وما قيل أنه قد يندب بانه احتيج إليه في مال الصبي ضعيف لأن ذلك لا مر عارض ككونه مصلحة لا لخصوص كونه سهلاً (قوله) وخلاف الأولى) أى بخلاف الأولى لئيم كونه حالاً من فطر المسافر ويوافق الاحوال قبله وإيضاً بقاؤه على المصدرية يلزم عليه كون خلاف الأولى وصفاً لمتعلق الحكم وهو الفعل لانه حال من فطر المسافر وخلاف الأولى إسم للحكم نفسه لا لمتعلقه وقد يقال أنه كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم ذلك (قوله) فإن جهده الخ) بل إذا جهده جداً وجب الفطر (قوله) وأتى بهذه الاحوال) أى على وفق ذوقها الأولى للأول وهكذا والكثير كون الأولى للاخير نحو لقيت هذا مصعدة منحذرة وهذا جواب عما يقال الغالب عدم الاتيان بالاحوال اللازمة فلم أتى بها المصنف (قوله) اللازمة) أى لصاحبها فإن أكل الميتة للبضطر الوجوب لازم له (قوله) لبيان أقسام الرخصة) أى لزوم لاصراحة لأن أقسام الرخصة الإيجاب والتدبير والإباحة كما أشار إليه الشارح بعد والمذكور في عبارة المصنف الواجب والمندوب والمباح أقسام متعلقها نعم خلاف الأولى يطلق على الحكم وعلى متعلقه وفى العبارة حذف مضاف أى أقسام متعلق الرخصة (قوله) يعنى الرخصة) أشار به إلى أن الرخصة من صفات الافعال وأن المراد بالحل الاذن في الفعل الصادق بالوجوب والتدبير بالإباحة لاستواء الطرفين السابق بالإباحة فقط وأن قول المصنف ككل الميتة خبر مبتدأ محذوف تقديره الرخصة الخ وقوله الرخصة كحل المذكورات جملة إسمية مركبة من مبتدأ وخبر وهى في محل نصب على المفعولية ليعنى وقول بعض أن نصب يعنى للجمال غير معروف معارض بانه لم يقل أحداً بأنها لا تنصب إلا المفرد (قوله) كحل المذكورات) يعنى أن التمثيل للرخصة التى هى للحكم المذكور بآكل الميتة وما عطف عليه التى هى أفعال محكوم عليها إنما يصح بتقدير مضاف وهو حل مراد به الاذن شرعاً ليصدق بكل من الوجوب وما عطف عليه

بالحرمة لصعوبتها مطلقاً وهذا متنف في الكراهة كخلاف الأولى لأنها سهلان بالنسبة للحرمة لكن وصف الرخصة بها ينافي ظاهر خبر أن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يجب أن تؤتى عزائمه وقد يقال يجب إتيانها من حيث هى رخصة فلا ينافي عدم المحبة من حيثية أخرى (قوله) وفى العبارة مضاف محذوف الخ) هذه زيادة على ما قاله الناصر الجواب حذفه لأن الغرض من قوله وأتى الخ دفع ما يقال هذه أحوال لازمة والاصل في الحال الانتقال لأنها قيد ولا يقيد بما هو معلوم وحاصل الجواب أن الغرض منها ليس بيان صاحبها بل بيان ما تعلق به وعلى هذا الأخير يكون البيان للتعليق فيعود الاشكال (قول الشارح) وسهولة الوجوب الخ) أى بعد حرمة فلا يقال أن هذا موجود في وجوب ما كان مباحاً كوجوب أكل ماله عند خوف الهلاك إن لم يأكله

(قول الشارح ومن الرخصة الخ) أفاد بذلك أن التغير كما يكون من الحرمة يكون من الكراهة وهذا تحقيق لما أفادته الكاف في قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ (قول الشارح الكراهة الصعبة) بناء على أن الجماعة سنة مؤكدة لا فرض كفاية مع عدم قيام غيره بها (قوله والاول هو متعلق الكراهة) أي فيكون متعلق الحكم ذات الانفراد وسببه وصف المتعلق وهو كونه فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام فقول الشارح وهو الانفراد أي من حيث وصفه فان جرينا على ظاهره فهو من تعليل الخاص بالعام فانه لاشبهة في صحة قولنا يكره الانفراد في الصلاة لانه انفراد فيم يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام ولا يخفى أن متعلق الكراهة فيه أمر خاص وهو الانفراد في الصلاة والعلة امر عام وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام صلاة او غيرها ولا شك أن تعليل الخاص بالعام صحيح مع شيوعه وكثرته ولو بطل هذا البطل قولنا هذا انفراد (١٦٤) فيما يطلب فيه الاجتماع وكل انفراد كذلك مكروه فهذا مكروه ولا يشبهه أحد من

أصاغر العالم في صحة بل هو مركز في طباع الحيوانات العجم لا ترى نفرة الشاة من الذئب المعين هل لها غير تحيل المضرة في هذا الجنس بناء على إدراكها للكليات لكن مفاسد شغل الانسان بفتائج فكره أكثر من أن تحصى (قوله بل ترك الجماعة اعم) فيه ان المراد ترك الجماعة في الصلاة بالانفراد فيها لا مفهوم ترك الجماعة الصادق بترك الصلاة رأساً (قوله يرد الخ) قد علمت بطلانه (قوله جوابه الخ) مسلم (قوله فلا يرتاب عاقل الخ) لا يرتاب عاقل في بطلانه إذ لا فرق (قوله وقول المصنف ايضاً) قد تقدم مراراً ان المصنف من مجتهدى هذا الفن وزيادته زيادة ثقة مقبولة وكمله

من وجوب وندب وإباحة وخلاف الأولى وحكمها الأصلي الحرمة واسبابها الخبث في الميتة ودخول وقتي الصلاة والصوم في القصر والفطر لانه سبب لوجوب الصلاة تأمة والصوم والغرر في السلم وهي قائمة حال الحل واعذاره الاضطراب ومشقة السفر والحاجة الى ثمن الغلات قبل إدراكها وسهولة الوجوب في كل الميتة لموافقته لغرض النفس في بقائها وقيل انه عزيمة لصعوبته من حيث انه وجوب ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة في الصلاة لمرض او نحوه وحكمه الأصلي الكراهة الصعبة بالنسبة الى الإباحة وسببها قائم حال الإباحة وهو الانفراد

ولو قدر مع كل مثال مصدر حاله الميتة له لكان صحيحاً إلا أنه يكثر التقدير (قوله من وجوب) بيان الحل (قوله وحكمها) أي المذكورات وكذا ضمير اسبابها (قوله لانه سبب لوجوب الصلاة تأمة والصوم) أي وكل ما هو سبب لوجوب الاتمام والصوم فهو سبب لحرمة القصر والفطر بناء على ان الامر بالشئ هو عين النهي عن ضده (قوله وهي) أي الاسباب المذكورة (قوله واعذاره) أي الحل (قوله الى ثمن الغلات) أي باعتبار الاغلب فلا يقال انه غير موف بانواع المسلم فيه إذ منها ما ليس بغلة كأنواع الحيوان (قوله وسهولة الوجوب) لما كانت السهولة في كل الميتة قد تخفى لما في وجوبه من الصعوبة لانه لإلزام وتكليف بينها بقوله وسهولة الوجوب في اكل الميتة (قوله في بقائها) يصح تعلفه بفرض إذ هو بمعنى الرغبة فوافقة الوجوب له في ان كلا منهما طلب لبقائها إذ اكل الميتة سبب له ويوافقه في اشتراكها في متعلق واحد وهو بقاؤها (قوله ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة) إشارة الى ان إفادة الكاف في قوله السابق كان تغير من الحرمة فان المنتقل عنه كما يكون الحرمة يكون غيرها كالكرهية خلافاً لما يقتضيه كلام ابن الحاجب وغيره من ان الحكم المنتقل عنه لا يكون إلا الحرمة (قوله وحكمه) أي حكم الترك المذكور (قوله الكراهة الصعبة) لانها تقتضي اللوم على الفعل بخلاف الإباحة وإن شاركتها في عدم الاثم والصعبة صفة كاشفة لا لخصصة (قوله وسببها) أي الكراهة (قوله وهو الانفراد) قال الناصر هذا لا يصح لان الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة الذي هو المكروه ومتعلق الحكم لا يكون سبباً له وايضا فطلب الاجتماع في شئ منهي عن ضده الذي هو الانفراد فيه فهو متعلق النهي الذي هو أي هذا النهي الكراهة لاسببها واجاب سم بان ههنا امرين قد يشبه أحدهما بالآخر أحدهما نفس الانفراد والثاني كون ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذا لم يقتصر على قوله وهو الانفراد وكون

على ابن الحاجب وغيره من زيادات وناهيك بمن لا يذكر القول إن رآه لو احدث فقط الثاني ولو جل قدره كإبن الحاجب كما سياتي تفصيل ذلك عنه واما الشارح العلامة فاعل احواله انه ثقة مقبول لا يطالب بالدليل ثم ان تلك الزيادة يصحح بها كلام السعد في شرح التلويح (قوله على أن الشارح الخ) كيف هذا مع تردد المصنف الدائر بين النفي والاثبات القاطع بان ما كان الانتقال فيه من صعوبة إلى سهولة فهو رخصة وإلا فعزيمة وكون المثال للانتقال من تحريم لا يخصص كما هو معلوم تدبر (قول المصنف وإلا مع قول الشارح بان لم يتغير اصلاً) الى آخر المحترزات ان تأملت ذلك تأملاً صحيحاً وجدت أقسام العزيمة لا تنحصر في الخمسة عشر المقابلة للخمسة عشر الماضية التي هي أقسام الرخصة إذ حاصلها الانتقال من سهولة الى صعوبة وهذا نادر موجود فيما لم يتغير أصلاً كوجوب الصلوات الخمس وكذا فيما تغير إلى سهولة لا لعذر أوله لا مع قيام السبب بل

مداد العزيمة على أن يقطع الحكم ويحكم صعب أو سهل كما قال الشارح بأن لا يكون له بالنسبة إلى الفاعل حالتان نظر في أحدهما العذر  
فالتسمية من منظور فيها المعنى اللغوي فالحكم حينئذ منحصر في الرخصة والعزيمة (١٦٥) وهو ظاهر كلام العبد

أيضا فاقاله التفتازاني  
من أن الحق أن الفعل  
لا يوصف بالعزيمة مالم  
يقع في مقابلة الرخصة  
إن كان اصطلاحا فلا بد  
من النقل ودونه خرق  
التقاد وإن كان لان المعنى  
اللغوي الذي هو مدار  
الوصف لا يتحقق إلا  
حينئذ فلا ولعل بيان  
الشارح المعنى اللغوي بعد  
التعميم في أفراد العزيمة بما  
أشاره للاعتراض عليه  
فليتأمل ( قول الشارح  
كوجوب الصلوات الخمس  
الخ ) أنت خير بان القيد  
المخرج به من جملة قيود  
لا يلاحظ فيما أخرج به  
الاتفاء ذلك القيد فقط  
ضرورة الإخراج به  
وحده لا ترى إلى قوله  
كحرمة الاصطياد الخ  
فانه لا عذر في التغير ولو  
نظر للباقي لورد انه لا عذر  
فيه وحينئذ فالمداد وجوب  
الصلوات بدون المانع  
وحيث فإيراد العلامة  
النصارى في التغير في الحائض  
والنائم وفاقد الطهورين  
على قول ليس بشيء على  
أنك قد عرفت أن المراد  
بالتغير هو أن يثبت حكم آخر

فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام (والا) أي وان لم يتغير الحكم كإذ كان لم يتغير أصلا  
كوجوب الصلوات الخمس أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد بالاحرام بعد إباحته قبله أو إلى  
سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن يحدث بعد حرمة بمعنى أنه خلاف الأولى  
أو لعذر لامع قيام السبب للحكم الأصلي كإباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من  
الكفار في القتال بعد حرمة وسبب قلة المسلمين ولم تنقح حال الإباحة لكثيرتهم حينئذ وعذرهما  
مشقة الثبات المذكور لما كثروا (فعزيمة) أي فالحكم غير المتغير أو المتغير إليه الصعب

الثاني ليس متعلق بالحكم ولا متعلق بالنهي بل هو سبب للحكم وكرهه الأول مما لا شبهة في صحته إذ لا شبهة  
في صحة قولنا يكره الانفراد في الصلاة لانه انفراديا يطلب فيه الاجتماع فأتضح صحة ما قاله الشارح  
وسقوط الاعتراض عليه وقد شنع سم على الناصر وشنع بعض من تأخر عن سم عليه تركنا ذلك لقلة  
جدواه لانه تعصب محض من الطرفين ( قوله فيما يطلب فيه الاجتماع ) أي في محل يطلب فيه الاجتماع  
وهو صلاة الفرض ( قوله ولا ) أي وإن لم يحصل التغير بقيوده السابقة بأن اتقى من أصله أو اتقى فيه  
من قيوده السابقة وإلى هذا أشار الشارح بقوله أي وان يتغير الحكم الخ ( قوله كإذ كر ) أي تغيرا مثل  
ما ذكرنا إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي بأن لم يتغير أصلا أو تغيرا لا كما ذكرنا بأن لم يكن  
إلى سهولة أو لاهل العذر أو لها مع عذر لامع قيام السبب فالصور أربع ( قوله كوجوب الصلاة ) فيه بحث  
فان وجوب الصلوات تغير في حق النائم والحائض وفاقد الطهورين لسقوطه عنهم فقد تغير الحكم إلى سهولة  
فان أريد التغير العام والمنقوض به خاص لم يصح قوله أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد فانه لم  
يتغير تغيرا عاما واجيب بان وجوب القضاء على النائم بالخطاب الأصلي لقيام السبب إذ لولاه ما وجب  
القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الأصلي وتوابعه في الجملة فلم يقع تغير بالكلية بحيث لم يكن مانع  
من الحكم وفاقد الطهورين لم يتغير فيه الحكم بل تجب عليه الصلاة على المرجح من مذهبه معاشر الشافعية  
وهو مذهب الشارح ( قوله كحرمة الاصطياد ) به تمثيله بالحرمة وخلاف الأولى والإباحة على أن  
العزيمة تكون وصفا لكل منها كما تكون وصفا للواجب وللمندوب خلافا لمن خصها بهما ولمن خصها  
بالواجب ولم يتعرض للكرهية كما لم يتعرض لها الشارح ولا للندب وفي شيخ الاسلام أنها تكون وصفا  
بجميع الأحكام ( قوله بالاحرام ) أي في غير الحرم ما صيد الحرم فيحرم حتى على الحلال ( قوله بعد  
إباحته ) أي الاصطياد قبله أي قبل الاحرام ( قوله أولى سهولة ) سكت عن التعبير إلى مماثل السهولة  
أو الصعوبة فان كان من الرخصة كان حدها غير جامع أو العزيمة فكذلك على مقتضى تقرير  
الشارح فيهما وقد يجاب بانه غير واقع فلذا لم يتعرض له أو انه من العزيمة ولا ينافيه كلام الشارح بناء  
على حمل قوله بأن لم يتغير أصلا الخ على التمثيل بمعنى كان تأمل ( قوله مثلا ) أي أو ثالثة أو رابعة وهكذا  
( قوله بعد حرمة ) أي حرمة ترك الوضوء وقوله بمعنى انه خلاف الأولى تفسير لحل الترك المذكور  
( قوله مثلا ) أي أو الاثنين والعشرين أو الثلاثة للثلاثين الخ ( قوله بعد حرمة ) أي حرمة ترك الثبات  
المذكور ( قوله ولم يبق ) أي السبب وقوله حينئذ أي حين إذا يباح ترك الثبات المذكور وقوله وعذرهما  
أي عذر الإباحة ( قوله لما كثروا ) قيد للمشقة فان قيل المشقة في الثبات لا تنيد بحال الكثرة لثبوتها قبله  
فالجواب منع ذلك إذ لا المصاهرة المذكورة لصاع الدين ولا يخفى سهولة المصاهرة لحفظ الدين بخلاف  
ما بعد الكثرة للمندوحة عن المصاهرة حينئذ قاله النجاري ( قوله فعزيمة ) ظاهره انه لا واسطة بينهما وقال

وذلك مفقود فيما عدا الحائض تدبر ( قول الشارح كحل ترك الوضوء الخ ) أي فهذا القيد لاخراج النسخ من حد الرخصة كهذا ( قوله وفيه  
أن الترك المذكور حينئذ يوصف بالخ ) فيه أن الرخصة لا تتحقق إلا بحكم آخر غير الحكم الأصلي والترك ليس بحكم والمورد ظن  
أن سبب الوجوب هو سبب الترك فقال انه رخصة فما قاله شيخه حق لا فرق بينه وبين ما قاله هو إلا بيان سبب الغلط فليتأمل

(قول المصنف والدليل ما يمكن التوصل الخ) سياق في الشارح ان المراد بإمكان التوصل مقابل التوصل بالفعل وحاصله كونه بحيث يتوصل به لان الدليل معروض الدلالة فهو كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظرا ولم ينظر وهذا ما قال السيد تبعا للعقد وإنما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي إمكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه أصلا وان اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر احديه ابدا فالمراد بما يمكن الخ ما شأنه ذلك وهو الامكان المقابل للفعل وحمله على ذلك أولى لافادة هذه النكتة صريحا أعني انه دليل وان لم ينظر فيه ويؤمى إلى هذا قول الشارح هنا بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ ثم ان أجرى هذا التعريف على طريقة اصحابه اهل السنة فجاءت هذه القضية الامكان الخاص (١) بمعنى أن التوصل ليس بضروري وان أجرى على طريقة غيرهم فجاءت هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود (٢) إلا ان وجوب الحصول يخص بغير الظن لما ساقى في الشارح فاخذ (١٦٦) الامكان بهذا المعنى (٣) لا ينافي الامكان الذي هو الجهة قال السيد في حاشية العقد

أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهي لغة القصد المصمم لأنه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بمنع الصدق فان الحيض الذى هو عذر في الترك مانع من الفعل ومن مانعيته نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كاليضاوى وغيره الحكم إلى الرخصة والعزيمة

التفتازانى الحكم الشرعى لا يوصف بكونه عزيمة إلا اذا وقع في مقابلة ترخيص والا فلا يوصف بشيء منها (قوله أو السهل المذكور) أى لا لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى (قوله المصمم) اسم فاعل على ان الاستناد بجازى أو اسم الفاعل على الحذف والا يصل أى المصمم عليه (قوله عزم أمره) بالبناء للجهول وقوله أى قطع وحتم كل منهما بمعنى قصد قصد المصمم أو قوله صعب على المكلف إشارة الى قوله والمتغير اليه الصعب وقوله أو السهل إشارة الى قوله أو السهل المذكور ويصح رجوعه إلى الحكم غير المتغير ايضا أى انه تارة يكون صعبا على المكلف وتارة يكون سهلا (قوله وأورد على التعريفين) أى اللذين تضمنهما التقسيم (قوله فانه عزيمة) أى فى الواقع لما حققه من ان الحيض ليس بعذر بل مانع (قوله ويصدق عليه تعريف الرخصة) أى دون تعريف العزيمة فلا يكون تعريفها جامعاً ولا تعريف الرخصة مانعاً لان ما دخل في تعريف الرخصة خرج عن تعريف العزيمة إذ لا واسطة بينهما وصدق تعريف الرخصة عليه بحسب ظاهر الامر فى الحيض من انه عذر لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم ان الحكم تغير من صعوبة وهى وجوب الفعل إلى سهولة وهى وجوب الترك لعذره وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو ادراك الوقت وإنما كان وجوب الترك رخصة لموافاقته لغرض النفس (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التغير فى حقها لمانع لا لعذر وداخل فى تعريف العزيمة لانه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر بل لمانع (قوله مانع من الفعل) أى وشرط العذر لما خوذ فى التعريف ان لا يكون مانعاً

فى موضع آخر وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفى صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التى هى بحيث إذا ثبت أدت إلى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه أنه إذا نظر فى أحواله أوصل اليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج فى الحد المقدمات المرتبة وحدها وأما إذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق إلا على المفردات التى من شأنها ان يتوصل بأحوالها إلى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر فى

صفاته وأحواله ويجوز أن يجرى على عمومته (٤) فيتناول الأقسام الثلاثة كما أوضحناه سابقاً اه إذا عرفت هذا عرفت (قوله)

(١) قوله الامكان الخاص هو سلب الضرورة عن الشيء وتقيضه وقوله هو الامكان العام هو سلب الضرورة عن تقيض الشيء أعم من أن يكون الشيء واجبا أو ممكنا اه

(٢) قوله هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود أى والمعنى أن عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم ليس بضرورى اه

(٣) قوله بهذا المعنى أى الامكان المقابل للفعل اه

(٤) قوله ويجوز ان يجرى على عمومته الخ أى بأن يعتبر مجرد حصول القول الآخر سواء كان لازماً بيننا أو غير بين أو لا يكون لازماً فيتناول حد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستواء والقياس بأقسامه الخمسة اه سيد وهذا هو الذى أشار اليه بقوله كما أوضحناه سابقاً اه كاتبه غنى عنه



ان الامكان بمعنى ما شأنه انه اذا نظر فيه أوصل لا يتافى وجوب الايصال إذ الامكان راجع الى النظر او التوصل بسبب النظر وان كان ذلك لا يتافى في وجوب الايصال عنده وبهذا ظهر فساده لما قاله (١٦٧) الناصر في الجواب عن المناقاة من

ان الامكان الذاتي لا يتافى الوجوب بالغير على انه انما رتب الاشكال بناء على طريقة اهل السنة وفيضان النتيجة عندهم انما هو بطريق جرى العادة والعادة وان كان يتمتع فيها بالتخلف لكنه جائز عقلا والجواز العقلي كاف في الامكان وكذا ما قيل ان ارادة الامكان الذاتي هنا غير معقولة لانه عبارة عن كون الشيء محتاجا في حصوله للغير كالامكان الذي هو وصف للكن لما عرفت أن الامكان الذاتي هو الجواز العقلي بالنظر لذات الشيء واما كون الشيء محتاجا الى غيره فليس هو الامكان بالغير كما في شرح التجريد هذا وفي حاشية عبد الحكيم على الخيالي الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم

اقرب إلى اللغة من تقسيم الامام الرازي الفعل الذي هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أي شيء (يمكن التوصل) أي الوصول بكلفة بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري

(قوله اقرب الى اللغة) أي الى المعنى اللغوي والتعبير بالفعل يقتضي ان تقسيم غير المصنف قرا وهو كذلك لان الفعل ليس اجنبيا بل متعلق الحكم (قوله والدليل) أي الذي تقدمت الاشارة اليه في تعريف اصول الفقه (قوله ما يمكن) المراد به الامكان الخاص أي ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضروري أي يجوز التوصل وعدمه لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري ويصح ارادة الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فينطبق التعريف على المذاهب الثلاثة كذا يؤخذ من الخيالي وحاشية السالك كوفي عليه إذا علمت هذا تعلم ان ما قاله الناصر ان حصول العلم عن الدليل واجب وان كان وجوبه عاديا وان الامكان الذاتي لا يمنع الوجوب بالغير اه مبني على القول بان لزوم النتيجة للدليل عقلي والمشهور انه عادى واما الامكان هنا فهو جهة للقضية والامكان الذاتي مغاير له لانه عبارة عن كون الشيء محتاجا في حصوله للغير كالامكان الذي هو وصف للممكن وارادته هنا غير معقولة وما نحن فيه لا يصح ان يقال اه واجب بالغير لانه جهة للقضية فقد التبس عليه أحد المعنيين بالآخره فان قلت الامكان الخاص والعام من جهات القضية ولا قضية هنا لان قوله والدليل الخ تعريف وليس قضية ه قلت الحال كما ذكرت الا أنه يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أو الخاص بان يقال الدليل موصل بالامكان العام أو الخاص (قوله أي الوصول بكلفة) حمل صيغة التفعّل على التكلف ومعناه ان يتعاقى الفاعل الفاعل ويتطلبه كما يقال تشجع زيد أي استحصل الشجاعة وكلف نفسه اياها لتحصل ولا شك ان هذا المعنى متحقق في كل دليل اذ لا بد من ملاحظه جهة الدلالة وتحصيل الصغرى والكبرى والهيئة التأليفية حتى يحصل المطلوب وقول الناصر انه قد لا يكون كلفة في بعض الادلة كالعالم بالنسبة للصانع فالاولى حمل الصيغة على التدريج ليدل على ان أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى كتجرعه أي شرب جرعة بعد جرعة اه مردود بان العالم من حيث نفسه لا يؤدي الى المطلوب بل لا بد من النظر في جهة دلالاته والعمل المذكور كما سيصرح به الشارح كيف وتحصيل جهة الدلالة التي هي الحدوث او الامكان من اعلى المطالب التي افرغ المتكلمون فيها وسعهم على انه لا معنى للتكرار لان الوصول الى المطلوب عقب الدليل دفعي اتى وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرار بل التكلف تأمل (قوله بصحيح النظر) من اضافة الصفة للوصف كما يشير الى ذلك قول الشارح فبالنظر الصحيح أو على معنى (قوله فيه) أي في الدليل وهو عند الاصوليين من قبيل المفرد كما قال الشارح كالعالم لوجود الصانع وحينئذ فالمراد النظر في أحواله وصفاته على

العلم وان لا يتوصل لان لاصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق العادة وليس بضروري ولك ان تاخذ الامكان عاما مقيدا بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوكيد كما هو مذهب

المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة واعلم أن الامكان ونحوه الذي يجعل جهة القضية غير الامكان ونحوه الذي هو وصف الشيء في نفسه فانه قد يؤخذ الامكان مثلا محمولا وصفة لوجود الشيء في نفسه وقد يؤخذ جهة القضية وكيفية لوجود الشيء لغيره والمبحوث عنه في الكلام هو الاعتبار الاول والمبحوث عنه في المنطق هو الاعتبار الثاني ألا يرى أن المتكلم يصف وجود الشيء في نفسه بالوجوب والمنطقي يصف القضية به وقيل المبحوث عنه في الكلام هو الوجوب والامكان والامتناع بمعنى مصداق الحمل والمبحوث عنه في المنطق هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعاني المصدرية الانزاعية فان قلت لا قضية هنا بل هو تعريف فكيف قيل ان الامكان هنا جهة قضية قلت قضية تؤخذ منه توجه بالامكان العام أو الخاص بأن يقال الدليل موصل بالامكان العام أو الخاص فلي تأمل (قوله فاندفع ما قيل انه قد لا يكون الخ) قائله الناصر ثم قال فالاولى حمل الصيغة على التدريج ليدل على أن أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى وفيه انه بعد تسليم ما ذكره لا معنى للتكرار لأن الوصول إلى المطلوب نقيض الدليل دفعي أتى وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرار بل التكلف (قوله اسم لمجموع المقدمتين) وحيث قد فالنظر فيهما لا في حالهما (قوله وأما عند الأصوليين) وأما عند (١٦٨) المتكلمين فاعلم من أن يكون النظر في حاله وهو المفرد أو نفسه وهو المقدمتان (قوله في

حاله مع غيره) سياق ما فيه (قول المصنف إلى مطلوب خبري) أي نسبة خبرية فقول الشارح ما يخبر به به أي ما يفاد بالخبر (قول الشارح بأن يكون النظر فيه الخ) هذا من تحقيقات الشارح وهو أنه جعل محل التقيد بالصحة كونه فيه يعني لا يكون النظر من حيث كونه فيه صحيحا إلا إذا كان من تلك الجهة وسبب ذلك أن الدليل مفرد لا ترتيب فيه والكلام في بيان خاصة ذلك الدليل وليست إلا أن يكون فيه جهة الدلالة وذلك يرجع

بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به ومعنى الوصول إليه بما ذكره أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدى إلى علم أو ظن كما سيأتي حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في المعقولات وتشمل التعريف وجه مخصوص وهو تحصيل وجه الدلالة كالحديث فانه حال من أحوال العالم وصفة من صفاته فان النفس اذا حاولت الاستدلال على وجود الصانع ففتشت في العلوم الضرورية الحاصلة عندها مما يتعلق بالعالم من الاحوال والصفات وحصلت الجهة الموصلة للمطلوب وهو الحدث ثم تحصل المقدمتان الصغرى والكبرى فيحصل المطلوب فاندفع ما لبعضهم هنا (قوله بأن يكون النظر الخ) تفسير لقوله بصحيح وهذا يرجع لصحة صورة الدليل (قوله ان ينتقل الذهن بها) أي بسببها وقوله المسماة نعمت ثان للجهة وقوله وجه الدلالة أي سببها (قوله ما يخبر به) أي معنى يخبر به بأن يتحقق معناه بدون النطق به (قوله ومعنى الوصول الخ) أي فهو وصول معنوي لا حسي وقوله بما ذكر أي بصحيح النظر (قوله علمه أو ظنه) قيل أي أو اعتقاده وهو سهو فان الاعتقاد لا يكون عن النظر الصحيح في الدليل إذ هو الجزم من غير دليل فكيف يجعل من نتائج النظر (قوله فالنظر الخ) تفريع على قوله ومعنى الوصول وقوله كما سيأتي راجع للنفي لا للنفي وقوله حذرا من التكرار متعلق بمحذوف أي وانما صرفت النظر عن ظاهره حذرا من التكرار أي تكرار علم المطلوب الخبري أو ظنه فانه يصير مذكورا مرتين مرة في التوصل المفسر بذلك في كلامه ومرة في النظر الذي هو الفكر بقيده الذي ذكره إذ يصير التقدير الدليل

لصحة النظر من جهة المادة ما الصحة من جهة الصحة من جهة الصورة فليست خاصة لذلك الدليل وحيث قد فانتقام وجه الدلالة عنه هو الفساد أي فساد النظر من جهة كونه فيه وقد وافق الشارح المحقق في ذلك العلامة التفتازاني ونعم الوفاق وبهذا يظهر فساد ما قاله الناصر من أنه يرد عليهم انتفاء الترتيب المذكور المسمى بالخطأ في البرهان لصورته فانه فساد فيه يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد وذلك لأنه ان اراد فساد النظر في ذاته ففسد وليس الكلام فيه انما هو في فساده من جهة كونه في الدليل وليس ذلك إلا لا انتقام وجه الدلالة وان اراد فساده من جهة كونه فيه فممنوع وما يزيدك ثباتا على هذا قول العلامة التفتازاني على قول ابن الحاجب ولا بد من مستلزم للمطلوب فوجب المقدمتان مانصه هذا على تفسير المنطقيين ظاهر وأما على تفسير الأصوليين وهو المقصود بالبيان فوجوب المقدمتين إنما يكون على تقدير النظر ثم ان المراد بالنظر فيه كما عرفت النظر في احواله وصفاته لانه مفرد بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وحيث قد فالوسط اعتباران وفيهما الانتقال فقول الشارح فيما سيأتي كالحديث الخ أي من حيث اعتباراتها فقول الناصر ان كلا من تلك الامثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة منشؤه عدم التأمل والحاصل ان الدليل مفرد لكن لا بد فيه من مستلزم للمطلوب وإلا لم ينتقل الذهن

ما يمكن  
لصحة النظر من جهة المادة ما الصحة من جهة الصحة من جهة الصورة فليست خاصة لذلك الدليل وحيث قد فانتقام وجه الدلالة عنه هو الفساد أي فساد النظر من جهة كونه فيه وقد وافق الشارح المحقق في ذلك العلامة التفتازاني ونعم الوفاق وبهذا يظهر فساد ما قاله الناصر من أنه يرد عليهم انتفاء الترتيب المذكور المسمى بالخطأ في البرهان لصورته فانه فساد فيه يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد وذلك لأنه ان اراد فساد النظر في ذاته ففسد وليس الكلام فيه انما هو في فساده من جهة كونه في الدليل وليس ذلك إلا لا انتقام وجه الدلالة وان اراد فساده من جهة كونه فيه فممنوع وما يزيدك ثباتا على هذا قول العلامة التفتازاني على قول ابن الحاجب ولا بد من مستلزم للمطلوب فوجب المقدمتان مانصه هذا على تفسير المنطقيين ظاهر وأما على تفسير الأصوليين وهو المقصود بالبيان فوجوب المقدمتين إنما يكون على تقدير النظر ثم ان المراد بالنظر فيه كما عرفت النظر في احواله وصفاته لانه مفرد بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وحيث قد فالوسط اعتباران وفيهما الانتقال فقول الشارح فيما سيأتي كالحديث الخ أي من حيث اعتباراتها فقول الناصر ان كلا من تلك الامثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة منشؤه عدم التأمل والحاصل ان الدليل مفرد لكن لا بد فيه من مستلزم للمطلوب وإلا لم ينتقل الذهن

منه الى المطلوب فاذا كان المستلزم حاصل الاصغر يكون اللازم حاصله ضرورة فعلى تقدير النظر لا بد من المقدمتين اثني. احدهما عن اللزوم وهى الكبرى والاخرى عن ثبوت اللزوم وهى الصغرى فالمقدمتان انما وجبتا لاجل النظر لالكونهما الدليل كما هو عند المناطقة لكن ينبغي أن يعلم أن النظر بمجموع حركتين حركة من المطلب الى المبادئ وحركة من المبادئ الى المطلوب وكلامهم هنا ظاهر في انه الحركة الثانية الواقعة في الحدود الثلاثة خصوصاً قول الناصر من الاصغر الذى هو الدليل الى الوسط ثم منه الى الاكبر فلا بد ان يكون ذلك اقتصاراً على ما يفيد التمييز قال في شرح المقاصد كثيراً ما يقتصر في تفسير النظر على بعض أجزائه ولو ازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحاً على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادئ المطلوب او حركته على المبادئ الى المطلوب اهـ (قوله بيان للنظر الصحيح) فيه تساهل والاولى ان الباء سببية لان صحة النظر ليست هى الكون المذكور بل بسببه كالايجنى (قول الشارح التى من شأنها الخ) صريح فان المستلزم للمطلوب هو الجهة لا مفهوم المقدمة الصغرى اى ثبوت محمولها لموضوعها والكبرى بيان للاستلزام كما ذهب اليه بعض المحققين تدبر (قول الشارح عليه أو ظنه) قبل أو اعتاده ووسم لان الاعتقاد (١٦٩) لا يكون عن نظر اذ هو جزم بلا دليل

لدليل انطعى كالعالم لو جرد الصانع والظنى كالنار لو جود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها

ما يمكن علم المطلوب الخبرى أو ظنه بصحيح الفكر فيه المؤدى الى علم أو ظن قال الناصر التكرار متدفع لان حقيقته ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك متنف لان قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبرى أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو الى علم مطلقاً أو ظن محصور له ان النظر الذى هو في نفسه مفيد للعلم مطلقاً أو الظن مفاد في الدليل العلم التصديقي أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكم وأجاب سم بان الشارح بنى كلامه على ماهو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر في الشيء سبباً للتوصل الى المطلوب الخبرى أى لعلم المطلوب الخبرى أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذى يتسبب عنه علم المطلوب الخبرى أو ظنه ليس الا الفكر المؤدى الى علم المطلوب الخبرى أو ظنه بخلاف الفكر المؤدى الى المطلوب التصورى فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبرى أو ظنه فلو حمل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدى الى علم أو ظن لزم التكرار قطعاً فالشارح بنى كلامه على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها (قوله الدليل القطعى والظنى) أى المفيد للقطع والظن لا المقطوع به والمظنون وقوله كالعالم تصريح بان الدليل من قبيل المفرد عند الأصوليين كالتكلمين بخلاف المناطقة وقال الخيال في حاشية العقائد ان الدليل عند المتكلمين يكون مفرداً وغيره وذكر الشارح أمثلة ثلاثة الاول لحكم عقلى والثاني لحصى والثالث لشرعى وأيضاً الاول دليل انى لانه استدلال بالمعول على وجود العلة والثاني لمى بعكسه والدليل الاول قطعى والاثنان بعده ظنيان ووجه كون دلالة النار على الدخان ظنية انما قد تغلوا عن الدخان اذ لم تغلط شيئاً من الاجزاء الترابية وقوله لوجود الصانع متعلق بمحذوف أى دليلاً وموصلاً

(قول الشارح فالنظر هنا الفكر) عبارة غيره النظر كالفكر قال السيد الزاهد فيه اشارة الى تغاير اعتبارى بينهما بأن ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر أى في عنوانه فقط وغير معتبرة في الفكر حتى في عنوانه اهـ لكن لما لم يترتب على ذلك شيء هنا قال الشارح النظر الفكر (قوله لاخذه في تعريف الدليل) أى لانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المراد من اللفظ جاز استعماله في التعريف فاندفع ما قيل ان مثل هذه القرينة لا يلتفت اليها في التعريفات

(٢٢ - عطار - اول) والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة

لانه اعتراض ناشى من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز كذا في عبد الحكيم (قول الشارح والفكر حركة النفس في المعقولات) ربما يقال ان اطلاق الحركة هنا على سبيل التجوز والتشبيه لان الحركة تقتضى ان يكون للبتحرك في كل آن فرض فرد من المقولة التى فيها الحركة وتقتضى ان لا يكون ذلك الفرد له في الآن السابق واللاحق والآتات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد وهى ليست موجودة بالفعل لاجتماعها ولا بعضها لابلزوم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين على الاول والارجح بلا مرجح على الثانى ومن المعلوم انه ليس في الفكر الا علوم متناهية حاصلة بالفعل سيما في الرجوع من المبادئ الى المطالب وأنت خير بان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التى حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة فافيه الحركة هنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهى امر متجدد ولها افراد غير متناهية بالفرد وان كانت من حيث انها حاصلة في الخزانة امرائاً بل ولها بالفعل افراد متناهية فالقول بنى الحركة هنا نشأ من قلة التفكير كيف وفي الفكر انتقال على سبيل التدرج قاله السيد الهروي (قوله والاول قطعى) وايضا هو انى لانه استدلال بالمعول على وجود العلة والثاني لمن بعكسه ووجه ظنية

دلالة النار على الدخان أنها قد تخلو عن الدخان اذ لم يتخالط شيئا من الاجزاء الترابية (قول الشارح فيما تعقله منها مما من شأنه الخ) فهم الناصر وغيره أن من في قوله منها ابتدائية ومن في قوله من شأنه يائية ولذلك جعل قوله كالحديث تمثيلا لمسا تعقله والموافق لقول الشارح سابقا بان يكون النظر فيه من الجهة الخ أن تكون من في قوله منها يائية ومن في قوله من شأنه ابتدائية وعلى هذا يكون قوله كالحديث الخ تمثيلا لما من شأنه والمعنى بحركة النفس فيما تعقله الذي هو الادلة حركة مبتدأة مما شأنه الخ ويجوز أن تجعل من الثانية للتعليل وسيأتي لذلك تحقيق (قول الشارح كالحديث) فيه جرى على ان علة الاحتياج للحديث لكن رجح بعضهم انها الامكان الا أنه لما لم يكن الكلام هنا الا في تصوير وجه دلالة ما وقد مثل به العضد وغيره تابعهم الشارح عليه (قوله ويمكن ان يحجب الخ) قد عرفت انه غير محتاج اليه وأيضا فلا دليل عليه (قول (١٧٠) الشارح بان ترتب) متعلق بتصل وباؤه للسببية فالوصول إلى المطلوب بالنظر الصحيح

يتوقف على الترتيب فهذا صريح في انه ليس عينه بل لازمه وهو مختار بعض المحققين من المناطق قويل انه عينه ولذا عرفوه بأنه ترتيب امور معلومة للتأدي بها إلى مجهول قال عبد الحكيم في حاشية شرح عقائد العضد للدواني النظر عبارة عن مجموع الحركتين عند القدماء وعن المقدمتين المترتبتين عند المتأخرين لان الموجب للعلم هما المقدمتان لا الترتيب اه وبعضهم حمل الشارح على الثاني حيث جعل قوله بان ترتب هكذا تصويرا للنظر الصحيح وقد عرفت ان المفيد للعلم المقدمتان لا الترتيب (قوله تصوير للنظر) قد عرفت ما فيه (قول الشارح فالامر بالصلاة لوجوبها) انما لم يقل فاقموا الصلاة فوجوبها اشارة للفرق بينه

فبالنظر الصحيح في هذه الادلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن ينتقل به إلى تلك المطلوبات كالحديث في الاول والاحراق في الثاني والامر بالصلاة في الثالث تصل إلى تلك المطلوبات بان ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع النار شيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان اقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها وقال يمكن التوصل دون يتوصل لان الشيء يكون دليلا وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به

لوجود الصانع وكذا يقال فيما بعده (قوله فبالنظر الصحيح الخ) متعلق بقوله بعد تصل إلى تلك المطلوب ان قدم عليه للحصر (قوله كالحديث) فيه تصريح بان المستلزم المطلوب هو الحد الوسط واورد الناصر ان كلاما من الامثلة مفرد تستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة والجواب أنه ليس المراد بقوله كالحديث وما بعده الذات من حيث هي بل من حيث اعتباراتها وهو اعتبار ثبوتها للدليل الذي هو الحد الاصغر واعتبار الانتقال إلى المدلول بواسطته ولا شك انه بهذا الاعتبار تقع الحركة فيها واجاب سم بان مبنى الاشكال حمل في من قوله فيما تعقله فيها على معنى الظرفية وهو غير مترين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد اليه قوله من الجهة التي من شأنها فجعل تلك الحركة سببا أو آلة لانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة اه وهو صرف للكلام عما هو الظاهر المتبادر منه بلا داع اليه وقوله في الجواب الثاني ان في العبارة تسامحا والتقدير مثلا فيما تعقله فيها مع غيره غير محتاج اليه مع ان فيه تقدير ما لا دليل عليه (قوله بان ترتب) مبنى للمجهول ضميره العائد إلى الادلة نائب الفاعل وهو متعلق بتصل وفيه تصريح بان الترتيب غير النظر بل لازمه وهو مختار بان الحاجب خلاف ما عليه الكثير من المناطق انه عينه ثم ان هذا الترتيب اما بالفعل وهو الشكل الاول واما بالقوة كبقية الاشكال والقياس الاستثنائي لتوقف اتانها لوجوبها الاول (قوله فالامر بالصلاة) قال الناصر صواب العبارة فاقموا الصلاة لوجوبها حقيقة وانما تكون هذه النتيجة لو كان صورة القياس الامر بالصلاة أمر بشيء وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة وأجاب سم بان ال في الامر للعهد أي فالامر المذكور هو اقيموا فساكنه قال فاقموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ (قوله لان الشيء يكون دليلا الخ) لان الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم او الظن عند النظر فيه وهذا حاصل نظريه اول لم ينظر كذا قال التفتازاني فقول الشارح لان الشيء أي الكائن بحيث يفيد الخ وقوله

وبين ما قبله بان العبارتين هنا على حد سواء لتقييد الامر بانه بالصلاة بخلاف المثالين قبل فتأمل (قول الشارح وإن لم ينظر فيه وإن النظر المتوصل به) أي بان لم ينظر فيه اصلا أو نظريه النظر غير المتوصل به لكونه من غير وجه الدلالة وانما قال ذلك دون أن يقول وإن لم يتوصل بصحيح النظر فيه بالفعل مع انه الجاري على سن ما تقدم لاقتضائه انه قد ينظر فيه نظر اصحيا ولا يتوصل بالفعل وهو باطل فلذلك ادخل النبي على النظر المتوصل به كذا قيل وفيه أن الايصال على طريق أهل السنة غير واجب مع النظر الصحيح فالاولى ان يقال عدل عن هذه العبارة لان مفهومها انتفاء التوصل بصحيح النظر بان نظر ولم يتوصل به اصلا أو توصل بفاسده اما انتفاء اصل النظر فلا غاية الامر صدقها مع انتفاءه بخلاف ما عبر به فان مفهومها صادق بالجميع فليتأمل (قوله فصحة الدليل ان ينظر الخ) صوابه فصحة النظر لان الكلام فيه لاني صحة الدليل (قوله اذ هو الذي يتعلق به غرض الاصولي) لان الدليل الاصولي لا ترتيب فيه حتى يعتبر في النظر من حيث تعلقه به صحته

صورة أيضا وقد تقدم ايضاحه (قول الشارح لان الفاسد لا يمكن الخ) إذ ليس سبيل التوصل ولا آله وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلزم بقيدته وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الإطلاق أى نظرة لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم قال السيد قال السعد هـ فان قيل الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لاحالة فلنا ممنوع فان معنى التوصل يقتضى وجه دلالة بخلاف الافضاء فقول به بصحيح النظر تصريح بذلك اللازم لان التعريف لا يكتفى فيه بدلالة الالتزام وليس لك أن تقول أتى به لافادة اشتراط صحة صورة النظر أيضا كالمادة لما عرفت أن ذلك ليس مقصد افادته هنا فليتأمل (قول الشارح لا يمكن التوصل به) أى بذاته فلا ينافيه قوله بعد وان أدى اليه الخ أو يقال فرق بين التوصل وبين الافضاء لان معنى التوصل يقتضى وجه الدلالة كما تقدم بخلاف الافضاء (قول الشارح كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة) صرح هنا بان المنظور فيه العالم من تلك الجهة وهو الموافق لقوله اولابان يكون النظر فيه من الجهة الخ وهما بخلاف ظاهر قوله أى بحركة النفس فيما عقله الخ وقد عرفت أنه مؤول بما يرجع (١٧١) اليهما ولك أن تقول الحق أن يرجعا

اليه لما تقدم من أن النظر في أحواله لاقى ذاته فالنظر اليه من تلك الجهة نظر الى تلك الجهة ولعل الشارح أشار باختلاف العبارة الى أنه يصح أن يقدر المضاف أى النظر في أحواله وأن لا يقدر والنظر فيه من جهة أحواله فليتأمل (قول الشارح من اعتقد الخ) لما كان الفساد في البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم ليس كله بسيطا لعدم بساطة المواليد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركيبها من الجواهر الفردة عند المتكلمين ومن الهوى والصورة عند الحكماء

وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب لا تنفاه وجه الدلالة عنه وان أدى اليه بواسطة اعتقاد و ظن كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة وفي النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما ان ينقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدي الى وجودهما هذان النظران ممن اعتقدان العالم بسيط وكل بسيط له صانع ومن ظن ان كل مسخن له دخان

وان لم ينظر فيه أى النظر المتوصل به بان لا ينظر فيه أصلاً أو ينظر فيه من غير وجه الدلالة أو منه لامع الترتيب المذكور اه ناصر وإنما ادخل الشارح التني على النظر دون التوصل مع انه الجارى على سنن ما سبق لثلاث تصدق العبارة بصورة باطلة زائدة على الصور الثلاثة وهي ما إذا نظر فيه نظر اصحيحا لكن لم يتوصل به الى المطلوب لانه متى نظر فيه نظر اصحيحا فقد توصل به الى المطلوب (قوله وقيد النظر بالصحيح) قال السيد في حواشي الشرح العضدى وقيد النظر بالصحيح أى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به إذ ليس هو سبيل التوصل ولا آله وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلزم بقيدته وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الإطلاق أى نظر مالم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم (قوله لا يمكن التوصل به) أى بذاته فلا ينافيه قوله بعد وان أدى اليه بواسطة الخ أو يقال فرق بين التوصل وبين الافضاء لان معنى التوصل يقتضى وجود وجه الدلالة بخلاف الافضاء فن ثم قال الشارح لان الفاسد لا يمكن الخ فاندفع ما يقال الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لاحالة (قوله لا تنفاه وجه الدلالة عنه) إشارة الى تعريف النظر الفاسد بانه ما انتفى وجه الدلالة عنه (قوله من اعتقد الخ) لما كان الفساد في البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم ليس بسيطا لعدم بساطة المواليد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركيبها من الجواهر الفردة

وأما العناصر والافلاك والنفوس فبسيطة عند الحكماء وجهة الاستلزام المستفاد من الكبرى فان الوجود بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون حادثا وفي التسخين من الجهة الثانية بدليل أنه لا دخان للشمس مع أنها مسخنة دون الاولى سلط الاعتقاد على الجهتين والظن على اثنتان فقط وعبر بالاعتقاد في جانب البساطة وبالظن في جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل فناسب ضعف متعلقه لفساد جهتيه جميعا وهذا ظهر فساد ما قيل لو أبدل الشارح البساطة بالوجود كان أحسن لما عرفت من أن المراد أن الفساد اما للمقدمتين معا كالاول او لاحدهما كالثاني ولو ابدل كما قيل لضاع الفرق بين الاعتقاد والظن فليتأمل (قول الشارح أما المطلوب غير الخبرى الخ) إنما يقل أما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصويرى فليس (قوله لعدم بساطة المواليد الثلاثة) أى عدم بساطتها بوجه من الوجوه لتركيبها تركيبا حقيقيا بحيث تقبل الانفكاك ويكون اجزاؤها متخالفة الوجود في الخارج بخلاف العناصر والافلاك فانها وان تركبت من الهوى والصورة لكن العناصر وان قبلت الانفكاك بانخلاع صورها إلا ان وجود جزئها واحد بناء على التحقيق من ان تغاير الهوى والصورة عقلى كافى لاسفار وتزيد الافلاك على ذلك عدم قبول الانفكاك عندهم بخلاف المواليد فانها قابلة للانفكاك مع تغاير وجودات اجزائها بناء على التحقيق من بقاء صور العناصر في المركبات وبالجملة المراد بالبسيط



بدليل كما هو الظاهر في المقابلة لما تقدم نقله عن السعد من ان التوصل في تعريف الدليل يقتضي وجه الدلالة وليس هذا دلالا لقولا وجه دلالا لقولا  
قال الشارح رحمه الله بعد قوله فيتوصل اليه اي يتصور بما يسمى حدا فليتأمل (قول الشارح بان يتصور) متعلق بمتوصل ولم يقل وترتب كما قال  
في الخبري لان التعدد اللازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قول الشارح ولغيره) زاد الامم لثلا  
يعطف على الحد (قوله لتعلقه بالعلم المذكور في تعريف الدليل) لعل المراد به المذكور منطوقا ومفهوما ليشمل العلم التصوري فان الخلاف  
جاري في العلم بعد النظر في التعريف بالمطلوب ولذا لم يقيد بالخبري (قول الشارح الحاصل) قيده لان قوله الا كنسب والاضطرار انما  
يكونان في الحاصل بالفعل مع ان قول العادة شامل للحاصل بالفعل وما شانه ان يحصل ولا نه لو اسقطه لاحتمال ان يكون محل النزاع ان العلم  
عقبيه هل يكتسب أولا وهو نزاع آخر فبعضهم أنكر افادته العلم كالسمية المردود عليهم بقوله عندهم فالقول بأنه غير لازم وهم (قول  
الشارح عندهم) نه به على انكار غير الائمة (١٧٢) للحصول للمرة على اختلاف في ذلك مبسوط في شرح المراقب (قول الشارح

أى عقيب صحيح النظر)  
بأن يكون في وجه الدلالة  
(قوله الشارح عادة) أى  
حصوله أكثرى أو دائمي  
لاعلى وجه اللزوم كما في  
شرح المواقف خلافا لما في  
شرح التجريد من الاكتفاء  
بمجرد التكرار وهذا  
المذهب هو الصحيح بناء  
على ان جميع الممكنات  
مستندة إلى الله سبحانه  
ابتداء وأنه تعالى قادر  
مختار وأنه لا علاقة بين  
الحوادث إلا بأجراء العادة  
فلا يكون النظر موجدا  
للعلم ولا معدا ولا مولدا له  
والكلام مبسوط في شرح  
المواقف وحاشيته لعبد  
الحكيم (قوله كتولد حركة  
المفتاح الخ) التولد ان  
يوجب فعل لفاعله فعلا  
آخر والمراد بالفعل في

أما المطلوب غير الخبري وهو التصوري فيتوصل اليه أى يتصور بما يسمى حدا بان يتصور كالحياوان  
الناطق حد الانسان وسياتي حدا الحد الشامل لذلك ولغيره (واختلف أئمتناهل العلم) بالمطلوب الحاصل  
عندهم (عقبيه) أى عقيب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالأشعرى فلا يتخلف الاخر إلا خرقا للعادة  
كتخلف الاحراق عن عماسة النار او لزوما عند بعضهم كالامام الرازى فلا يتفك اصلا

عند المتكلمين ومن المهيولى والصورة عند الحكماء وأما العناصر والافلاك والنفوس فبسيطة عند الحكماء  
وجه الالتزام المستفادة من الكبرى فان الوجوب بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون  
حادثا وفي التسخين من الجهة الثانية بدليل انه لا دخان للشمس مع انها مسخنة دون الاولى سلط  
الاعتقاد على الجهتين والظن على الثانية فقط وعبر بالاعتقاد في جانب البساطة وبالظن في جانب التسخين  
لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل (قوله اما المطلوب غير الخبر الخ) الاظهر في المقابلة ان يقول  
اماما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري فليس بدليل بل يسمى حدا (قوله بان  
يتصور) متعلق بمتوصل ولم يقل وترتب كما قال في الخبري لان التعدد اللازم للترتيب غير واجب  
لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قوله وسياتي) مرتبط بقوله لما يسمى حدا وقوله  
الشامل نعمت للحد المضاف اليه وقوله لذلك أى لحد الانسان ولغيره من افراد الحد (قوله واختلف  
أئمتنا الخ) ذكره لتعلقه بذكر العلم في قوله التوصل بصحيح النظر فيه (قوله هل العلم) أى اختلفوا  
في جواب هذا الاستفهام او المراد ليس حقيقة الاستفهام ولم يقيد المطلوب بالخبري للاشارة إلى ان  
المراد به ما يشمل التصور والتصديق (قوله الحاصل عندهم) تقدير الحصول ايس بلازم لصحة تعلق  
الظرف بالعلم وإنما أتى به لمجرد الايضاح وليتعلق بقوله عادة أو لزوما وتقدير عندهم تعريض بمن نفي  
حصول العلم عن النظر مطلقا وهم السمنية او لا يفيد إلا في الهندسيات والحسابيات وهم المهندسون  
او لا يفيد في معرفة الله وهم الملاحدة ولا يتكرر مع قوله بعد عندهم لان تفصيل بعد اجمال (قوله عادة)  
أى أن العادة الالهية جرت بخلق العلم عقب النظر الصحيح مع جواز الانفكاك عقلا لجواز ان لا يخلقه الله  
تعالى على سبيل خرق العادة (قوله لزوما) أى عقليا بدليل المقابلة للعادى وهذا هو المرضي عندهم  
(قوله كالامام الرازى) فانه يقول حصول العلم عقيب النظر واجب أى لازم عقلا يستحيل انفكاكه

الموضعين الاثر لا التأثير بدليل التمثيل بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير ونقله  
وخرج بقولهم لفاعله المطاوع نحو كسرتة فانكسر فان فيه إيجاب فعل فعلا اخر لكن ليس ذلك لفاعله (قوله وهذا التولد عادى)  
أى في العلم لا في الظن كما سيأتي بيانه (قول الشارح او لزوما) أى عقليا كما في شرح المراقب قال صاحب المواقف في حكاية هذا المذهب  
وهنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو انه واجب غير متولد باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ثم قال وهذا المذهب  
لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب على شئ ما ذلا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القائلون  
بانه موجب لا مختار ولا عليه كما تزعمه المعتزلة قال عبد الحكيم لان القول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بان يكون علة  
موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختارا أى يصح منه الفعل والترك بالنسبة إلى كل مقدور ينفي  
لزوم العلم للنظر بان يكونا معلول علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظرة فاتنفي

اللزوم بينهما وما ذكرنا اندفع الجواب الذي في شرح المقاصد من ان وجوب الاثر كالعلم مثلاً بمعنى امتناع انفكاكهما عن اثراخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والنزك بأن لا يتخلقه ولا ملزومه لا بأن يتخلق الملزوم ولا يتخلقه كسائر اللزائم انما الملتقى له امتناع انفكاكهما عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلاً وما قيل من أن قوله لا يصح الخ مدفوع بأن العلم بالنتيجة هو العلم بالمقدمتين اللتين هما من حيث العلم بهما محل النظر أى حركة النفس فهما له كالجواهر للعرض ومن المحال وجود العرض بدون الجواهر وهذا مراد الشارح بقوله فلا يتخلف أصلاً كوجود الجواهر لوجود العرض ليس بشيء لان النتيجة لا يمكن أن تكون بعينها في القياس لا على أن تكون عين إحدى المقدمتين ولأن تكون جزء من احدهما وإلا لكان العلم بالنتيجة مقدماً على العلم بالقياس بمرتبة أو بمرتبتين كما قال السيد الشريف في حواشي التسمية أنه التحقيق وكيف يصح هذا مع فرض الخلاف في العلم بالحاصل عتیب النظر ولو كان كما قال لم يكن عتیبه والقياس الذي ذكره في محل المنع فان ماهية العرض ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فالكون في حد ما فيه وجه بساطة وان تركب من وجه آخر فان النظر فيه من جهة البساطة فاسد وبعض من لم يفهم وقع هنا فيما لا يليق فتدبر موضوع لازم لها خلاف العلم للنظر ومن ادعى فعلية البيان وبهذا ظهر أيضاً فساد ما قيل على قوله (١٧٣) كوجود الجواهر الخ أى في أن وجود

العرض بعينه هو وجود الجواهر فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجواهر حيث يمتنع انفكاكهما عنه (قول الشارح فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا إله الا الله وقالوا انه لا إله الا الله وقالوا معرفة الله واجبة (قول الشارح وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على بعض (قول الشارح لان حصوله) أى بعد النظر فيه اضطراب لا قدرة على دفعه عند حصوله ولا انفكاك عنه به حصوله

كوجود الجواهر لوجود العرض (مكتسب) لناظر فقال الجمهور نعم لأن حصوله عن نظره المكتسب له وقيل له لا لأن حصوله اضطرابي لا قدرة على دفعه ولا انفكاك عنه ولا خلاف إلا في التسمية ونقله الغزالي عن أكثر الاشعية وهو مذهب المحققين منهم (قوله كوجود الجواهر) أى فان وجود العرض بعينه هو وجود الجواهر لان للجواهر وجوداً مغايراً لوجود العرض فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجواهر حيث يمتنع انفكاكهما عن الآخر (قوله فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا إله الا الله والمراد يقتضى الوجوب وقالوا معرفة الله واجبة (قوله وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على النظر (قوله لا قدرة على دفعه) أى عند حصوله وقوله ولا انفكاك عنه أى بعد حصوله فلا تكرار وعدم تعلق القدرة بذلك لا بعد عجز الان ذاك اذا كان للمعنى في القدرة لا للمعنى في المقدور هنا فانه يستحيل أن يوجد العلم بالمقدمات بدون النتيجة (قوله فلا خلاف) تفريع على التعليلين حيث علل كل قول بما لا يخالف فيه الآخر فان النظر مكتسب اتفاقاً وحصول النتيجة بعده لازم لا يتخلف اتفاقاً (قوله الا في التسمية) أى لا في المعنى لان كلام الترتيبين متفق عليه بين الخصمين فالاول يوافق الثاني في ان حصول المطلوب عتیب النظر الصحيح اضطرابي والثاني يوافق الاول في أن حصوله عن نظر وكسب وما استفيد من كلامه من الاتفاق على أن اكتساب العلم النظري راجع الى اكتساب سببه وانه نفسه اضطرابي غير مقدور يلزم عليه ان التكليف به يرجع في الحقيقة للتكليف بسببه وهو النظر لانه هو المقدور وبه صرح في المواقف تبعاً

(قول الشارح أيضاً فقال الجمهور نعم لان الخ) أى فكسبية بسبب كسبية نظره فالتكليف بالمعرفة بسبب النظر المقدور لنا فتكون مقدورة لنا بسبب التحصيل وهو على وزن التكليف بسائر الاشياء فان التكليف بها تكليف بتحصيلها فعني كون العلم مكتسباً ومقدوراً أنه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله وهذا ما نقله الشريف في شرح المواقف عن الامام وحققه عبداً لحكيم (قول الشارح وقيل لا لان الخ) تعليله يقتضى أن نفي الكسبية عنه نظراً لحصوله بعد النظر اضطراباً لا من حيث أنه مقدور بما روي ولا شك أنه خلاف راجع للتسمية كما قال للاتفاق على أنه قبل النظر مقدور وبعده لا وهذا لا يمنع التكليف بالعلم لانه مقدور ومكتسب على ما مر خلافاً لقول صاحب المواقف أن المكلف به النظر دون العلم وهذا بعض الناظرين حل الشارح على ما قال صاحب المواقف واعتراض عليه بما نقله شارحه عن الامام وكل ذلك اوهام على اوهام (قوله بان يغفل عن النظر) فيه ان الغفلة عنه ليست بالقدرة وكلام الشارح في أنه لا قدرة على ذلك لكن بقي شيء وهو أنه يفيد أنه اذا كان هناك قدرة على الانفكاك بعد الحصول كما قالوا لا يكون حصوله ضرورياً وهو كذلك لما في شرحي المواقف والمفاد أن خاصة الضرورى عدم القدرة على دفعه عند حصوله ودفع لزمه بعده فقوله ولا الانفكاك عنه بيان لخاصة الضرورى (قول الشارح فلا خلاف الا في التسمية) تفريع على التعليلين حيث علل كل قول بما لا يخالف الآخر فان النظر مكتسب اتفاقاً وحصول النتيجة بعده حيث حصلت اضطرابي

(قول الشارح وهي بالمكتسب أنسب) أى لوجود الالاكتساب في سببه وفيه بواسطة ذلك السبب بخلاف الضرورة فانها فيه خاصة هذا هو الموافق لما سر (قوله وإن كانت تسمية مجازية) فيه أنه لا معنى لكسبه إلا تحصيله باختياره وذلك موجود هنا كما تقدم (قوله ما يتوهم الخ) فيه أن تسميته بالمكتسب توهم كسبية نفسه إذ اعتبار وصف الشيء أقرب من اعتباره وصف سببه ولعل هذا وجه التأمل (قوله مع عدم المانع) متعلق بمحصوله أشار به إلى أن المانع وهو المعارض يقوم في الظن دون العلم كما سيأتي بيانه (قوله الشارح دون قول الزوم والعادة) قال السعد في حاشية العنود أن في البرهان تصديقا بالمقدمات وتصديقا بالنتيجة وتصديقا بلزومها للمقدمات والثلاثة قطعية لا تحتل النقيض وأما الامارات فمقدماتها كلها أو بعضها والنتيجة ولزومها ثلاثها ظنية تحتل النقيض إذ ليس في الامارة جهة دلالة قطعية لان الطوف بالليل ليس بما يوجب السرقة فاستلزام الامارة للنتيجة ليس بلازم ومع عدم اللزوم ليس بدائم لها لانه ليس بين الظن وبين أمر ما ربط عقل بحيث يتمتع بخلافه عن ذلك الامر فان الظن مع بقاء موجه قد يزول بمعارض وقال العنود في المواقف النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما (١٧٤) يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض قال السيد يعني كما أن العلم بأن النتيجة

حقه أى بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا انتهى أى لانه إذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفا على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبيا لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علما حاصلا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكا عنه ضرورة

وهي بالمكتسب أنسب والظن كالعلم في قول الالاكتساب وعدمه دون قول الزوم والعادة لانه لا ارتباط للامدى قال السيد ويرد عليه أن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فتكون مكلفا بها وجعل إيجابها راجعا إلى إيجاب النظر فيما يوصل إليها عدول عن الظاهرة الاولى ما ذكره الامام الرازي من أن النظر الواجب الحصول حكمه حكم الضروري إلا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري إذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما إيجابيا لم يمكنه به تصورهما إذ يعتد السلب بينهما بخلاف النظري فان موجه النظرة فاذا غفل عنه أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون ذلك النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدور للبشر فيصح التكليف به اه ثم لا يتوهم من قوله فاذا غفل عنه الخ أنه بعد حصول العلم عن النظر يغفل عن النظر فترجع المقدورية حينئذ على استمرار حصوله وليس الكلام فيه إنما الكلام في المقدورية على تحصيله بل معنى كلام الامام كما أفاده المولى عبد الحكم في حاشية المواقف أن العلم الاول بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يتمكن من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظري فانه متمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو مقدور وأما قبل تصور الطرفين فكلاهما يتمتع تعلق القدرة به لا امتناع تعلق القدرة بالمجهول قال فتدبر فانه قد زل فيه اقدام الفضلاء اه وبه تعلم ان ما قاله سم وتبعه غيره فيه من قوله أن قوله إذا غفل عنه الخ يعارض قول الشارح ولا قدرة على الانفكاك عنه الخ مبنى على التوهم الذي نفينا فاقوله في الجواب عنه والمناقشة في ذلك الجواب بناء للفاسد على الفاسد (قوله وهي) أى التسمية بالمكتسب أنسب من التسمية بغير المكتسب لوجود سببها وهو الاكتساب وللناصر وسم هنا كلام قليل الجدوى مبنى على تقدير في الكلام لا يدل عليه دليل وما عليه تعويل (قوله لانه لا ارتباط الخ) اعترضه الحواشي بان ما ذكره إنما يتجه كونه دليلا على

توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبيا قاله عبد الحكيم وعلم من تقييد صاحب المواقف إيماء بالمقدمات القطعية عدم أن النظر في المقدمات الظنية أو الاعتقادية لا يفيد العلم بعدم المعارض لما مر في كلام السعد وصرح به عبد الحكيم في حواشي المواقف أيضا وإذ لم يعلم عدمه فيحتمل أن يقارن ذلك المعارض تمام النظر ويكون منظور اليه قصدا وإلى النتيجة تبعاً ولا استحالة في التوجه إلى شيتين احدهما قصداً والآخر تبعاً إنما المحال التوجه اليهما قصداً على أنه قد يقال أنه يوجد وحده في الآن الذى توجد فيه النتيجة فيدفعها حينئذ يوجب التوقف فلا وجه للزوم العقلي والعادى حينئذ إذ في كل نظر ظني احتمال المعارض قائم وبهذا ظهر فساد ما طالوا به في هذا المقام وأنه لا منشأ له إلا سوء الفهم وعدم التأمل وإنما ذكروا وجود المعارض بعد حصول الظن لانه أبين وأدل على ما قالوا من أنه لا علاقة بين الظن وبين شيء لانه إذا دفع المعارض ما ظن بالفعل فبالاولى أن يمنع حصول الظن ابتداء فليتأمل (قوله لان لزوم الشيء لسببه لا ينافي الخ) هذا مسلم لو قت سببته والفرض أن الخارج وهو المعارض يدل على عدم سببته (قوله ويكفيك أن النظر سبب الخ) النظر سبب للطلب دائما إذا كانت المقدمات يقينية وفي الجملة إذا كانت ظنية أو اعتقادية كما تقدم عن السعد فهذا التنوير غير مجد شيناً (قوله وما هنا قد وجد المعارض)

فيه أن المدار على تجويز وجوده لكن لما كان الموجب التوقف هو وجوده فصر المسألة ثم أن جواز وجود المعارض عند الناظر لا يناق ظن الحكم المتبادر بالنظر إنما ينافيه وجود المعارض بالفعل فيجوز أن يحصل ظن الحكم بالنظر ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه مع تجويز المعارض نعم ذلك التجويز يناق استلزام النظر في القياس الظني لظن النتيجة فليتأمل فإنه قلت قد قال السيد متى صحت الصورة استلزم ذلك القياس النتيجة ولو كانت مقدماته ظنية إذ عند قيام (١٧٥) المعارض يتغير اعتقاد المقدمات فلم يوجد القياس

حتى يحكم بعدم استلزام ما مقدّماته ظنية قلت هذا إنما يتوجه على ما جعل الملازمة بين نفس القياس والنتيجة كالعضد أما من جعلها بين النظر في القياس والنتيجة كالشارح فلا فتدبر (قوله جار في قول الشارح المتقدم وعدمه) هذا الكلام كله لا يلتفت إليه ولا ينبغي أن ينظر فيه لكن الضرورة أوجبت وكيف يقال هذا الكلام المتقدم في كيفية ما حصل بعد النظر هل حصوله بالضرورة أو الكسب وما هنا في أن الحصول لازم عقلاً أو عادة أولاً ومن المعلوم أن ما حصل بالفعل لا يتأتى أن يمنع حصوله مانع دون ما لم يحصل (قوله يرد جوابه المتقدم الخ) لوجه له لما عرفت أن ما تقدم فيما حصل مع عدم المانع كما تقدم وما هنا في أنه هل يمنع حصوله مانع (قوله وبالجملة الخ) هذه الجملة بتأملها باطلة كما عرفت وكل من الموضعين حق لا يتوهم الشبهة فيه إلا من

بين الظن وبين أمر ما بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلاً أو عادة فإنه مع بقاء سببه قد يزول لمرض كما إذا أخبر عدل بحكم وآخر بنقيضه أو لظهور خلاف المظنون كما إذا ظن أن زيداً في الدار لكون مركبه وخدمه يبابها ثم شوهد خارجها وأما غيراً فامتتنا فالمعتزلة قالوا النظر

عدم ثبوت الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح فإن القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه المطلوب ظناً كان أو علماً فيكون مرتبطاً بالمقدمتين قطعاً ويجري فيه قولاً للزوم والعادة فلا فرق بين الظن والعلم أو ليس أن النظر سبب في حصول المطلوب والسبب ما يلزم من وجود الوجود ومن عدمه العدم لذاته وهو إشكال قوي وما تكلف به سم في ورده بقوله من تأمل وانصف علم أن حاصل فرق الشارح بين "علم والظن أن العلم لا يتخلف عن النظر المؤدى إليه أضلاً إلا أن القاعدة بخلاف الظن فإنه يتخلف كثيراً والفرق أن النظر المؤدى للعلم قطع التادية إليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظن فلا يتخلف عنه العلم أبداً بخلاف النظري المؤدى إلى الظن فإنه ظني التادية والظن يمكن معارضته بقطعي أو ظني فتنتفي التادية وانتفاؤها لا يناق سببية النظر فالمعارضة إذا كانت منشأ سقوط الظن بعد حصوله كانت منشأ لعدم حصوله آخر ما أطال به مما يرجع أكثره إلى ما نقلناه ورحمه الله فلقد أتى في هذا المقام بما لا يرضيه من له أدنى مسكة في علم المعقول أما قوله - اصل فرق الشارح إلى قوله والفرق فهو محل الإشكال وقوله والفرق الخ إن أراد المعارضة بعد حصول الظن فقد رجعنا إلى ما قاله الجماعة أن كلام الشارح إنما يتجه على عدم ثبات الظن بعد حصوله وليس الكلام فيه وإن أراد قيام المعارض حين النظر في مقدمات الدليل وترتيبها فالعلم والظن فيهما سيان لكنه متى سلمت المقدمتان وترتبت حصل المطلوب مطبقاً علماً كان أو ظناً على أن المعارض والحالة هذه غير ممكن قيامه إذ عند النظر في مبادئ المطلوب لا تلتفت النفس إلى غيرها لاستحالة توجه النفس إلى شيئين معاً في آن واحد فالمعارض لا يقوم إلا بعد حصول النتيجة وبعد حصولها لا يصح أن يقال أن التادية انتفت وقوله أن المعارضة إذا كانت منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأ لعدم حصوله دعوى بديهية البطلان كيف تقوم المعارضة حاله ترتيب المقدمات نعم قد تحصل المعارضة في بعض المقدمات لكن ذلك حالة النظر إليها وقبل ترتيبها وليس الكلام فيه فالحق أن حصول الأدلة الظنية منفكة عن النتيجة بامر غير معقول فإن النتيجة لازمة للمقدمات لزوماً غير منفي في العلم وفي الظن نعم تعارض الظنيات إنما يوجب عدم قطعية المظنون لعدم اللزوم الذي الكلام فيه بل النتيجة لازمة فإذا زالت المقدمات لمعارض زالت النتيجة وهذا لا يناق التلازم والارتباط بينهما فالحق أنه لا فرق بين العلم والظن كما قاله الجماعة فما قاله الشارح لا يتابع عليه وبعض الحواشي نقل كلام سم مستحسنه قائلًا ومن لم يفهم كلامه ناقشه لا يسمع ومن نظريين الانصاف فيما قلناه وما قاله سم والمتنصر له والمتعقب ظهر له الحق عياناً (قوله بحيث يتمتع تخلفه) حقيقة تقيد أي لا ارتباط على هذا الوجه (قوله وآخر بنقيضه) أي فتخلف مدلول الدليل الأول عنه لوجود المعارض وفيه أن هذا لا يتفق لزوم المدلول للدليل الأول في حد ذاته (قوله وأما غيراً فامتتنا) مقابل قول

شغف بنتائج فكره (قوله بل لنا أن نجعل قوله الخ هذا الجدل لا يستقيم إذ ليس المقصود إخبار عن الغير بأنه من المعتزلة وأيضاً الغير شامل للحكام وبه يعلم أن التسليم بعده لا يستقيم أيضاً لأن الغير أعم من المعتزلة عبارة عنه فالمناصب جعل جملة فالمعتزلة الخ خبر أو الرابطة محذوف أي منهم (قول الشارح الظن الحاصل) كان المناسب أن يقول النظريو لدال الظن فعدل عنه لما سلفه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يتمتع تخلفه بخلاف ما ذكره فإنه يدل على اللزوم بل على أن الظن إذا حصل كان متولداً عن النظر وإن لم يجب عنه لعدم العلاقة كما تقدم فيحتمل المعارض

(قول المصنف والمجد الخ) ذكر الحدهم باعتبار مقابله بالدليل فكانه قال ما يوصل إلى التصديق يسمى دليلا وما يوصل إلى التصوير يسمى حدا ثم اورد في هذا المقام أن تعريف الحد قد مرته بعروض حصته منه فيكون تعريفه بهذا التعريف تعريفا بالاختصاص فلا يكون حداً إذ ليس جامعاً قال السيد المروى أنت تعلم أن معرف المعرفة من المفهومات التي تصدق على نفسها صدقاً عرضياً كالكلية والموجود وغيرها من المفهومات التي تكون أفراد إلا نفسها والمصدق في ذلك عروض حصتها ومن المعلوم أن التباين بين العارض والمعرض وبين الطبيعة والفرد ضروري وهو لا يحصل إلا بالحيثية التقيدية فالعارض في هذه المفهومات هو حصتها منها والمعرض نفسها والطبيعة هي من حيث هي والفرد من حيث أنها معرض الحصة فالخصه في معرف المعرفة بحسب عروض حصته لا بحسب ذاته والتعريف فيه بحسب ذاته لا بحسب عروض حصته ألا ترى أن تعريف الكلية بمفهوم يمكن فيه الاشتراك إنما هو بحسب نفسه لا بحسب عروض حصته والحصة فيه (١٧٣) بالعكس فتدبر فانه دقيق وبالتدبر حقيق (قوله بالفعل) الأولى إسقاطه

يولد انعلم كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وإن لم يجب عنه وقوله عتبه بالياء لغة قليلة جرت على الالسنه والكثير ترك الياء كما ذكره النووي في تحريره (والحد) عند الاصوليين

المصنف أتمنا وغير مبتدأ وجملة قوله فالمعتزلة قالوا خبر والرابط محذوف أي فالمعتزلة منهم وبق قول رابع للحكماء وهو أن العلم المطلوب للنظر فلنظر علة في حصوله وفيضانه عن المبدأ الفياض الذي هو العقل العاشر عندهم (قوله يولد العلم الخ) التوليد أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فكلنا مما صادران عنه الأولى بالمباشرة والثانية بالتولد وكذا يقال هنا فالقدرة الحادثة عندهم اوجدت النظر فتولد عنه العلم (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم) المناسب لعديله أن يقول النظر يولد الظن فعديله لما سلفه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يتمتع تخلفه بخلاف ما ذكره فانه لا يدل على لزوم بل على أن الظن اذا حصل كان متولداً عن النظر وقد علمت ما فيه (قوله وإن لم يجب) أي لما مر من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما وفيه أنه حيث لا تولد كما علم من معنى التوليد هذا حصل ما في الناصر واجاب سم بان المراد بالايجاب الماخوذ في تعريف التوليد مطلق التسبب والتأثير وهذا خلاف الوجوب المنفي فانه التلازم اه ومقتضى كلامه أن المعتزلة لا يقولون بالتلازم العقلي الذي قال به بعض الاشاعرة والحق أنهم قائلون به بل هو لازم لقاعدة القول بالتولد في الفعل الصادر بطريقة ضرورة عدم انفكاك المعلول عن علته فاما له بعض من كتب هنا ان التولد عادي يجوز تخلفه ذهول عن قاعدة التولد ولذلك قال امام الحرمين في كتابه المسمى بالبرهان أن النظر يستعقب العلم عندهم استعقاباً لا يدفع له وإن النظر يولدها توليد الأسباب مسبباتها والمقدور الذي هو مرتبب التكليف والثواب عدم النظر عندهم اه وانما قال الشارح وان لم يجب عنه لما سلفه من عدم الارتباط في الظنيات وقد علمت ما فيه وقول بعض وقد علمت صحته تقليد لسم وقد نقل كلامه السابق مستحسن له ونحن ابطالناه والحق احق بالاتباع وبالجملة المطلوب لازم للنظر على قول محقق الاشاعرة وكلام المعتزلة والحكماء والفارق أنه على الأول مخلوق لله كالنظر لكن جرت العادة الالهية بخلقهما معاً أو بعدهما معاً ولا تتعلق القدرة باحدهما دون الآخر وعلى الثاني بطريق التولد وعلى الثالث بالتعليل (قوله جرت

هنا وفيما يأتي (قوله صادق على الفعل والعمل) وكذا على الاعلام (قوله كناية عن المحمول) أي الكلية لا تفاهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وإنما هو بالكلية والتعريف طريق اكتساب التصورات فلا بد أن يكون بالمفاهيم الكلية فاندفع إيراد الاعلام (قوله بقرينة اعتبار الخ) ولذا قالوا في تعريف الحد ما يقا على الشيء لأفاده تصويره قال السيد الزاهد لاشك أن المقصود بالذات من التعريف تصور المعرفة كما أنه لا شك أنه حين التعريف يحمل المعرفة على المعرفة ويحصل التصديق بثبوته له ولا ما كان مرآة لملاحظته لكن ذلك التصديق ليس

مقصوداً بالذات فان القصد الواحد في الحالة الواحدة لا يمكن أن يتعلق بالذات بامرئ كما يشهد به الوجدان على السليم والفهم المستقيم اه فالقول بانه ليس بينهما حمل يعنى قصداً وقد يقال ان المراد بالمحمول ما شأنه ان يحمل أى في غير التعريف لكن ينافية جعلهم التعريف منقولاً في جواب ما هو مع انه حين الجواب ليس من شأنه ان يحمل فتدبر (قوله بان المراد الخ) لأن تميز الافراد في التعريف مقصود ولو بالعرض لأن الماهية تقال للامر العقلي فلزمها السكينة والسكينة هي الاحاطة بالافراد فلو تميزها بالعرض وإنما نظر لهذا اللازم لان ضبط الافراد مقصود ايضاً ولذا اشترطوا مساواة المعرفة بالكسر للمعرفة بالفتح في الصدق والاجلائية وهذا لا ينافي ان المراد بالجنس والفصل الطبيعة المطلقة أي الماخوذة لا بشرط شيء لأن ملاك تعدد الشيء كونه بحيث يصح اسناد التعدد اليه ولا شك أنه إذا لوحظ الشيء بتطوع النظر عن لا شرط شيء صح اسناد التعدد اليه فهو تعدد عرضي وهو لا ينافي الوحدة الذاتية كذا ذكره الزاهد في مواضع فليتأمل (قوله مطلقاً) أي خروجاً مطلقاً



وبينه بقوله وهو ما ليس الخ (قول الشارح ولا يميز كذلك الخ) لان الحد هو الاجزاء المنطبقة على الماهية بتمامها المنطبقة على كل فرد من أفرادها ضرورة تحققها فيها فلخرج شيء لخرج معه بعض الاجزاء فلم يكن الحد أجزاء المحدود وقد يجاب عن الاشكال أيضا بأن المراد بالشيء الماهية في أي نحو من أنحاء وجودها سواء كانت مع الفرد أو لا وفيه أن الكلام في كون التمييز للفرد لا للماهية في ضمنه تأمل (قوله المراد بما ذكر) من أين هذا والحد هو أجزاء المحدود تفصيلا (قول الشارح إلا ما لا يخرج (١٧٧) عنه شيء من أفراد المحدود)

الاقتصار على الافراد قصور عن تعاريف العلوم لانها يشترط فيها أن تكون جامعة لا جزائيا أغنى المسائل إذ ليست أفرادا إلا ان يقال أنه بناء على الغالب أو يلتزم كما قاله العصامي في حواشي القطب أن خروج مسألة أو دخول غيرها يستلزم صدق المحدود على غير أفراد الحد أو بالعكس بناء على أن هذا المجموع غير العلم (قول الشارح ولا يدخل فيه شيء من غيرها) بأن تصدق عليه الماهية المعرفة ولا شك أن الماهية لا تصدق على نفسها لعدم التغير فالقول بأن الماهية المحدودة مغايرة لأفرادها وهي من غيرها وادخلة في الحد قطعاً وهم (قوله طرفي أفراد المحدود) أي طرفي هذا اللفظ (قوله كما هو الحق) الحق كما اختاره عبد الحكيم وغيره أن الماهيات أمور انتزاعية لا وجود لها في نفسها ولا في الفرد (قول الشارح والثاني لخاصته)

ما يميز الشيء عما عداه كالمعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها والاول مبين لمفهوم الحد والثاني مبين لخاصته وهو بمعنى قول المصنف كالتقاضى اني بكر الباقلاني الحد (الجامع) أي لأفراد المحدود (المانع) أي من دخول غير هاهنا (ويقال أيضا الحد المطرد) أي الذي كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من أفراد المحدود فيكون مانعاً المنعكس<sup>(١)</sup> أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون مانعاً فردى الباريين واحداً والاولى اوضح فتصدقان على الحيوان الناطق حد الانسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل

على الالسنه) أي السنة العامة فلا ينافي قوله قليلة فانه باعتبار أصل اللغة فقوله والكثير أي في أصل الامة (قوله والحد عند الاصوليين) احترازاً عنه عند المناطقة فانه قاصر على ما كان بالذاتيات فهو أخص وذكر الحد هنا باعتبار مقابله للدليل فكانه قال ما يوصل إلى التصديق يسمى دليلاً وما يصل إلى التصور يسمى حداً (قوله ما يميز الخ) صادق على العقل والعلم والاعلام فلا يطرده ولا يميز الماهية عن أفرادها وهي غير الماهية فان الجزئي غير الكلبي والجواب أن المراد بما يميز كل محمول فلا يصدق على شيء بما ذكر كما لا يخفى والقرينة على هذا قولهم في تعريف الحد ما يقال على الشيء لا فائدة تصوره واتفاقهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وانما هو بالكليات ومعلوم ان التعريف طريق لاكتساب التصورات فلا بد ان يكون بالمفاهيم الكلية فاندفع الاعتراض بعدم الطرد بأن المراد ماعد الماهية وماعد أفرادها ولما كانت الماهية في ضمن أفرادها اكتفى بذكر الماهية عن الافراد لان الافراد ليست أجنبية عنها وسم أطال الكلام هنا بذكر الخلاف في حمل الجزئي وغير ذلك والمقام غير محتاج (قوله والاول) أي قوله ما يميز الشيء الخ (قوله مبين لمفهوم الحد) أي فهو حد حقيقي يسمى لانه بالذاتيات (قوله والثاني) أي قوله ما لا يخرج الخ (قوله مبين لخاصته) لكونه العرضيات فيكون رسماً (قوله وهو) أي الثاني (قوله الجامع لأفراد المحدود) أو رد عليه الناصر لزوم الدور لان المحدود مأخوذ من الحد وأجاب سم بأن المراد بالمحدود الشيء لا يوصف كونه محدوداً أو أورد أيضاً أنه يشمل قولنا وكل إنسان كاتب مثلاً بعد قولنا الانسان حيوان ناطق فان هذه الكلية يصدق عليها أنها جامعة لأفراد المحدود وأجاب سم بأن المراد بالجامع لأفراد المحدود من حيث أنه محدود لان تعليق الحكم المشتق يؤذن بالعلية وجمع الكلية للأفراد لا من هذه الحينية وفيه نظر

(١) قول المصنف المنعكس أي عكساً لغوياً بقلب القضية الكلية المتصلة بالافراد إلى قضية كلية موضوعها هو محمول الاولى ومحمولها هو موضوع الاولى وقد فسر الشارح الاولى بقوله أي الذي كلما وجد أي الحد وهو المحدود والثانية بقوله أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو أي الحد كما كتبه

(٣٣ - عطار - أول) أي المبين بها الحد تأمل (قوله لجعل المحدود الخ) قد يقال المحدود مشتق من الحد بالمعنى المصدرى والحد المعروف بالحد بمعنى المحدود به فيثبت لادوار أصلاً (قوله ووجه بعضهم) حاصله هو ما قبله (قوله بأن المراد بالجامع لأفراد المحدود من حيث كونها محدودة) أي مراد بيانها وإتمام تركها اعتماداً على ما تقدم فاندفع ما قيل ان هذا الجواب يبطل الجواب المتقدم عن الدور وإن كان تاماً في نفسه (قول المصنف المطرد) مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على ما في القاموس لانه فيه ضم وجود المحدود لوجود الحد (قول الشارح أي الذي كلما وجد الخ) أشار بهذا التفسير للرد على القرأني حيث فسر المطرد بالجامع والمنعكس بالمانع حيث قال وقولنا

جامع هو معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس وحاصل الردمن وجهين الاول ان الجمع والمنع لازم لان لا طراد ولا انعكاس والثاني انه لا يلزم من انه اذا وجد الحد وجد المحدود ان يكون جامعا لانه قد يكون المحدود اعم انما يلزم ان يكون مانعا ولا يلزم من انه اذا وجد المحدود وجد الحد ان يكون مانعا لجزا ان يوجد الحد مع ذلك ولا يوجد الحد وكفاي التعريف بالاعم اللهم الا ان يحمل الاطراد والانعكاس على المعنى القوي دون الاصطلاحى كما في شرح المواقف حيث فسر الطرد بجزا ان الحد في جميع افراد المحدود وشموله اياها وقال ان هذا معنى لغوى للطرد فيفسر العكس بعكسه فتدبر (قول الشارح أيضا أى الذى كلما وجد) لبيان أن ال موصولة (قوله لازم لمفهوم الاطراد) أى معناه وهو كلما وجد الحد وجد المحدود فان هذه الموجبة الكلية تنعكس بعكسه النقيض الى قولنا متى لم يوجد المحدود لم يوجد الحد فلا يتناول الحد شيئا مما ليس من افراد المحدود وهو معنى كونه مانعا وقوله وكذا القول الخ يعنى ان الجمع لازم لمعنى الانعكاس وهو كلما وجد المحدود وجد الحد قال السيد قدس سره في حاشية المطالع الصواب ان الجمع عين هذه الكلية قال عبد الحكيم في حاشية القطب بعد نقله عن السيد ذلك اللهم الا ان يعتبر التناير الاعتبارى (قول الشارح المراد بالمطررد) أى المراد به مفهوم عكس المراد بالمطررد الصادق ذلك المفهوم بالتفسيرين جميعا فان حمل على العكس الاصطلاحى كان ماذ كرهه الشارح وان كان من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه (١٧٨) قلب الطرد كان ماذ كرهه ابن الحاجب فقوله المراد الخ بيان لاحتماله للتفسيرين جميعا

فانه غير جامع وغير منعكس وبالحىوان الماشى فانه غير مانع وغير مطرد وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطررد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر فى المراد

لان هذا يكر عليه بابطال الجواب عن الدور كما لا يخفى وإن كان تاما فى نفسه (قوله فانه غير جامع) لعدم شموله الامى وقوله وغير منعكس عطف لازم وقوله وتفسير مبتدأ خبره أظهر والمراد بالجز نعت للمنعكس وعكس بالرفع نائب الفاعل وقوله بما ذكر متعلق بتفسير وهو كلما وجد المحدود وجد الحد والمأخوذ والموافق نعتان لتفسير فهما بالرفع أو بالجز نعتان لما فى قوله بما ذكر (قوله للعرف) أى وللاصلاح فى عكس القضية وقد قيل فى المطرد كلما وجد الحد وجد المحدود وعكس القضية بتبديل طرفيها وهو كلما وجد المحدود وجد الحد (قوله أظهر فى المراد) أى بالمنعكس فان المراد بالمنعكس عكس المراد بالمطررد (قوله بانه) أى المنعكس (قوله اللازم) أى تفسير ابن الحاجب فهو تفسير باللازم وإنما كان لازما لانه عكس

وان كان تفسيره أولى لمعنى آخر وقوله بما ذكر أى الذى هو أحد التفسيرين (قول الشارح أيضا المراد به عكس المراد بالمطررد) قد عرفت أن المراد بالمطررد انه كلما وجد الحد وجد المحدود واذا كان العكس من حيث ذلك المراد كان المنعكس هو ذلك المراد لا الحد فهذا تصريح بان المنعكس وصف الحد لا الحد وانما احتاج الى ذلك ولم يحمل الطرد على

التلازم فى الوجود حتى يكون العكس التلازم فى الارتفاع ويكون المطرد المنعكس الحد لا وصفه لما قال السعد فى حاشية الشارح نقيض العضد ان ذلك ليس عكسا بحسب العرف ولا بحسب المنطق وبه يندفع ما لو اطلقوا به من غير طائل (قول الشارح الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف) كذا قاله السعد فى حاشية شرح المختصر وشرح التلويح قال السيد انه عكس بحسب المنطق أيضا لصدق حده عليه وهو تحويل مفردى القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الاصل فان قيل معنى قولهم على وجه يصدق ان يلزم صدقه صدق الاصل واللازم للوجبة مطلقا (١) الايجاب الجزئى قلنا للزوم موجود فى مادة المساواة كما هنا الا ان المنطقيين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار امر آخر معاهوفه انهم اذ لم تعتبروا ذلك لانه فى مادة جزئية اعنى مادة المساواة وهم انما يعتبروا القوانين الكلية لما قيل ان المنطق مجموع قوانين الاكتساب لم يكن العكس الذى اصطلاحوا عليه فليس عكسا بحسب المنطق كما قال (قول الشارح أظهر فى المراد الخ) يؤخذ من قوله الموافق الخ وقوله أظهر الخ أن لهذا التفسير وجهين الموافقة والظهيرية فتدبر اذ وجه اعلى مامر عن السعد وما قيل انه يلزم على كلامه مجاز بل اقرب لانه اسناد الانعكاس انما هو على كلامه للطرد لا للحد ففيه أنه انما اسند الانعكاس للحد من حيث الطرد بقرينة عدم اطلاق العكس على غيره عرفا واصطلاحا وانما كان هذا التفسير اظهر فى المراد لان الجمع الاساطة بالافراد بان لا يوجد فرد خارجا عن الحد بل كلما وجد كان داخل فيه وهو معنى كلما وجد المحدود وجد الحد بخلاف كلما اتنى الحد اتنى المحدود فانه لازم للجمع فليتأمل

(١) قوله مطلقا أى سواء كانت كلية او جزئية او مبهمة اه كاتبه

(قول الشارح أى معنى الجامع) فسر بذلك لان المراد هنا لازم المراد الاول (١) فلوتركه لتوهم أنه هو فتدبر (قول الشارح من تفسير ابن الحاجب الخ) قد عرفت أنه حيثئذ من العكس بمعنى قلب الكلام لانه قلب الطرد فالعكس عليه حكم كلى بما ليس بمحدود على ما ليس بمحدود وعلى الاول حكم كلى بالحد على المحدود واما الطرد فهو عليهما حكم كلى بالمحدود على الحد (قول الشارح النفسى) أخذه من قوله فى الازل إذ لا لفظى فيه (قول الشارح فى الازل) اى باعتبار كونه فى الازل وقدم قوله فى الازل على قوله لا يسمى لافتادة انه ليس الخلاف فى انه وقعت تسميته فى الازل أولا لان مبنى (١٧٩) الخلاف امر اصطلاحى وهو

اعتبار الافهام بالفعل فى الخطاب ولانه لو كان كذلك لكان تسميته فى الازل خطا با مجازا متفق عليها وهذا امر طريقه النقل ودونه خرق القتاد فما قيل يتصور وقوع التسمية أولا على القول بقديم الالفاظ أو باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الالفاظ ليس بشيء لان المقول بقديم الالفاظ القرآن لا هذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ (قول الشارح قيل لا يسمى الخ) لم يذكر المصنف لفظ قيل هذا ويفرق ما بعد ثلثا يتوهم أنها مقالة واحدة مع انهما مقالتان ولا يلزم من تفرع الثانية عن الاولى كفى العضدان أن يكون قائل الثانية هو قائل الاولى لاحتمال سكوتها عنها (قول الشارح لعدم من يخاطب به) إذا تأملت هذا مع

أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بانه كلما انتفى الحد اتنى المحدود اللازم لذلك التفسير نظرا الى ان الانعكاس التلازم فى الانتفاء كالاطراد التلازم فى الثبوت (والكلام) النفسى (فى الازل قيل لا يسمى خطا با) حقيقة لعدم من يخاطب به إذ ذاك وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم واسماعه اياه باللفظ كالقرآن او بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالي

نقيض الموافق وعكس نقيض القضية لازم لها (قوله نظر الخ) علة لتفسير ابن الحاجب قال الناصرو والحق مع ابن الحاجب لان الاطراد والانعكاس وصفان للقضية الواقعة تفسير المطر الذى هو وصف للحد على كلام الشارح مع ان المراد عكس الحد لا عكس القضية الواقعة صفة له فقد اشبه على الشارح عكس الشيء بعكس صفته وقد جعل المصنف نفسه الاطراد والانعكاس صفتين للحد لا للقضية هذا خلاصة كلامه وخلاصة جواب اسم أن الصفة والموصوف كالشيء الواحد فلا مانع من جعل ما هو صفة للصفة صفة للموصوف ولهم ههنا تشنيفات عدم ذكرها أولى مع ان كلاما من البحث والجواب ليس بما يقتضى هذا كله فان ما عبر به الشارح موافق لعبارة كثير من المحققين غاية ما فى ذلك تسمح ومثله مغتفر فى امثال هذه اقامات (قوله والكلام الخ) من تأمل وجد هاتين المستلتين يرجعان لمسئلة واحدة لانه يلزم من كونه لا يسمى خطا با انه لا يتنوع ومن كونه لا يتنوع انه لا يسمى خطا با (قوله فى الازل) حال من الكلام اى حال كونه معتبرا فى الازل ولا فالكلام موجودا أولا وابتدا اى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسى مع اعتبار وملاحظة كونه فى الازل اى قبل وجود من يخاطب ولا يجوز تعلقه بيسمى لان التسمية حادثة وقول سم يتصور وقوع التسمية أولا على القول بقديم الالفاظ وهم فان المقول بقديمه الفاظ القرآن لا هذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ المصطلح عليها عندهم ثم ان المصنف خالف عادة وحكى القول الضعيف وطوى الصحيح ولعل سره الاشارة الى ان هذا القول قوى ايضا إذ قدر حجه القاضى ابو بكر الباقلانى وجرى عليه الامدى (قوله حقيقة) متعلق بيسمى وهو تحرير محل الخلاف وانه فى الاطلاق حقيقة لافى مطلق الاطلاق الشامل للحقيقة والمجاز فان التسمية المجازية اعتبار ما تؤول متفق عليها (قوله اذ ذاك) الاشارة الى الازل والخبر محذوف اى اذ ذاك موجود لان اذنا تضاف للجمل والمراد بالوجود التحقق وإذا لم يكن هناك موجود فلا خطاب لعدم من يتعلق به (قوله واسماعه) بالجر عطف على وجود (قوله كالقرآن) ادخلت الكاف بقية الكتب السماوية والاحاديث ولو غير قدسية فانه عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن الهوى (قوله او بلا لفظ) كون الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى قال كما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال ابو منصور الماتريدى سماع ما ليس بصوت فعنده سمع سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام صوتا لا على كلام الله

قوله الآتى بتزويل المدوم الخ تعلم أن الخلاف ليس مبني على تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم أو الذى علم انه يفهم كفى العضد لانه لو كان كذلك لما احتاج صاحب القول الثانى الى التزويل المذكور بل كون الخطاب ما علم انه يفهم كاف وايضا كان الخلاف حينئذ لفظيا مع ان حكاية المصنف هذا القول بقبيل تقتضى انه حقيقى وحينئذ فبى القولين هو تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم فليتأمل (قول الشارح إذ ذاك) اى وقت ذاك والمراد الوقت المتخيل اذ لا وقت فى الازل حقيقى لان الزمن حادث (قول الشارح او بلا لفظ) كون الكلام النفسى مما يسمع قول الاشعرى قال كما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم وهو الله سبحانه وتعالى فليعقل سماع ما ليس بصوت (١) قوله لازم المراد الاول اى الذى هو التلازم فى الانتفاء الذى هو الحد لذلك المراد الذى هو وصف الى اعنى كذا صدق صدق المحدود

(قول الشارح وقيل سمع الخ) فن في قوله من الشجرة بمعنى عند (قول الشارح وقيل سمعه بلفظ) أي سمع اللفظ الدال عليه وإنما سند السماع إليه إشارة للتأويل (قول الشارح من جميع الجهات) هو كذلك في الأول أيضا وإن لم ينبه عليه كما قاله بعض الأساتيد (قول الشارح على ما هو خلاف العادة) (١٨٠) لما كان المخالفة فيما تقدم من كل وجه وهناك من وجه واحد لكونه بلفظ عبر فيما تقدم

خرقا للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وعلى كل اختصاص بأنه كليم الله والأصح أنه يسماه حقيقة بتزليل المعدوم

تعالى تولى خلقه من غير كسب لأحد من خلقه ووافق أبو إسحق الأسفرايني فقال اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلا أن منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوم بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فلا اختلاف لفظي لا معنوي (قوله خرقا للعادة) أي وقع في حال كونه خرقا أي خارقا للعادة (قوله وقيل سمعه) وعليه فن في قوله من الشجرة بمعنى عند (قوله من جميع الجهات) قال سم لعل وقوع السماع من جميع الجهات امر اتفاق لا محذور في السماع من جهة واحدة لأنه لا ينافي تأليه عن الجهة وإنما ينافي لو كانت تلك الالفاظ المسموعة قائمة بذاته وليس كذلك بل هي مخلوقة في محل اه ولعل التقييد بجميع الجهات لأجل قوله بعد وعلى كل اختصاص بأنه كليم الله لأن غيره سمعه من جهة واحدة (قوله على خلاف ما هو العادة) متعلق بالمحذوف الذي يتعلق به قوله من جميع الجهات أي وقع على خلاف السماع الذي هو العادة فإن العادة أن اللفظ إنما يسمع من جهة واحدة وعبر بهذا هنا وفيما سبق بقوله خرقا للعادة ما للفتن وأما لأن الأول لما كان السماع فيه مخالفا للعادة من كل وجه عبر بالخرق والثاني لما كان السماع فيه ليس مخالفا للعادة من كل وجه لأنه باللفظ غير بالمخالفة التي هي أدون من خرق العادة (قوله وعلى كل اختصاص الخ) فهو من قبيل العلم بالغلبة لسبقه في الوجود الخارجي أولاته سمع الكلام النفسي أو الله يظن من جميع الجهات فلا يراد أن غيره خوطب بالكلام القديم كسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وفي شرح المقاصد فإن قيل إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فإوجه اختصاص موسى عليه السلام بأنه كليم الله تعالى ثم ساق ما ذكر الشارح وزاد قولا آخر وهو أنه سمع من جهة بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا (قوله يسماه حقيقة) حال من ضمير يسماه العائد على الخطاب (قوله بتزليل المعدوم) جواب عما يقال من جهة المخالف كيف يتأتى خطاب غير الموجود وحاصل الدفع أنه يكفي تقدير وجوده ولا يشترط وجوده بالفعل وانت خبير بأن التزليل المذكور ينافي كون التسمية حقيقية لأنه يقتضي أنها مجاز لعلاقة الأول أو إطلاق ما بالفعل على ما باقوة والجواب أنه نزل المخاطب منزلة الموجود وخوطب فوقه الخطاب بعد التزليل المذكور بالفعل فهو حقيقة والمجاز في التزليل لافيته وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود المخاطب بالفعل بل يكفي في ذلك تنزيهه منزلة الموجود هذا يحصل ما قاله الناصر وهو مبنى على أن الاستعارة من قبيل المجاز العقلي وإن اللفظ مستعمل في حقيقة فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وهو خلاف الحق وأيضا التسمية المبنية على تأويل وتجوز لا يصح أن تكون حقيقية لأنه حينئذ يكون خطابا بتأويل أن من يخاطب كمن خوطب فلا حسن الجواب بأنه إذا فسر الخطاب بالكلام الذي علم أنه يفهم سمي خطابا بالفعل وإن فسر بما أفهم بالفعل فلا كما أفاده العضد وقرره شيخ الإسلام والكمال ومن ثم قال الكوراني أنه يبحث لفظي مبنى على تفسير الخطاب به وأعلم أن هذه المسئلة إنما نشبت فيها إراء الفضلاء قال إمام الحرمين في كتاب البرهان اشتهر من مذهب شيخنا

بخرق العادة وهنا بخلافها تدبر (قول الشارح وعلى كل اختصاص الخ) فهو علم بالغلبة لسبقه في الوجود الخارجي أولاته كثر له ذلك لأنه سمع من جميع الجهات لوقوع ذلك لتبينا صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء إلا أن يقال وقع لموسى متكررا على أن في الاختصاص نظر لأن من أسمائه صلى الله عليه وسلم كليم الله إلا أن يقال اختصاص بشيوعا فتدبر (قول الشارح بتزليل المعدوم الخ) يعني أن من قال أن التسمية حقيقية نزل المعدوم الذي علم الله أنه يوجد منزلة الموجود بالفعل في كفاية خطابه فكما أن الموجود بالفعل خطابه كاف لفهمه إلا أن كذلك من سيوجد خطابه في الأزل كاف بمعنى أنه توجه عليه حكم في الأزل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وحينئذ فإطلاق الخطاب على ذلك حقيقة كما أن إطلاق الانبات في انبت الربيع البقل حقيقة لتزليل الفاعل المجازي

منزلة الفاعل الحقيقي وإن كان الأسناد مجازا فما قيل أن هذا مبنى على أن الاستعارة من قبيل المجاز العقلي وأن اللفظ مستعمل في حقيقة أن فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وهو خلاف الحق ليس بشيء لأن هذا إنما يقال إذا قلنا باستعمال لفظ الخطاب في غير ما وضع له كما هو في الاستعارة ونحن إنما قلنا بأنه مستعمل في حقيقة كما في الانبات وكذا ما قيل أنه نزل المخاطب منزلة الموجود وخوطب فوقه الخطاب بعد التزليل المذكور إلا أن التزليل من الله إنما هو من أهل الاصطلاح المختلفين في التسمية فليتامل

(قول الشارح الذي سيجد) أى جزما بان علم الله ذلك قال صاحب الكشف في قوله تعالى نسبيكم الله معنى السين انه كائن لا محالة (قوله بعد البعثة) لا حاجة اليه بعد اعتبار شروط التكليف وقد مر ذلك (قوله إذ لم يقع لغيره) أى متكررا كما وقع له (قوله من جميع الجهات) أى انفاقا للمانع في السماع من جهة واحدة (قوله لانه نزلهم الخ) هذا كلام (١٨١) لا وجه له لانه لا تنزيل من الله وأى

داع بالنسبة اليه لان ينزل ويجعل التسمية حقيقة تأمل (قول المصنف وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عن عبد الله بن سعيد بن كلاب بضم الكاف وشد اللام القطان أحد أئمة أهل السنة وفي البرهان نسبته الى القلانسي من قدماء الاصحاب ايضا عبارة ابن الحاجب قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف انما أريد التعلق العقلي قالوا أمر ونهى من غير متعلق قلنا عين محل النزاع قال العضد اختص اصحابنا بان الامر يتعلق بالمعدوم وقد شدد النكير عليهم قالوا اذا امتنع التكليف في النائم والغافل في المعدوم أولى قلنا انما يرد ذلك إذا أريد تنجيز التكليف في حال المعدوم ولم يرد ذلك بل أريد به التعلق العقلي وهو أن المعدوم الذي علم الله انه يوجد توجه عليه حكم في الازل لما يفعله ويفهمه فيما لا يزال ولاجل لزوم الأمر بلا متعلق قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه

الذي سيجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسى في الازل (قيل لا يتنوع) الى أمر ونهى وخبر وغيرها أبى الحسن على بن اسماعيل الاشعري رضى الله عنه مصيره الى أن المعدوم الذي وقع في العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف فهو مأمور معدوم بالامر الازل وقد تبادى المشنعون عليه وانتهى الامر الى انكشف طائفة من الاصحاب عن هذا المذهب ثم ذكر امام الحرمين مسلكين للاصحاب في اثبات كون المعدوم مأمورا وردها ثم قال وهذه المسئلة انما رسمت لسؤال المعتزلة إذ قالوا لو كان الكلام أزليا لكان امرا ولو كان امرا لتعلق بالمخاطب في حال عدمه فاذا اوضحنا انه لا يمتنع ثبوت الامر من غير ارتباط بمخاطب فقد ارفع السؤال وآل الامر الى أن المعدوم مأمور على شرط الوجود وهذا مذهب الشيخ وانا اقول ان ظن ظان ان المعدوم مأمور فقد خرج عن حد المعقول وقول القائل انه مأمور على تقدير الوجود ليس فانه إذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط في كون المأمور مأمورا وإذا لاح ذلك بقي النظر في امر بلا مأمور وهذا معضل ازب فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق لا متعلق له محال والذي ذكره من قيام الامر فينا في غيبة المأمور فهو تمويه وما ارى ذلك امرا خارقا وانما هو تقدير فرض الامر لو كان كيف يكون وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الامر الحاق المتعلق به والكلام الازل ليس تقديرا فهذا ما نستخير الله سبحانه وتعالى فيه وان اسعف الزمان املينا مجموعا من الكلام فيه شفاء الغليل اه وفي شرح المقاصد ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسى واما النفسى فيكفيه وجود العقلى اه وعليه فلا حاجة لدعوى التنزيل ولكن هذه التفرقة دعوى تحتاج لدليل ولذلك قال عبد الحكيم في حواشى الخيالى الحق ان نفس الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الاثبات به حال الوجود محل اشكال إذا المعدوم ليس بشيء فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاثبات حال الوجود من فهم الخطاب (قوله وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عند عبد الله بن سعيد بن كلاب بالضم والضم والتشديد القطان أحد أئمة أهل السنة قبل الاشعري وفي البرهان ان القلانسي من قدماء الاصحاب يقول ان كلام الله تعالى في الازل لا يتصف بكونه امرا ونهيا الخ وانما ثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف البارى سبحانه وتعالى بكونه خالقا ورزاقا فيما لا يزال وايضاح الرد عليه انه يسلم للشيخ ابى الحسن ان الكلام القديم هو القائم بالنفس وهو على حقيقته وخاصيته وإذا كان كذلك فكأن الكلام امرا من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجددتها وليس لله تعالى من كونه خالقا ورزاقا حكم حقيقة راجع الى ذاته وانما المعنى بكونه خالقا وقوع الخلق بقدرته ونقول لاني العباس أيضا قد أثبت كلاما خارجا عن كونه امرا ونهيا الخ وذلك مستحيل قطعاً فلئن جاز ذلك فما لمانع من المصير الى ان الصفة الازلية ليست كلاما ازلا ثم يستجد كونها كلاما فيما لا يزال فقد لاح سقوط مذهبه اه وهذا بعينه يرد على مذهب أبى سعيد غير ما أورده الشارح (قوله والكلام النفسى في الازل قيل لا يتنوع الخ) زاد الشارح لفظ الكلام النفسى للإشارة الى ان هذه مسئلة مستقلة ليست من تنمة ما قبلها فيتم له قوله بعد ذلك وقدم هاتين المسئلتين الخ (قوله الى أمر ونهى الخ الاقسام) وقال الامام الرازى هو في الاصل

في الازل أمراً ونهياً وخبراً انما يتصف بذلك فيما لا يزال اه باختصار والتعلق العقلى الذى ذكره هو التعلق المعنوى كما تقدم في شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم فظاهر أن محل الخلاف التعلق المعنوى لا التجيزى كما يصرح به أيضا أول العبارة فما قيل أن محل الخلاف التعلق التجيزى وهم أداهم اليه التنزيل الذى ذكره الشارح وسأنى بيانه فليتأمل



(قول الشارح والأصح تنوعه الخ) هذا مبني على الأصح الأول كما أن الضعيف مبني على الضعيف الأول (قول الشارح بتزويل المعدوم الخ) أي بسبب تزويل المعدوم المعلوم وجود منزلة الموجود بان وجه الخطاب إليه فتوجيه الخطاب إليه هو تزويله منزلة الموجود أو هو جعله مثله فإن وجه الخطاب إليه وإنما نزل كذلك لكفايته فيه كما مر هذا إن كان المنزل هو الله تعالى وإن شئت قلت نزلنا المعدوم منزلة الموجود في صحة التوجيه إليه في كتماننا بالتنوع في الأزل حيث صححنا خطابه وهذا هو الموافق للمسئلة الأولى التي هي مبني هذه المسئلة فليتأمل فإن تقرير هذا المبحث على هذا (١٨٢) الوجه مما لم نجد له غيرنا لكن بقي بحث تلقته الفحول بالقبول وهو أن الطلب من المعدوم

وإن كان المطلوب الأتيان حال الوجود مشكل إذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب من فاهم ويحجب عنه بما في شرح المقاصد من أن وجود المخاطب إنما يلزم في الكلام الحسي أما النفس فيكفيه وجوده العقلي هو تحقيقه أن المقصود من الكلام هو إفادة المعنى فلزم وجود المخاطب حتى يفاد بخلاف الكلام النفسي فإنه هو المعنى الذي لا يتغير بتغير العبارات كما تقدم وليس المراد إفادته إنما المراد حتم الأمر عليه أذا لا فيا لا يزال بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا به وهذا هو التعلق المعنوي كما تقدم في الشارح فلا يلزمه وجود المخاطب أزالا إنما يلزم بعدو حيثئذ للمعدوم ليس بما مور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزل إلى زمان وجوده صار مأمورا بعد الوجود كما قاله في شرح المقاصد والحاصل أن الخطاب يلزمه المخاطب ولو تزيلا وهو كاف في التنوع أيضا لكن لا يكفي في

لعدم من تتعلق به هذه الأشياء إذ ذلك وإنما يتنوع إليها فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الأنواع حادثة مع قدم المشترك بينها والأصح تنوعه في الأزل إليها بتزويل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من حدوث الأنواع مع قدم المشترك بينها يلزمه محال من وجود الجنس مجردا عن أنواعه إلا أن يراد أنها أنواع اعتبارية

خبر وترجع البواقي إليه لأن الأمر بالشئ إخبار باستحقاق فاعله إثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس قال في شرح المقاصد وضعفه ظاهر لأن ذلك لازم الأمر والنهي لاحقيتهما (قوله لعدم من تتعلق به الخ) أي وعدمه يستلزم انعدام التعلق وإذا انعدم فلا أمر ولا نهى وهذا على أن المراد التعلق التنجيزي الحادث فاندفع بحث الناصر بأنه لا يلزم من انعدام من تتعلق به انعدام التعلق لوجود التعلق المعنوي وهو الصلوحى القديم وإن أراد لعدم من تتعلق به تعلقا تنجيزيا فلا يلزم من عدمه عدم التنوع لثبوت التعلق المعنوي وحاصل الدفع أن هذا القائل لا يرى التنوع إلا باعتبار التعلق التنجيزي الحادث ولا يرى التعلق المعنوي بالمعدوم في الأزل (قوله عند وجود من تتعلق به) أي بوجوده بعد البعثه متصفا بشروط التكليف (قوله مع قدم المشترك) وهو الكلام النفسي (قوله والأصح تنوعه الخ) هذا الأصح مبني على الأصح الأول وهو قوله والأصح الخ والضعيف وهو قوله وقيل لا يتنوع مبني على الضعيف الأول وهو قوله وقيل لا يسمى خطابا ثم إن مقتضى هذا القول وجود الأمر والنهي في الأزل ووجودها فيه يستلزم وجود الحكم فيه لكونه في ضمنها فيناقض قوله فيما مر ولا حكم قبل الشرع وحاصل الجواب أن ما تقدم باعتبار التعلق التنجيزي وما هنا باعتبار التعلق المعنوي لأن هذا القائل يرى أن المعتبر في الحكم مجرد التعلق المعنوي قال المصنف في شرح المنهاج قد يستل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للعقلاء قبل ورود الشرع فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الأحكام قبل ورودهم ثم أثبتنا ما هنا في الأزل والجواب أن معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع أن الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثه لا بما قبلها فالمنع هناك تعلق الأحكام لذواتها والذي تدعيه هنا في الأزل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين (قوله بتزويل المعدوم الخ) أراد به دفع تمسك المخالف بعدم من تتعلق به هذه الأشياء وحاصل الدفع أنه يكفي تقدير وجود من يتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل قال في شرح المقاصد أن كلام الجمهور متردد في معنى خطاب المعدوم هل هو مأمور في الأزل بان يمثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود أو أنه ليس بما مور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزل إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا به (قوله من وجود الجنس بدون أنواعه) ضرورة أن الجنس قديم والأنواع حادثة والحادث مفارق للقديم (قوله إلا أن يراد الخ) فيه أن الجنس لا يوجد بدون أنواعه حقيقيا كان أو اعتباريا وقد أشار الشارح لدفع هذه بقوله أي عوارض الخ وإن المراد بالأنواع الصفات وحيثئذ فلا جنس في الحقيقة حتى يرد البحث المذكور بل الكلام صفة واحدة لا تقبل

التعدد

كونه مأمورا مطلوباً منه الفعل لا التوجيه إليه بعد الوجود وهذا كله إنما لزم

لضرورة كون كلامه أزيلا لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فليتأمل فانه من المداحض (قوله أعم من الحكم) لعدم اعتبار التعلق التنجيزي فيه بما بخلاف الحكم (قوله فأن التعلق المعنوي غير محتاج للتزويل) قد عرفت مما مر أن اعتبار التزويل إنما هو لتوجيه الخطاب إليه لضرورة اعتبار المخاطب فيه غاية الأمر أنه لا يلزم أن يكون موجودا لا باعتبار التعلق التنجيزي

(قول الشارح اى عوارض) فيه اشارة الى ان المراد بالانواع الصفات وحيث فلا جنس في الحقيقة فاندفع ما نقله في الحاشية عن سم بقوله فيه ان مجرد ذلك غير مختص الخ (قول الشارح ايضا اى عوارض الخ) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازيله لا يدخل في حقيقته التعلق فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر اذا حدث التعلق تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات ولا يكون ذلك تنوعا له قاله السعد في حاشية العضد وقال الناصر انواع اعتبارية للتعلق لان التعلق امر اعتبارى وغير داخل في حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه في الازل وتلك الانواع انواع لهذا التعلق فتكون هى ايضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق وياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه وقد علمت ان المراد بالانواع الصفات مع ان مقاله مخالف لما مر عن السعد وما قول سم (١٨٣) ان النوع المركب من الجنس هو

الحقيق دون الاعتبارى اى العارض فقيه النوع مطلقا يعتبر فيه الجنس والفصل إلا أن يريد أن الاعتبارى هنا ليس نوعا أصلا بل هو صفة والتعبير بالنوع إنما هو مساعمة للتعليم ومنه تعلم أيضا أن ذكر الجنس لذلك والإفلا واحد الحقيقى لا يعقل كونه جنسا فاقام (قوله لا توصف بالحدوث) أى عند الأكثر وان وصفت به عند بعضهم قاله الجوهرى (قول الشارح كما أن تنوعه الخ) فى أنواع اعتبارية على القولين إلا أنها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قول الشارح كالعالم وغيره من الصفات) أى فانه يتعلق بالمعلومات ولا يصير

أى عوارض له يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما أن تنوعه اليها على الثاني بحسب التعلقات ايضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات فمن حيث تعلقه في الازل او فيما لا يزال بشئ على وجه الاقتضاء لفعله يسمى امرا او تركه يسمى نهيًا وعلى هذا القياس

التعدد في نفسها ولا عمل لا عارض سم بان مجرد هذا الجواب لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس لان فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع ان وجوده كذلك ممتنع (قوله اى عوارض له) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازيله والتعلق ليس من حقيقته فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر اذا حدث التعلق تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فى انواع اعتبارية للكلام وهو المصرح به في كلامهم وقال الناصر انها انواع اعتبارية للتعلق وبين ذلك بان التعلق امر اعتبارى وغير داخل في حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه في الازل وتلك الانواع انواع لهذا التعلق فتكون هى ايضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق وقال وياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه ورده سم بان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقى لا الاعتبارى اى العارض اه وهذا عجيب منه فان النوع مطلقا يعتبر في مفهومه الجنس والفصل حقيقيا كان واعتباريا وقد اعترف هو بذلك وكلام الناصر في نفسه حسن لو ساعده اصطلاح القوم وعبرة الشارح وبعد ان سمعت ان لا جنس في الحقيقة ولا نوع وغاية الامر انه وقع التسميح بذكرهما تعليمًا وتقريبًا علمت ان اصطلاح جميع ما ورد هنا وهل يعقل في الصفة القديمة كونها جنسا او نوعا سواء جرينا على اصطلاح المناطقة أو أرباب اللغة فان مفهومهما كلى ولا شئ من الصفة مفهومه كلى وايضا النوع مفهومه مركب ويستحيل التركيب في الصفة (قوله تحدث بحسب التعلقات) أى تتجدد أى يتجدد اعتبارها بحسب اعتبار المعتبر وهذا التعبير شائع عند المتكلمين فاندفع قول الناصر الاولى تتجدد بل تحدث لان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث اه وهو كلام مفروغ منه ولكن لما شغف الشيخ بالاعتراض على الشارح لم يترك شاردة ولا واردة ومثل هذه المناقشات لا ينبغي للباحثين العناية بها (قوله كما أن تنوعه الخ) فى انواع اعتبارية على القولين إلا أنها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قوله ايضا) تاكيدها بيفيده قوله كما (قوله في الازل) اى على القول الثاني وقوله او فيما لا يزال اى على القول الاول (قوله بشئ)

باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة وقد يقال ان كون الكلام أمرا ونهيا وغيرهما من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجددها بخلاف نحو العلم والقدرة ويرد بان منشأ هذا قياس النفس على اللفظى فان اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام فكذا النفس وقياس النائب على الشاهد لا يفيد خمسم صافي المطالب اليقينية بقى ان الكلام النفسى مدلول اللفظى فيكون متعددا كتعددته ومن ثم ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات وهو لا ينافى كون صفة الكلام صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب الاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات فان قلت إنما يلزم تعدده كتعدد اللفظى إذا كانت دلالة عليه دلالة الموضوع على الموضوع له لرب عبد الله بن سعيد القلانسي ان يقول ان دلالة عليه دلالة الاثر على المؤثر بل ذلك هو المنقول من مذهبهم قلنا هذه الدلالة خلاف الظاهر كذا ذكره عبد الحكيم على الخيال وبه يعلم وجه اختيار القول الاول فليتأمل (قول الشارح وقدم هاتين المستثنتين) أى على ما حق

الكلام ان يكون فيه وهو ما يتوق عليه تعريف الدليل المتقدم (قول الشارح المتعلقين بالمندول بيان لوجه مناسبتها للدليل فكما انه متعلق بالمندول فكذلك هما متعلقان بالمندول وإن كان المندول في المستلتي بمعنى الموضوع له اللفظ اذ هو الكلام النفسى الموضوع له الكلام اللفظى وفي الدليل بمعنى المطلوب الخبرى ولذا قال المندول في الجملة (قوله لطول الخ) علة للتقديم وحاصل مراده ان هاتين المستلتين لهما جهتان جهة كونهما مطلوبا خبريا وبها لا يشبهان الدليل وجهة كونهما متعلقين بالمندول وبها أشبه الدليل في تعلقه بالمندول ايضا فلذا الشبه كان المناسب ذكرهما عقبه لكن قدمهما لطول الكلام على ما يتعلق بالدليل فربما يغفل عن تلك المناسبة واما المسائل السابقة واللاحقة فهي من المندول لا متعلقة به حتى مسألة تعلق الاسر بالمعدوم لانها من حيث انه يتعلل بمعدوم لامن حيث انه نوع الكلام وبهذا ظهر فساد ما قيل ان ما ذكره يقتضى تقديمهما فكان حتمه ان يوجه الأخير لما عرفت ان ما ذكره يبان لوجه شبههما بالدليل والمثبه به اصل الشبه ولعل القائل فهم ان معنى الشارح انهما من المندول وكذا ما قيل ان الطول لا يقتضى ان التقديم انسب من وضعهما فيما بعد مع المسائل المتعلقة بالمندول لما عرفت انه مع الطول قد يغفل عن وجه شبههما بالدليل فليتأمل (قوله من حيث تعلقهما بالمندول) فيه ان كل (١٨٤) مسألة تاتى كذلك اذ كلها مسائل نظرية لا بد لهما من دليل (قول المصنف والنظر

الفكر الخ) اعلم ان الفكر يطلق على ثلاثة معان الاول حركة النفس في العقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب أولا ويقابله التخيير وهو حركتها في المحسوسات والثاني الحركة من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب أى مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفي جزئيه الى المنطق وبارائه الحدس فانه انتقال من المطالب الى المبادئ دفعة واحدة ومن المبادئ الى المطالب كذلك اعنى مجموع الانتقالين على

وقدم هاتين المستلتين المتعلقتين بالمندول في الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذى الكلام فيه لاستتباعه ما يطول (والنظر الفكر)

هو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل بالمعنى المضمير بالمعنى المصدرى فلا اشكال في اضافة الفعل الى ضمير الفعل بان فيه اضافة الشيء الى نفسه (قوله وقدم هاتين المستلتين) اى مسألة تسمية الكلام النفسى خطابا ومسألة تنوعه وفي الحقيقة هما مسألة واحدة كما سمعت وهذا جواب عما يقال انهما مسألة لقان بالمندول فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسب لان الدليل اصل لان النظر متعلق بالدليل فهو من تمة مباحته فكان الاولى تأخيرهما عن مباحث النظر لان المناسب تأخير المندول وما يتعلق به عن الدليل وما يتعلق به (قوله المتعلقين بالمندول) إشارة الى وجه مناسبة ذكرهما هنا وكان مقتضى ذلك تقديمها على الدليل لان المندول وهو الحكم متقدم عليه ولذلك قال شيخ الاسلام ان تقديمهما بمقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه ان يوجه تأخيرهما عن الدليل (قوله في الجملة) اى في بعض الصور وذلك لان المندول هو المطلوب الخبرى وهو أعم من أن يكون هو الكلام النفسى أو غيره وهاتان المسئلتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض افراده وهو الكلام النفسى وقيل المراد بالمندول الكلام النفسى وله اعتبارات عديدة وابحاث كثيرة وهاتان المسئلتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض مباحثه وهو الخطاب والتنوع لا باعتبار كليهما وفي الحقيقة هذا لا بد منه حتى على الاحتمال الاول (قوله لاستتباعه ما يطول) اى لاستتباع النظر ما يطول من تقسيم الادراك الى تصور وتصديق ثم التصديق الى علم وظن واعتقاد وهو وشك والكلام في تعريف العلم والجهل والسهو (قوله والنظر الفكر) قيل انه مرادف له وقال ابو الفتح في حواشى الدوائى على التهذيب وربما يفرق بينهما بان الفكر مجموع الحركتين اى عند

ما صرح به في النظم الثالث من شرح الارشادات وغيره والثالث الحركة الاولى وهى ربما انقطعت وربما تآمادت ولحققت بالحركة الثانية وهذا هو الفكر الذى يقابله الضرورة فاذا كان الانتقال الاول دفعا والثاني تدريجيا يحصل نوع من الضرورى لكنهم لم يجعلوه في عداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق في العلوم على ما تنقل في شرح الارشادات عن المعلم الاول كذا في حاشية السيد الهروى لحاشية الدوائى على التهذيب والشارح رحمه الله قابله بالتخييل فيكون مراده المعنى الاول فهو جنس للنظر والباقي فصل وهو ما صرح به الامام الجوينى في الشامل كما نقله العضد ولم يحمله على المعنى الثاني مع انه المتعارف كما في شرح المواقف وغيره ولا يكون جزأ من التعريف بل تفسير للنظر وما بعده هو الحد لهما كما قاله الآمدى لانه كما قال العضد في كتابيه المواقف وشرح المختصر تمحل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المندول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقل النظر والفكر بعيد جدا عن ان يوه شموله لغير النظر عما له مدخل في ذلك كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجمله ماله مدخل في الاكتساب كذا في شرح المواقف وأشار بلفظ الايهام الى كونه باطلا من احكام الوهم لا الى ضعفه واندفاعه يحمل المؤدى على السبب القريب فان الفكر معد للعلم والظن لاذ لا تبقى الحركة معهما وليس سببا قريبا لهما قاله عبد الحكيم في حواشيه

( قول الشارح أى حركة النفس ) الاضافة للجنس لاجل ان يكون حركة النفس جنسا في التعريف واما ما قاله المحشى من ان المراد جنس الحركة لان النظر بمجموع الحركتين فهو إنما يناسب ان يكون الفكر تفسيرا للنظر لا كونه جنسا في التعريف تخصص بالفصل أعنى قوله المؤدى اللهم إلا أن يكون تفسيرا بالمآل وفيه شيء لا يخفى تدبر ثم أن حقيقة النظر حركتان مبدأ إحداهما المطلوب المشعور به من وجه غير الوجه المطلوب ومنها ما يحصل من مبادئه ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنها ما هو المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل والمراد بالحركة بالقصد والاختيار كما هو المتبادر من إضافة الحركة للنفس ولذا فسر السيد قول العصف في المواقف ان كانت الحركة نفسانية بقوله أى صادرة عن شعور وإرادة وقال أبو الفتح في حاشية التهذيب إنما قيدت الحركة بالقصد والاختيار لما تقرر أن الانفاظ الموضوع للافعال الاختيارية تدل على صدور هاعن فواعلها اختيارا خرج الحدس إذ هو سنوح المبادئ المترتبة من غير طلب وقيل انه خارج بان الانتقال فيه دفعي لا تدريجي إذ هو انتقال من المطلوب إلى المبادئ دفعة واحدة ومن المبادئ إلى المطلوب كذلك أى مجموع الانتقالين كما تقدم عن السيد الهروي وما رده حواشيه باننا لانسلم التدرج في الحركة لم لا يجوز أن تكون الانتقالات الفكرية دفعية ويتخلل في كل آئين منها زمان بأن تلتفت النفس إلى صورة دفعة وتحضرها إلى ان تحصل صورة أخرى كذلك وهكذا إلى ان ينتهي إلى صورة مناسبة كافية في تحصيل المطلوب ثم تنتقل منها إليه بعد صرف الزمان في ترتيبها بضم صورة إلى أخرى كذلك فلا تنافي الحركة التدرجية الانتقالية هنا حقيقة وإنما يطان عليه الحركة نظرا إلى مطلق التدرج والتغير مجازا مردود بان المراد انه شبيه بالحركة كما قال السيد في شرح المواقف هذا كاف إذ هو مقابل للانتقال الدفعي ( قول الشارح في المعقولات ) ظاهره أن الحركة في نفس العلوم لا في العلم وهو ( ١٨٥ ) خلاف قول السيد في شرح المواقف ان هذه الحركة من قبيل الحركة

في الكيفيات النفسانية ولك حمله عليه فان السيد إنما قال ذلك بناء على اتحاد العلم والعلوم والمعقولات من حيث انها علم كيفيات نفسانية وإنما قال من قبيل لان الانتقال فيها من معلوم إلى معلوم دفعة وليس بين

أى حركة النفس في المعقولات بخلاف حركتها في المحسوسات

المتقدمين أو الترتيب اللازم لهما أى عند المتأخرين والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب ويدل له قول ناقله المحصل أنهما كالمترادين ( قوله أى حركة النفس ) مفرد مضاف فعم أو أراد جنس الحركة الصادقة بالمتعدد وإلا فالنفس في النظر لها ثلاث حركات حركة من المقاصد إلى المبادئ وحركة في ترتيب المبادئ وحركة في الانتقال من المبادئ إلى المطلوب هكذا قبل وهو كلام ظاهري والتحقيق أن ليس ثم إلا حركتان مبدأ الأولى منها هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنها ما آخر ما يحصل من تلك المبادئ ومبدأ الثانية أول ما يوضع من الترتيب ومنها ما المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الأولى لتحصيل مادة الفكر والثانية لتحصيل صورته أعنى الترتيب وهى من قبيل الحركة

( ٢٤ - عطار - أول ) المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام الى امور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الابنية وهو لازم في الحركة عند الحكماء ولا لازم الجزء على ما بين في محله وبه يظهر وجه قول الشارح حركته وهو البناء على قول اهل السنة بالجزء الذى لا يتجزأ ثم ان المراد بحركتها في المعقولات ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب باعتبار قيامه بالذهن مرآة لمشاهدة مجبول ( قول الشارح بخلاف حركتها في المحسوسات ) أى فانها ليست ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب مرآة لمشاهدة مجبول قال السيد في حاشية الشمسية أن الجزئيات انما تدرك بالاحساسات اما بالحواس الظاهرة او الباطنة وايس الاحساس مما يؤدي بالنظر الى احساس آخر بان يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدي الى الاحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤديا الى ادراك كلى وذلك اظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر اصلا ولا هى مما يعصل بنظر وفكر فليست كاسية ولا مكتسبة اه وكتب عبد الحكيم على قوله لان الجزئيات الخ أى الجزئيات من حيث أنها جزئيات ليس ادراكها على الوجه الجزئى راقما الا بأحد الأنواع الثلاثة من الاحساس والتخيل والتوهم سمي الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس واما الجزئيات المجردة فلا تدرك الا بمفهومات كلية فليس إدراكها على الوجه الجزئى وكذا جزئيات الامور العامة كجزئيات الامكان إلا اذا انتزعت من جزئى مادي وحيث لا يكون إدراكها بالتوهم وكتب على قوله بل لا بد الخ وذلك لان الاحساس عبارة عن حصول صورة جزئية مكتشفة بالحواس المادية منتزعة عن محسوس معين ولا شك في أن الصورة الجزئية المكتشفة بالحواس المنتزعة عن محسوس معين لا يمكن أن تصير صورة جزئية كذلك المحسوس آخر والحاصل أن الامور العقلية لكونها منتزعة عن أمر واحد حذف منه الشخصيات يجوز أن تكون صورة بعض منها مرآة

لمشاهدة بعض آخر للتصادق بينهما بخلاف الأمور المحسوسة فانها باينة فلا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لواحد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى احساس آخر نعم احساس المحسوس يوجب التخيل والتوهم أى حصول صورة في الخيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك المحسوس في الوهم وليس هذا تحصيلًا بالنظر بل بإيجاب احساس لاحساس آخر ومن هنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندى أن المحسوسات (١٨٦) هل تقع مقدمة برهانية أو لا قالوا لا تقع لانها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا

تفيد تصديقًا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كلييات مشتركة بين المحسوسات بالحس ويحكم عليها حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان وللحس مدخل ما وللسيد الشريف في حواشى حكمة العين تحديق نفيس ينفعلك في أمثال هذه المباحث قال اعلم أن الجزئى المادى كالجسم والجسمانى أول إدراك يتعلق به هو الاحساس مكتسفا بالعوارض الخارجية والغواشى الغريبة مع حضور المادة ثم التخيل مع غيبته ففيه تجريد ما ثم النفس بالقوة الواهمة تنزع منه معنى جزئى ليس من شأنه أن يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة المنصرفة تنزع منه أمرا كليا يصير معقولا لمحسوسا إنما يصير معقولا في المرتبة الثالثة اولها الاحساس

الواقعة في مقولة الكيف لان المتبدل عند الحركتين كيمييات النفس التى هي صور المعلومات لكن إطلاق الحركة عليه من قبل التشبيه والتجوز كإطلاق الكيف على تلك الصورة في التحقيق وإلا فليس هناك تبدل الكيمييات حقيقة ثم المراد حركة النفس بطريق القصد فيخرج الحدث لانه لا يحصل بقصد النفس واختيارها بل لينسخ بغير اختيار كما نبه عليه الجلال الدوانى في حاشية التهذيب ثم ان الفكر الذى يقابله التخيل هو حركة النفس في المعقولات أى حركة كانت قال الميبدى في شرح الطوالع وقد يطلق الفكر على حركة النفس في المعقولات أى حركة كانت ويقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات وقد بسطنا القول في هذا المحل في حواشينا على الخيصى واعلم أن القاضى أبابكر الباقلانى عرف النظر بقوله النظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن فقال الآمدى فى أبكار الافكار أن الفكر لم يذكر جنسا للنظر بل لبيان مرادفته له وإن ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر واستبعد كلام الآمدى بانه لم يعهد مثله فى التعريفات مع أنه يرد على حمل كلام القاضى على ما ذكره انتقاضه بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه عليها وإن أجابوا عنه بأن المتبادر من بقاء السببية السببية القريبة فان أخذ الفكر جنسا فى التعريف فلا نقض لعدم صدقه حينئذ على ما ذكر لان الفكر حركة وهى ليست بحركة الشارح رحمه الله نعم هذا المنحى حيث قال فخرج الفكر غير المؤدى الخ ففيه إيماء للرد على الآمدى فى حمله عبارة القاضى على ما ذكره وتخلص عن الاعتراض المورد هذا محصل ما أطال به سم وأما جملة الدليل نفسه من جملة موارد النقض فلا محل له لان الدليل من جملة أفراد النظر ثم لقائل أن يقول أن الشارح وإن تخلص عما أورد على الآمدى لجعله الفكر جنسا يرد عليه إشكال قوى لم يتنبه له أحد ممن كتب وهو أنه حيث كان الفكر مرادفا للنظر أو كالمترادف له على ما سبق كيف يجعل جنسا صادقا على النظر وغيره المقتضى ذلك أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلق فانه شأن الجنس الواقع فى التعريف أن يكون أعم من المعروف كتعريف الانسان بالحيوان ولذلك احتيج إلى ذكر الفصل والمرادف لا يكون أعم من مرادفه نعم قد يقع فى الرسوم الناقصة أن يكون التعريف مساويا للمعرف كتعريف الانسان بالضاحك بالقوة مثلا وليس الضاحك مرادفا للانسان بل لازم له ولم يهدى فى كلام القوم جعل المرادف جنسا فلعل الآمدى ارتكب ما ذكره فرارا من هذا وبالجملة فالنظر الدقيق يقضى بأن أحد الامرين

به ثم التخيل ثم العقل وأما التوهم فانما هو معدل احساس وحده أو بعد التخيل أيضا لكن بدركه من آخر فالترتيب إنما يكون لازم بعد الثلاث فهذه هى مراتب الادراكات وأما الجزئى المجرد فلا يدركه بالحواس الظاهرة بل بالنفس فلا مانع فيه من التعقل فظهر أن المجردات كلية كانت أو جزئية معقولة وأما الماديات فان كانت كلية فكذلك لكن تحتاج إلى التجربة يد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع والمقدار المخصوص وإن كانت جزئية فان كانت صوراف بالحواس الظاهرة والباطنة وإن كانت معانى فبالوهم التابع للحس الظاهر انتهى إذا تأملت هذا حق التأمل ظهر لك فساد ما قيل أن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج عنه الوهميات



والخياليات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا في الخياليات وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقول به بخلاف حركتها في المحسوسات قسمي تخيلا لافكر امشكل والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر (١٨٧) بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وإنما تدركها الحواس

وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا فإن تحول هذه الصغرى امر كلي اذ لو كان جزئيا لما صح حمله على مدلول اسم الإشارة لان الجزئيات متباينة وهكذا كل تحول واقع في الصغرى الشخصية الواقعة في الشكل الاول والترتيب في الدليل الواقعة فيه ليس بالنظر للوضع بل للحمول ضرورة ان الكسب انما هو به بواسطة اندراجه في الاكبر والمسمى بالتخييل انما هي الحركة في المحسوس من حيث انه محسوس جزئي سواء كان بالوهم او غيره واما قوله والظاهر ان الشارح الخ فقيه ان المسند اليه الحركة هو النفس والمحققون على انها تدرك الكليات

#### قسمي تخيلا

لازم لعبارة القاضي فتامل (قوله فيسمى تخيلا) في الآيات نقلا عن الناصر لقائل أن يقول إن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل ابتداء بلا واسطة خرج عنها الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقول به بخلاف حركتها في المحسوسات فيسمى تخيلا لافكر امشكل والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وإنما تدركها الحواس وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا أقول نختار الاول ولا إشكال أصلا لان المراد بحركة النفس في المحسوسات مطالعتها إياها ومشاهدتها من قواها الباطنة لا على سبيل الترتيب كما هو في المعقولات لان الجزئيات لا يقع فيها اتصال ولا ترتيب فان تحصيل المطالب انما هو بالكليات قال السيد في حواشي شرح الشمسية أن الجزئيات إنما تدرك بالاحاساس إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الاحساس بما يؤدي بالنظر إلى احساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدي إلى الاحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤديا إلى ادراك كلي وذلك أظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظرو فكر أصلا ولا هي مما يحصل بنظر وفكر فليست كاسية ولا مكسبة اه وعلله عبد الحكيم في حواشيه بأن الامور العقلية لكونها منتزعة من امر واحد حذف منه المشخصات يجوز أن يكون صورة بعض منها مرة لمشاهدة بعض آخر لتصادق بينهما بخلاف الامور المحسوسة فانها متباينة ولا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لو احدها مرة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى احساس آخر نعم احساس المحسوس موجب للتخييل والتوهم أي بحصول صورة في خيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك والمحسوس في الوهم وليس هذا تحصيل بالنظر بل ايجاب احساس لاحساس آخر اه ومن ههنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندى ان المحسوسات هل تقع مقدمات برهانية أولا قالوا لا تقع لانها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليا مشتركا بين المحسوسات المحسوسة بالحس ويحكم عليه حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان وللحس دخل ما اه فظهر لك من هذا الكلام أمران الاول معنى التخييل والتوهم الثانى ان الاحساسات لا تعد حركة النفس فيها فكرا وأما جرابه بقوله والظاهر أن الشارح الخ فلا يوافق كلام القوم كيف والنفس حاكمة لا بد أن تدرك المحكوم عليه وأن الكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات او لاحق تنزع منها الكليات اى غير ذلك مما بيناه في حواشى المقولات الكبرى فالقول بانها لا تدرك الجزئيات أصلا غير مسلم والذي في كتب المحققين من الاعاجم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى انها ترسم فيها وهو قول وه او الكليات ترسم فيها والمحسوسات في قواها وه القوى عندهم لانها

والجزئيات جميعا كيف والنفس حاكمة فلا بد أن تدرك المحكوم عليه والكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولا حتى تنزع الكليات نعم هل تدرك النفس المحسوسات والمقولات بمعنى انها ترسم فيها أو الكليات ترسم فيها والمحسوسات في قواها والثانى هو القوى عندهم (قول الشارح قسمي تخيلا) قال بعض المحققين المحسوس ما حصل صورته في احدى الحواس الظاهرة والمخييل ما حصل صورته في الخيال التي هي خزانة الحس المشترك

والموهوم الذي ادركته القوة الواهمة (١٨٨) وألغته في خزائنها التي هي الحافظة وتوجه النفس الى المحسوس والخيال احضار صورتهما الى الحس

(المؤدى الى علم او ظن) بمطلوب خبرى فيها

لا تدرك المحسوسات اصلا واما قول الناصر مقابلة الفكر بالخيال قرينة على ان كلا منهما مأخوذ من قولهم في فن الحكمة والكلام ان من القوى الباطنة الخ فكل كلام اجنبى لا مدخل له هنا اصلا وانما قصد به كره صناعة الاستغراب على من ليس له هذه الفنون احاطة من الطلاب ثم رايت في حاشية العلامة الكلبوى على حاشية التهذيب للجلال الدواني ما يؤيد ما ذكرناه قال رحمه الله ان المراد بالمعقول في تعريف النظر هو المعقول الصريح المقابل للمحسوس اى ما حصل صورته في إحدى الحواس الظاهرة والخيال اى ما حصل صورته في الخيال التي هي خزانة الحس المشترك والموهوم اى الذي ادركته القرينة الواهمة وألغته في خزائنها التي هي الحافظة وتوجه النفس الى المحسوس والخيال احضار صورتهما الى الحس المشترك وتوجهها الى الموهوم احضار صورته من الحافظة بين الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت الى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجهها الى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان ذلك الاحضار توجهها الى الخيال وكلا الاحضارين يسمى تخيلا وهو المراد من قول الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر العضدى ان حركة النفس في صور المحسوسات يسمى تخيلا اه وهذا هو المراد بحركة النفس في المحسوسات اذ حركة النفس في شيء مطالعتها اياه ومشاهدتها له من قواها ومنه وما تقدم للفاضل عبد الحكيم يعلم الفرق بين التخييل بيا وواحدة والتخييل بياين فالاول هو حصول صورة في الخيال والثاني احضار الصورة الى الحس المشترك من قبل الحواس او من قبل الخيال فليتأمل في هذا المقام لتدفع جميع الشكوك والاهام (قول المصنف او ظن) كان الظن يطلق على المعنى المشهور اعنى الاعتقاد الراجح كذلك يطلق على ما يقابل اليقين اى الاعتقاد الذي لا يكون جازا ما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم أو جازما غير مطابق او جازما

المشترك وتوجهها الى الموهوم احضار صورته من الحافظة الى الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت الى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجهها الى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان ذلك الاحضار توجهها الى الخيال وكلا الاحضارين يسمى تخيلا وهو المراد من قول الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر العضدى ان حركة النفس في صور المحسوسات يسمى تخيلا اه وهذا هو المراد بحركة النفس في المحسوسات اذ حركة النفس في شيء مطالعتها اياه ومشاهدتها له من قواها ومنه وما تقدم للفاضل عبد الحكيم يعلم الفرق بين التخييل بيا وواحدة والتخييل بياين فالاول هو حصول صورة في الخيال والثاني احضار الصورة الى الحس المشترك من قبل الحواس او من قبل الخيال فليتأمل في هذا المقام لتدفع جميع الشكوك والاهام (قول المصنف او ظن) كان الظن يطلق على المعنى المشهور اعنى الاعتقاد الراجح كذلك يطلق على ما يقابل اليقين اى الاعتقاد الذي لا يكون جازا ما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم أو جازما غير مطابق او جازما

مطابقا غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يحتمل العلم على ما عداها وهو فخرح التصورات والتصديقات اليقينية فحيث يشمل التعريف جميع افراده فان التعريف لمطلق النظر صحيحا او فاسدا كذا في المواقف وعبد الحكيم

(قوله لان الفكر قد يؤدي اليه) أي بان كان فاسد الان النظر شامل له كما سجد كره الشارح فلا يرد أن الناشئ عن النظر لا يخلو عن كونه علما او ظنا إذا الاصطلاح على ان ما ليس ناشئا عن دليل من الامر المجزوم به يسمى اعتقادا فالمراد بالدليل الناشئ عنه ما كان صحيحا فتدبر (قول المصنف أو ظن) ان كانت الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل إذ هو جهل فاذا المطلوب ما تعلم مطابقتها فيكون علما فيكون قوله أو ظن مستدركا . قلنا لانسلم انه إذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا يلزم أن يكون الظن المطابق الذي تعلم مطابقتها مطلوبا بل يطلب بالنظر في الدليل الظن بالحكم من حيث انه ظن أي اعتقاد راجع بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقتها وعدم مطابقتها فان المقصود الاصل كالعامل في الاجتهادات . فيرتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم انذى غلب على الظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل يجب العمل به من غير التفات الى مطابقتها وعدم مطابقتها سياعنده من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب (١٨٩) المجتهد المخطئ أيضا قاله عبد الحكيم

في حواشي المواقف (قول الشارح بطلوب) لا يصح أن يكون العامل فيه أحد الامرين أي علم أو ظن لانه ينافيه قوله فيهما ولا ان يكون معمول لا هما لتوارد عاملين على معمول واحد والجواب انا نختار الاول ونقول حذف نظيره من أحدهما لدلالة الآخر عليه (قول الشارح أو تصوري في العلم) أي لان الظن حكم كما سيأتي فلا يتعلق بالمطلوب التصوري وأفاد جعل التصور علما ان التصور لا يكون إلا مطابقا فاذا راينا شجرة من بعيد فحصل في اذهانتنا منها صورة انسان فالصورة المرسمة في اذهانتنا علم تصوري للانسان وآلة لملاحظته ومطابقة له بحيث لا تحتل غيره والخط انما هو في الحكم المقارن لهذا

فخرج الفكر غير المؤدى الى ما ذكر كذا كثير حديث النفس فلا يسمى نظرا وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني والفاقد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة اعتقاد او ظن كما تقدم بيانه في تعريف الدليل

لواقع ولا يقع فيها الخطأ كالتصديقات وما يقال انه يقع فيها الخطأ كما إذا راينا حجر من بعيد فحصل منه صورة انسان فهذا التصور غير مطابق للواقع فيكون خطأ فجوابه ان الخطأ هنا وقع في تصديق ضمني وهو ثبوت الانسانية لغير الانسان وتصور الحيوان والناطق لا خطأ فيه فالصورة التصديقية قد لا تكون مطابقة للواقع كما قررنا وقد تكون كما إذا حصل من صورة الحجرية في الذهن وحكنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصور التصورية والتصديقية مطابقة لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه والحاصل ان الصورة التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما تنصف بمطابقتها قال الحياي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه اه وتحقيق الفرق بينهما ليس مما يخصنا هنا وقد ذكرناه في غير هذا الكتاب (قوله فخرج الفكر غير المؤدى) تعريض بالآمدى حيث فهم ان الفكر مرادف للنظر على ما سبق شرحه (قوله القطعي والظني) مقابلة القطعي بالظني قديدا على ان المراد به ما يشمل الاعتقاد أي اه سم وفيه ما قد سمعت (قوله والفاقد فانه يؤدي الى ما ذكر الخ) فيه نظر فان التأدية هي الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لا شتاله على الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً فأفاده الناصر وأجاب سم بان المحققين كالعضدو السعدو السيد وغيرهم صرحوا بشمول التعريف للنظر الفاسد وان التأدية تكون به كما تكون بالصحيح اه ويؤيده قول العلامة عبد الحكيم في حواشي الشمسية وإنما قال لا أدى ولم يقل بحيث يؤدي ليشتمل الفكر الفاسد مادة او صورة فهذا صريح في رد قول الناصر وقالوا أيضا ان التعريف شامل لافراد النظر مطلقان ظنيات وجهليات لوجوب شمول التعريف (قوله فانه يؤدي الى ما ذكر) أي العلم او الظن وظاهره في التصورات والتصديقات وليس كذلك فيجب أن

التصور وهو أن هذه الصورة صورة لهذا المرئي الذي هو الشجر هذا هو المشهور عن سيد المحققين قال الحياي ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه وبينه وماله وعليه عبد الحكيم بما لا بد من الوقوف عليه فارجع اليه (قول الشارح فخرج الفكر الخ) تعريض بالآمدى وقد سبق بيان مقالته (قول الشارح والفاقد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن) أي يؤدي الى ما ذكر بعد تسليم المتقدمين قاله عبد الحكيم في حاشية المواقف نعم عند عدم التسليم لا يؤدي فاقبل ان التأدية هي الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لا شتاله على الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً ليس بشئ لوجود الجهود بناء على الاعتقاد والتأدية معناها الافضاء وهو يسند الى ما يؤدي بنفسه او بواسطة وقد اشار الشارح الى ذلك بعد بقوله وان كان منهم الخ فلا وجه لهذا الاشكال أصلا ومن صرح بان التأدية تكون الفاسد كما تكون بالصحيح معضد والسعدو والسيد وهم الآئمة يقتدى بهم (قول الشارح فانه يؤدي الى ما ذكر) أي العلم او الظن ويجب قصر هذا على التصديقات

إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كذا قيل وفيه أن هذا لا ينبغي كون الحاصل غير المطلوب فالظاهر التعميم هنا وذلك كما إذا اعتقد أن ذاتيات الإنسان هو الجسم والناطق مع اعتقاد لزوم الحيوانية لكل جسم وما قيل أن الفاسد يستلزم الجهل فهو إذا لم يكن اعتقاد ولا ظن قيل وجه تادية الفاسد بواسطة الاعتقاد والظن إلى العلم مع أن العلم ثابت لا يزول والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر أن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقاً في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل العلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقاً في الوقوف على موجب المذكور (١٩٠) فهو سبب للعلم في الجملة وفيه أن المفيد حينئذ هو ذلك الموجب والكلام في أن المفيد

هو النظر بواسطة الاعتقاد خصوصاً مع قوله كما تقدم بيانه فالأولى ما أجاب به سم قدير (قول المصنف والادراك) أي الذي هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما (قول الشارح أي وصول النفس) أخذه من شرح المواقف حيث قال المعنى الحقيقي للادراك هو اللحوق والوصول ومن حاشية المولى سعد الدين على الشارح العضدي حيث قال حقيقة التصور الادراك والوصول والمقسم هنا هو التصور ويقال لغة أدركت الثمرة إذا وصلت وبلغت حد السكال فلذلك اعتبر في مفهومه التمام (قول الشارح بتامه) قال في شرح المقاصد أن الإمام وغيره ذكرا أن أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف

وأن كان منهم من لا يستعمل التأدية إلا في ما يؤدي بنفسه (والادراك) أي وصول النفس إلى المعنى بتامه من نسبة أو غيرها

يقيد بما يدل عليه أول كلامه من قصره على التصديقات إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كما تقدم توضيحه قال شيخ الإسلام قد يقال كيف يؤدي إلى ذلك أي العلم والظن مع أنه قيل أن الفاسد يستلزم الجهل ويجاب بأن قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد أو الظن بخلاف ما هنا ثم إن تادية النظر الفاسد بواسطة الظن إلى ظن ظاهر وأما تأديته إلى العلم بواسطة الاعتقاد ففيه إشكال لأن العلم ثابت لا يزول بالتشكيك والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر وإن حمل كلامه على المسامحة والتجوز بطلاق العلم على الاعتقاد الداخل تحت قوله فإنه يؤدي إلى ما ذكر كان موها من جهة أن ما ذكر واقع على العلم والظن إذ هو المتقدم ويمكن الجواب بأن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقاً في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل للعلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقاً في الوقوف على موجب المذكور فهو سبب للعلم في الجملة اه وجواب سم بأن المراد بما ذكر خصوص الظن الشامل للاعتقاد بقرينة وضوح أنه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فلم يكن في كلام الشارح أن المؤدى إليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه شيء اه في غاية البعد لأنه تخصيص لعموم ما ذكر بلا دليل وما دعه من الوضوح مسلم في نفسه إلا أنه خارج عما يفيد سوق الكلام بل هو منشأ الاعتراض ومن ناحية هذا الجواب الجواب بأن المراد بما ذكر الجنس الصادق بالبرص وهو الظن فإنه صرف للكلام عن المتبادر الظاهر منه (قوله وإن كان منهم الخ) هذا صريح في أن منهم من يستعمله فيما يؤدي مطلقاً بنفسه أو بواسطة وإن هذا الاستعمال أكثر مع أنهم إنما يستعملونه في المؤدى بذاته كما يعلم ذلك من الوقوف على كلام المناطق (قوله والادراك) أي الذي هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما وإنما فسر الشارح بما ذكر وأن كان غير شائع لقربه من المعنى اللغوي وهو الوصول يقال أدركت الثمرة إذا وصلت وبلغت حد السكال ولذلك اعتبر في مفهومه التمام وإن كان الشائع في عباراتهم تفسير الادراك بحصول صورة الشيء في العقل أي صورة الشيء الحاصلة عند العقل بناء على ما هو التحقيق من أنه من مقولة الكيف وهو هذا المعنى شامل للتصور الساذج والتصديق وقد يقيد بعدم الحكم فيختص بالتصور الساذج كما وقع هنا (قوله بتامه) فيه أنه لا يشمل ادراك البسائط لأن التمام لا يعقل إلا في المركبات واجيب بأن المراد بالتمام الكنه وادراك الحقيقة وفيه كلام سيأتي (قوله من نسبة) أي النسبة الحكيمة وأشار بهذا إلى أنها مغايرة للحكم (قوله أو غيرها) وهي المحكوم عليه والمحكوم به وأعلم أن عبارة المصنف مساوية لعبارة الشمسية وهي العلم

النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاز بقى بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه إما يمكن قيل له حفظ ولذلك الطالب تذكر ولذلك الوجدان ذكر اه فالشعور ليس تصورا والمراد بتام المعنى اعم بما بالكنه وغيره فما قيل أن ذلك خاص بالمركب لأن التمام لا يعقل إلا فيه ليس بشيء لأن البسيط يحد بالجنس والفصل أيضاً إلا أنهما فرضيان فإن العقل يختار منه شيئاً يقوم مقام الجنس وشيئاً يقوم مقام الفصل كتعريف السواد بأنه لون قابض للبصر كما قاله الشيخ في التعليقات فاذا تعقل باحدهما فقط كان شعوراً وكذا ما قيل أن المراد بالتمام أن يتعقل بالكنه وبغيره أن يتعقل بالوجه فتأمل (قول الشارح من نسبة) أي النسبة الحكيمة في التصديق أو التقييدية في التصور وأفاد بهذا أن النسبة الحكيمة مغايرة للحكم (قول الشارح أو غيرها) وهو المحكوم عليه وبه (قول المصنف بلحكم) المراد به التقييد بعدم الحكم معه اعني بشرط

لا شيء لا عدم التقييد بكون الحكم معه أعني لا بشرط شيء فإنه يستلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره لكن ليس المراد أن المعبرة إنما التصور الساذج هذا المفهوم أعني مفهوم تصور ساذج وهو الملاحظ فيه الخلو عن الحكم ضرورة أن تصورات الاطراف المعبرة إنما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لأنها عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان بل المراد أن الخلو عن الحكم معتبر في العنوان فقط دون المعنوي عنه وحاصل ذلك أن يكون التصور في نفسه خاليا عن الحكم لا أنه مأخوذ مع ذلك القيد وبه يندفع ما قيل أن التصور الساذج اعتبر في التصديق مقارنة للحكم فيازم اجتماع النقيضين ولا حاجة إلى الجواب بأن المعتبر هو المقيد دون القيد وإن كان موصوفا بعدم الحكم لكن لما كان هذا التوجيه فيه مزيد تكلف قال عبد الحكيم في حاشية المواقف أن هذه العبارة سمجة واختار في حاشية القطب في التوجيه الجواب المتقدم (١٩١) (قول الشارح معه) اختار هذه

العبارة دون أن يقول بلا حكم فيه لان مذهب المصنف في التصديق هو مذهب الكاتبي كما سيأتي بيانه وحاصله أن التصديق هو الادراك المتعلق بالنسبة من حيث تعلقها بالطرفين المصاحب للحكم أو الادراك المتعلق بتام القضية الذي هو مجموع الادراكات الثلاث المصاحب للحكم بناء على ان المقارن للحكم إدراك واحد هو مجموع الادراكات الثلاث والتصور مقابل للتصديق فيكون حقيقته ما لا يصاحبه حكم لا ما لا يكون فيه حكم بان لم يحصل فيه (قول الشارح من إيقاع النسبة) بيان للحكم الذي هو فعل للنفس وهو أن تنسب النفس الوقوع بالاختيار إلى النسبة المتعلقة بالطرفين

(بلا حكم) معه من إيقاع النسبة أو انتزاعها (تصور) ويسمى علما أيضا كما علم بما تقدم أما وصول النفس إلى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا (وبحكم)

أما تصور فقط وأما تصور معه حكم فاعتزنت بأمور منها ما قاله الناصر هنا أن قوله بلا حكم معه يخرج به إدراك النسبة أو طرفيها أو أحدهما مع الحكم وأنه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على أنه إدراك مع أنه ليس بتصور فهو غير مطرداه وهو مأخوذ من حاشية السيد على ذلك الكتاب واجاب عبد الحكيم بأن المتبادر من القيد المقارنة بلا واسطة والتصور الذي يقارنه الحكم أعني إيقاع النسبة أو انتزاعها بلا واسطة إدراك النسبة الخبرية أو مجموع الادراكات الثلاثة أن قلنا أن الادراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية والمقارنة بما عداها بالعرض فلا تتقاضى وأما الجواب عن دخول الحكم فإنه يمنع مبناه من أنه إدراك وليس تصور أبانه تصور ساذج كما صرح به شارح المطالع والسيد في حاشيته عليه بناء على ما ذهب إليه صاحب المطالع وصاحب الشمسية في التصديق والمصنف تبعهما في ذلك وعلى مذهب الامام الحكم تصور أيضا بناء على أنه متردفيه هل هو فعل وإدراك كما صرح به في شرحي الشمسية والتهديب فالتصديق أما التصورات الثلاثة مع الحكم على أنه فعل أو مجموع التصورات الاربعة وأورد على مذهبه أمور لا تخصنا هنا (قوله معه) أخذه الشارح من المقابل لان بانه قوله وبحكم بمعنى مع فلا حاجة إلى قول سم ان المصنفين اعتادوا المسامحة بامثال ذلك والاكتفاء بمجرد صلاحية عبارتهم لملها على المراد اعتدرا عن أنه لا دليل عليه في كلام المصنف (قوله من إيقاع النسبة) بيان للحكم بناء على أنه فعل من افعال النفس (قوله تصور) أي تصور ساذج لانه المقابل للتصديق (قوله كما علم بما تقدم) أي من قول الشارح أو تصوري في العلم (قوله فيسمى شعورا) هذه التفرقة لبعضهم ولا توافق اصطلاح المناطق فان الادراك عندهم يشمل ما بالكنه وما بالوجه فلو حل الوصول إلى تمام المعنى على الاول خرج الثاني فان الشارح جعل قيدا لتمام لبيان كمال المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي والكمال الايضاح لا الاحتراز لو افاق اصطلاح الجمهور ثم رايت في شرح المقاصد ان الامام وغيره ذكروا ان اول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكن يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكره فيؤخذ منه أن الشعور ليس تصورا وأن المراد بتمام المعنى أعم مما بالكنه وبغيره وبهذا اضمحلت الشبهة

والانتزاع هو أن تنسب الرفع اليها كذلك (قول الشارح لا بتمامه) سواء كان لا بتمام الكنه أو لا بتمام الوجه اما بتمامهما فهو تصور إذ التصور شامل لما بالكنه أو الوجه ونقل المحشى تفرقة لم اقف عليها فلتنظر (قول المصنف وبحكم تصديق) اعلم أن في التصديق مذاهب مذهب الامام وهو أنه مجموع الادراكات الثلاث والفعل أي المجموع المركب من الاربعة وفيه أن التصديق قسم من العلم باتفاق والمركب من العلم والفعل ليس بعلم ومذهب الحكماء وهو أنه مجموع الادراك الاخير ولقاتل ان يقول أن ذلك الادراك لكونه متعلنا بالنسبة المتعلقة بالطرفين من حيث أنها آلة لملاحظتها بمنزلة الهيئة للسرير المحصلة للامر الواحد الحقيقي فكما أن الحاصل في الخارج السرير مع أن العمل لم يتعلق إلا بالهيئة فكذلك الحاصل بعد الحجة هو المجموع وإن كان الاكتساب متعلقا بالادراك المذكور كما أن متعلقه أعني النسبة الخبرية بمنزلة الهيئة للقضية بسببها صار الكل أعني الطرفين والنسبة امرا واحدا حقيقيا مغايرا لكل واحد من الطرفين والنسبة مع أن الحاصل بعد الطرفين ليس إلا النسبة فكما جعلوا الطرفين



والنسبة أجزء من المعلوم فكذلك العلم وما وجه مخالفة العلم بالمعلوم وجعل الأمور المذكورة ثمر طائفي الأول وشرطي الثاني على أن ادراك النسبة واقعة أو ليست بواقعة بان يحصل في الذهن كونها منسوبة إليها الوقوع من غير أن ينسب بالاختيار ليس بتصديق فان ذلك حاصل عند الكافر المعاند وليس بمصدق بل هذا نوع من التصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فهو مكتسب من القول الشارح لأن الحجة وسيأتي أن التصديق اللغوي هو الإيمان بعينه ومذهب الكاتبي وهو ما اختاره صاحب الكشف وصاحب المطالع وهو أن التصديق هو الإدراك المصاحب للحكم فيحتمل أن المراد بهذا الإدراك هو إدراك النسبة الحاصلة بين الطرفين أو هو إدراك واحد متعلق بالقضية وهو مجموع الإدراكات الثلاثة أن قلنا أن الإدراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية فان الإدراكات الثلاثة حين الحكم حصل لها وحدة بحيث صارت قضية وعلى كل فهذا الإدراك الأخير أن حصل في النفس مع الإيقاع وهو أن تنسب باختيارك الوقوع لمعلقة فطريقه الحجة وهو التصديق وليس ذلك الإدراك نفس الحكم بل الحكم فعل النفس مقارن له وهو لا يكتسب من شيء فالحاصل أن ذلك الإدراك الأخير أن كان مقارنا لفعل النفس بان أدركت النسبة أو حصل في النفس الإدراك الذي هو مجموع الإدراكات الثلاث بناء على ما مر من حيث الإيقاع الذي هو فعل النفس فطريقه الحجة وإن لم يكن مقارنا لذلك الفعل فهو تصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة طريقه القول الشارح وأما ذلك الفعل الذي هو أن تنسب الوقوع بالاختيار فلا يكتسب من شيء كباقي الأفعال وهذا المذهب هو مذهب المصنف رحمه الله تعالى وعليه حمل الشارح المحقق أيضا كلامه وإن كان ظاهره يحتمل غيره أيضا (١٩٢) لما عرفت مما يلزم على غيره ولقد نفرد بتقرير هذا المذهب على هذا الوجه الفاضل المتقن عبد

يعنى والإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالإدراك لذلك (تصديق)	الحكم وهو في غاية من التحقيق فليتأمل (قول الشارح يعنى والإدراك الخ) أشار بلفظ يعنى إلى أن التصديق الذى هو مراد المصنف غير متبادر من العبارة إذ المتبادر منها أن مطلق إدراك ولو إدراك أحد الطرفين أو مجموعهما مع مقارنة الحكم تصديق وليس كذلك إنما التصديق هو الإدراك الأخير الذى
التي هنا فتدبر (قوله يعنى والإدراك للنسبة الخ) قال الناصر يشير به إلى أن ظاهر المتن والإدراك بحكم فيرد عليه أن إدراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف مع أنه ليس بتصديق فلا يطرده فعدل لدفع ذلك إلى ما ذكره وهذا التعريف أن سلم لا يتناول إلا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شيء من التصديق على رأى أحد اه و أقول أن في التصديق مذاهب منها ما هو المشهور من مذهبي الحكماء والامام ومنها ما ذهب إليه صاحب الكشف ومن تبعه كصاحب المطالع وصاحب الشمسية أن التصديق عبارة عن الإدراك المجامع للحكم والمعرض للحكم وتعريف المصنف منه وبعبارة الشارح يكون جاريا على طريقة الامام تدبر (قوله المسبوق بالإدراك لذلك) أى للنسبة وطرفيها فيه إشارة إلى أنه يجب تقدم إدراك ذلك على إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وأما تصور المحكوم عليه قبل المحكوم به فامر استعجاني فإن الأولى أن تلاحظ	

هو مجموع الإدراكات الثلاث المتعلقة بالقضية ه فان قلت ما وجه تبادر أن هذا المعنى للتصديق هو المراد دون الذات غيره من كلام الشارح ه قلت قال الفاضل عبد الحكم المتبادر من القيد أعني لفظ معه المقارنة بلا واسطة والتصوير الذى يقارنه الحكم أعني إيقاع النسبة أو انتزاعها بلا واسطة إدراك النسبة الخبرية أو مجموع الإدراكات الثلاثة أن قلنا أن الإدراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية المقارنة بما عداها بالعرض نعم يلزم خروج الحكم عن التصديق وكونه شرطا له والمصنف ومن معه التزموا ذلك لما تقدم الاعتراض به على الامام (قول الشارح والإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم) عبارته ظاهرة بل صريحة في أن التصديق هو الإدراك الذى هو مجموع الإدراكات الثلاث المتعلقة بتمام القضية خصوصا مع قوله كإدراك الإنسان والكاتب الخ ولو كان جاريا على أن التصديق هو الإدراك المتعلق بالنسبة من حيث إنها بين الطرفين لقال والإدراك للنسبة المتعلقة بالطرفين ووجه جعل ذلك المجموع هو التصديق أن التصديق يتعلق أولا بالذات بالقضية وثانيا وبالعرض بالنسبة كما سيأتي بيانه وحيث تنفذ فالتعلق بالقضية هو الإدراك الواحد الذى هو مجموع الإدراكات الثلاث فالتصديق من الصدق بمعنى وصف القضية ومن هنا حمل الشارح المتن على ذلك فمن قال فى بيان الشارح الحكم هو إيقاع النسبة أو انتزاعها فقد وهم إذ هذا مبنى على أن التصديق هو إدراك النسبة من حيث تعلقها بالطرفين والشارح لا يرضى بذلك فان التصديق عنده هو الإدراك المتعلق بالقضية وسيأتي أنه الحق (قول الشارح المسبوق بالإدراك لذلك) يعنى أن هذا إدراك مركب مسبوق بإدراكات مفردة هي أجزاؤه فالمقصود بهذه العبارة بيان التباين بين الإدراك الذى هو التصديق وكل واحد من الإدراكات المتقدمة فليس هو الإدراك المتعلق بالنسبة المتعلقة بالطرفين الذى هو أحد هذه الإدراكات بناء على أن الحاصل حين الحكم الإدراك واحد أجمالى متعلق بتمام القضية قال السيد الزاهد فى حاشية الرسالة المعمولة فى التصور والتصديق

المفسوبة للإمام قطب الدين الرازي فسر التصديق بتفسيرين أحدهما أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وثانيهما أن يحصل فيه أن النسبة التي بين الطرفين ثابتة في نفس الأمر فعلى الأول الإدراك المصاحب للحكم هو مجموع الإدراكات الثلاثة من حيث المجموع فهو إدراك واحد ينحل إلى ثلاثة وعلى الثاني هو الإدراك الواحد حقيقة أعني تصور النسبة من حيث أنها بين الطرفين وقال في موضع آخر الذي لا يتعدى عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالفهم أن التصديق يتعلق أوالا بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لأن النسبة معنى حرفي لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة أن التصديق ليس كإدراك المرأة عند إدراك المرء في هذا هو التحقيق الذي أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى أن عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أوالا هو الإدعاء بأن زيد قائم في الواقع لا الإدعاء بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانيا كيف والنسبة من الأمور الانزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انزعاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان ومن هنا قال الشارح المحقق وإيقاع أن الكاتب ثابت للإنسان دون أن يقول وإيقاع ثبوت الكتابة وما قيل أن قوله المسبوق الخ بيان لوجوب تقدم إدراك الأطراف على إدراك الوقوع فكلام لا يتعلق له هنا قول الشارح كإدراك الإنسان الخ) بيان للتصديق ببيان ما تركب منه وإنما فرده لفظ الإدراك هنا وفيما قبل إشارة إلى أن التصديق إدراك واحد (قوله متعلق بالقضية) هو مجموع الإدراكات الثلاث فاندفع ما يقال أن هذه إدراكات ثلاث والمتمم الإدراك المدبر فيه الوحدة (قول الشارح كإدراك الإنسان) لم يقل مفهوم الإنسان للاختلاف في كون الموضوع المفهوم من حيث اتحاد مع الأفراد (١٩٣) والأفراد أو المفهوم آلة لملاحظتها فعلى الأول

لا بد من إدراك المفهوم وعلى الثاني لا بد من إدراك الذات من حيث المفهوم (قول الشارح وكون الكاتب ثابتا) كان الظاهر أن يقول وثبوت الكاتب للإنسان لكن لما كان ذلك الإدراك متعلقا ثانيا وبالعرض بالنسبة من حيث أنها متعلقة بالطرفين وآلة

كإدراك الإنسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للإنسان وإيقاع أن الكاتب ثابت للإنسان أو انزعاع ذلك أي نفيه في التصديق بأن الإنسان كاتب أو أنه ليس بكاتب الصادقين في الجملة وقيل الحكم إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة

الذات أوالا ثم مفهوم الصفات (قوله وكون الكاتب الخ) النسبة في الحقيقة هي ثبوت الكتابة للإنسان فتسارع الشارح في التعبير (قوله وإيقاع) عطف على إدراك قوله أو انزعاع عطف على إيقاع وقوله في التصديق أي كائنا في (قوله في الجملة) أشار به إلى وجه تسمية الإدراك المخصوص بالتصديق وإنما باعتبار أشرف احتمالي الخبر المتضمن له وهو الصدق لأن كل خبر في نفسه محتمل الصدق والكذب فغلب احتمال الصدق وسمى ما تضمنه الخبر تصديقا لا تكديفا فقوله في الجملة أي في أحد احتماليهما (قوله وقيل الحكم إدراك) مقابل لتفسيره بالإيقاع والانزعاع لأنه على الأول فعل وعلى هذا انفعال أو كيف قال الناصر يقتضي أن تفسيره بما قدمه من الإيقاع والانزعاع مبني على أنه فعل من أفعال النفس

(٢٥ - عطار - أول) لملاحظتها عبر بالكون المفيد لذلك أذهو مصدر كان الناقصة المفيدة ربط الخبر بالمبتدأ أو لوقال وثبوت الكتابة للإنسان لصدق ذلك بقولنا ثبوت الكتابة للإنسان وقع وليس مراد إذ النسبة حيث تدرك من حيث ذاتها حتى تيسر الحكم عليها لا من حيث أنها رابطة الذي هو المراد أو الالفاظ تيسر الحكم عليها فليتأمل (قول الشارح وإيقاع أن الكاتب ثابت الخ) أي نسبة الوقوع في نفس الأمر بالاختيار إلى معنى القضية السكاثر في الذهن وهذا المعنى لا يعبر عنه إلا بان الكاتب ثابت للإنسان أذهو معنى القضية بتمامها وهذا بناء على ما تقدم من أن المصاحب للحكم إدراك واحد متعلق بالقضية بناء على أن معنى التصديق أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وإنما بنى الشارح المحقق الكلام على هذا المعنى للتصديق لأنه أي هذا المعنى هو المصاحب للحكم إذا لموجود حيث إدراك متعلق بالقضية كما مر فهو مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية قال السيد الزاهد لا شك أن المبحوث عنه هو التصديق المأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وقال في موضع صدق القضية مطابقتها للواقع والتصديق بها أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع أي أن المحمول ثابت للموضوع في الواقع له فزاد على ذلك بناء على تحقيق عبد الحكيم مع نسبة المطابقة للواقع بالاختيار وما يدل على أن مراد الشارح بالتصديق الإدراك المتعلق بالقضية وهو مجموع الإدراكات الثلاث (قوله في التصديق بأن الإنسان كاتب) إذ ذلك تصديق بقضية لا بنسبة وهذا بخلاف ما يأتي في القول الثاني فليتأمل (قول الشارح إدراك أن النسبة واقعة) قال السيد الزاهد هذا هو المشهور بين الجمهور وهو أن التصديق متعلق بالنسبة والذي لا يتعدى عنه الحق أن التصديق يتعلق أوالا بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة وثانيا وبالعرض بالنسبة إلى آخر ما تقدم نقله عنه وهو الموافق لقول الشيخ الرئيس كما نقله الرازي التصديق هو أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وهذا من وجوه التضعيف المشار إليه بقيل فليتأمل في كلام هذا الإمام فإنه من المزالق التي لا يمكن الوصول إليها إلا بالهام

(قول الشارح قال بعضهم) هو القطب الرازي قاله في شرح المطالع وقوله وهو التحقيق قد عرفت حاله فتذكر (قول الشارح والايقاع الخ) قال السيد توهو ان الحكم فعل (١٩٤) من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الالفاظ التي عبروا بها عن الحكم

تدل على ذلك قال عبد الحكيم في حاشية الشمسية التحقيق عذري ان القول بفعلية الحكم مبناه أمر معنوي وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والمكلف به لا بد ان يكون فعلا اختياريا فالصدق لا بد ان يكون فعلا اختياريا فقالوا ان الحكم الذي هو شرط في التصديق أعني ايقاع النسبة او اتزاعها وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو الخبر وتسلبه فعل اختياري والتكليف باعتباره وقال القاضي الامدي ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري وقال الفتازاني المكلف به لا يلزم ان يكون فعلا بل جاز ان يكون من مقولة اخرى والتكليف يكون باعتبار تحصيله اه ثم اعلم ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي الايماني كما اختاره عبد الحكيم والسيد الهروي وصرح به الشيخ الرئيس في الحكمة العلامة وصرح بذلك السعدني شرح المقاصد أيضا

قال بعضهم وهو التحقيق والايقاع والاتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده

الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكر ولا نه الادراك ولذلك ترى كثيرا من ذهب الى ادراك عرفه بما سبق و اشار كانه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه واقول تفسيره هنا بالادراك لانه يصدد نقل كلام الحكماء القائلين بهذا القول وهذه عباراتهم وغيرهم عبر عن الحكم بالايقاع والاتزاع كالامام ومن تبعه فالشارح يصدد نقل المذاهب مراعيًا تعبير أربابها ويؤيده قول شيخ الاسلام تفسيره الحكم بما قاله هو ما عليه متأخرو المناطقة فهو فعل النفس وأما مقدموهم ففسروه بما حكاه بقوله وقيل الحكم ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فليس فعلا بل انفعال اه وجواب سم بان مقابلة الشارح كونه ادراكا بكونه الايقاع والاتزاع بحسب الظاهر فان الظاهر من الايقاع والاتزاع كونهما فعلين بل هو الاليتق هنا لانه تفسير للحكم في كلام المصنف الجاري على مذهب الامام في التصديق والمقول عن الامام ان الحكم فعل لا ادراك اه مخالف لما اعترف به قبله من ان المصنف تبع صاحب المطالع في التصديق ومذهبه مخالف لمذهب الامام (قوله قال بعضهم) هو القطب الرازي قال في شرح المطالع التحقيق انه ليس للنفس ههنا يعني في مسمى التصديق تأثير وفعل بل ادعان وقبول للنسبة وهو ادراك انها واقعة او ليست بواقعة قال والحكم ايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ أي توه ان النفس بعد تصور النسبة وطرفها فعلا وليس مرادا اه وعلى هذا المحققون كالتفتازاني والسيد الجرجاني (قوله وهو التحقيق) علله السيد في حاشية الشمسية باننا اذ ارجعنا الى وحداننا علمنا اننا بعد ادراك النسبة الحكمية العملية أو الاتصالية أو الانفصالية لم نحصل لنا سوى ادراك ان تلك النسبة واقعة أي مطابقة لما في نفس الامر وانها ليست بواقعة أي غير مطابقة لما في نفس الامر اه قال الناصر كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون في الكذب عمدا حكم فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر البطلان قال سم هذا الكلام من العجائب اما لا فلا نه ان اراد انه لا يكون في الكذب عمدا حكم بالخبر به فبمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر لجواز ان يكون فيه حكم بنقيض الخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر وان اراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتفريع هذا على ما قبله في غاية السقوط إذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمدا على الاطلاق بل من لازم تعمد الكذب في الاخبار وجود حكم مخالف وأما ثانيا فلان تفريع قوله فلا يكون قسما من الخبر على ما قبله في غاية السقوط أيضا لأن الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام الشاك فانه لا حكم معه مع انه خبر كما صرح به في المطول (قوله عبارات) اي معبر بها عن الادراك المخصوص غير مراد بها ما يعطيه ظاهرها من كونها أفعالا قال السيد توهو ان الحكم فعل من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الالفاظ التي يعبر بها عن الحكم تدل على ذلك كالاسناد والايقاع والاتزاع والايجاب والسلب وغيرها والحق انه ادراك اه قال الجلال الدواني هذا البيان لا يخلو عن بعد إذ لو كان منشأ مهم كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعددة فالعلم والتصور أيضا كذلك مع انهم لم يتوهوا كونها فعلا ومثل ذلك يبعد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو من مقولة الفعل فلذلك أبعد إذ بناء الاحكام على المعاني اللغوية مع الاعراض

(قول الشارح كثيرا ما يطلق) أي مجازا عن اطلاق اسم أحد المتقارنين على الآخر قاله الزاهد فهو مجاز علاقته عن المجاورة في الذهن وهذا على ما مشى عليه المصنف في التصديق أو من اطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام

(قول الشارح كما قيل ان سماء ذلك) أى الحكم سواء كان الحكم فعلاً أو ادراكاً وهذا معنى قوله على القولين والقائل بأن سماء الحكم بمعنى الادراك وبأن سماء الحكم بمعنى الفعل هم الحكماء وعبارة الرازى فى رسالة العلم فسر التصديق بامور احدها بأنه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلاث تفسيرات أحدها بأنه عبارة عن انتساب أمر الى آخرها بما أو سلباً وثانيها بأنه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال وثالثها بأنه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقال الشيخ السهروردى فى التلويحات ناقلاً عن الشيخ الرئيس التصديق حكم والحكم فعل وهو ايقاع النسبة أو قبحها لمصلحة من كلام الشارح ان فى التصديق قولين احدهما انه ادراك النسبة بطريقها مع الحكم وثانيهما انه الحكم وان فى الحكم قولين احدهما انه الايقاع او الانتزاع وثانيهما انه ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة هذا ما عدى تحقيق مراد المصنف والشارح فى التصور والتصديق وبه تقف على ارتفاع شأنهما وانهما على غاية من التدقيق وتندفع شبهة التي اوردوها بناء على الخط الفاحش والخيرة التي وقوا فيها بناء على اتباع الآراء والتفتيش الناقص والله سبحانه وتعالى أعلم بأسرار كلام عباده (قوله يخرج به ادراك النسبة الخ) قد عرفت اندفاعه بأن المراد المقارنة بلا واسطة فى التصديق وهى ان تكون للدراك المتعلق بالنسبة او بمجموع القضية (قوله ويدخل الحكم نفسه) قد عرفت ان مختار المصنف ان الحكم فعل ولو سلم انه ادراك فقوله بلا حكم فى قوة السالبة والسلب انما يتصور فيما يتصور فيه الايجاب وهو لا يتصور هنا قاله عبد الحكيم (قوله الذى لا يقارن الحكم دائماً) أى لان التصور يقابل التصديق وقد اعتبر فى التصديق (١٩٥) مقارنته بالحكم والمتبادر الفرد الكامل وليس ذلك الا المجموع

كما قيل ان سماء ذلك على القولين

عن المعانى الاصطلاحية بعيداً جداً عن العلماء والظاهر ان منشأ وهمهم انهم وجدوا فى التصديق أمراً اذا على أثر التصور وهو اطمئنان النفس واعترافها بحسبها ان ذلك الامر الزائد هو فعل صادر عن النفس حتى يكون التصور الساذج المتعلق بالنسبة خالياً عن هذا الفعل فهذا الفعل أمر زائد منظم اليه اه وقال عبد الحكيم فى حواشى الشمسية التحقيق عندى ان القول بفعلية الحكم الذى ذهب اليه الامام ومن تبعه مبناه أمر معنوى وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والمكلف به لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً فالتصديق لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً فقالوا وان الحكم الذى هو شرط فى التصديق أعنى ايقاع النسبة أو انتزاعها وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو الخبر وتسلبه فعل اختيارى والتكليف باعتباره وقال الفاضل الآمدى ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختيارى (قوله سماء ذلك) أى الحكم وان الادراكات الثلاثة شروط لا شطوور وعليه فالتصديق بسيط لا مركب وهو المختار عند المحققين لان تقسيم العلم للتصور والتصديق لا مميّز كل بطريق موصل اليه فالموصل الى التصديق الحجة والتصور القول الشارح (قوله على القولين)

عرفت (لم لا يجوز أن يكون فعلاً والتصديق هو الادراك المقارن له كما

تقدم ان ذلك مختار صاحب المطالع ومن معه لم يأتوا على ذلك ببرهان (قوله لزوم اكتساب التصور من الحجة) قد عرفت ان التصديق عند صاحب المطالع ان قارن الحكم الذى هو فعل كان مكتسباً من الحجة وإلا فن القول الشارح فالمكتسب من الحجة ليس التصور البحث بل التصور المتعلق بالقضية من حيث نسبة الوقوع اليه بالاختيار الذى هو الحكم ولا ضرر فيه (قوله ويمكن أن يجاب الخ) لك حمله على ما تقدم فى الجواب عن عبد الحكيم وحيث لا تأمل فيه (قوله وليس كذلك) قد عرفت انه كذلك (قوله فيه ان النسبة الخ) قد عرفت ما فيه وما بعده فتذكر بل هو صالح فيه أن المقارنة بادراك الوقوع من غير أن تنسب النفس الوقوع بالاختيار لا تقتضى ان الادراك تصديق كما فى الكافر المعاند وكفى به مانعاً من الحمل عليه على ان هذه العبارة عبارة الحكماء القائلين بهذا القول كما ان العبارة الاولى عبارة من قال بانه فعل والشارح بصدد نقل المذاهب مراعيًا عبارات اربابها (قوله بانتقاش الصورة) قال السيد الزاهد صرح كثير من المحققين بان العلم المنقسم فى فوائحه المنطق الى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة اذ هو الكاسب والمكتسب وهو مبدأ الانكشاف بخلاف العلم بمعنى حصول الصورة فانه معنى مصدرى انتزاعى لا وجود له اللهم الا ان يراد بقولهم حصول الصورة الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية بناء على أن العلم هو صورة العلوم من حيث القيام بالذهن اه مع ايضاح فعل قياسه يقال هنا فى الانتقاش وحيث لا خلاف بين القولين (قوله

فقبل هو انفعال بناء الخ قال السيد في حاشية شرح المطالع أن من عرفه بحصول الصورة في الذهن قائل بأنه كيف إلا أنه ذكر الحصول تنفيها على أنه مع كونه صفة حقيقية يستلزم إضافة إلى محله بالحصول له كما يستلزم إضافة أخرى إلى متعلقه أه وما تقدم من توجيه ذلك أوجه فتأمل (قوله ووجه الخ) هذا التوجيه ذكره السيد توجيهها لكون التصديق هو الحكم لاجتماع التصورات والحكم الذي هو إدراك كما يعلم بالوقوف عليه (قوله وليست الحجة موصلة الخ) قال عبد الحكيم للخصم أن يمنع ذلك ويقول أن إدراك النسبة واقعة وليست بواقعة إذا كان مع الإيقاع وهو أن تنسب الوقوع باختيارك إليها فطريقة الحجة أما إذا حصل في ذهنك كونها منسوبة إليها الوقوع من غير اختيار فلا يحتاج إلى الحجة بل هو مكتسب من القول الشارح فالمكتسب بالحجة الإدراك المذكور بشرط الحكم وليس ذلك الإدراك نفس الحكم كما زعمت بل الحكم فعل مقارن له وليس مستفاداً من شيء تأمل (قوله ووجه كون الحكم هو الإدراك) أي لا الفعل وهذا هو توجيه ما نحن فيه (قوله لم نجد للنفس بعد تصور الطرفين فعلاً) قال عبد الحكيم هذا ممنوع إذ لا يحصل التصديق بمجرد أن يحصل في ذهنك كون الشيء منسوباً إليه الوقوع في نفس الأمر بل لا بد من الإيقاع وهو أن تنسب إليه الوقوع في نفس الأمر باختيارك فإن العالم بالوقوع المعاند لا يسمى مصداقاً كالكفار العالمين بصدق الرسول ﷺ (قوله بمعنى المركب الخ) قد عرفت أنه ليس كذلك فتأمل وإنما اطلنا الكلام في هذا المقام لأنه من المداخل فتأمل فأنك لا تجده في غير هذا التعليق والله سبحانه وتعالى أعلم (قول الشارح من هذا الاطلاق) أي إطلاق التصديق على الحكم بمعنى الإدراك بقطع النظر عن المتعلق فان متعلق الإدراك على القول الذي حكاه الشارح هو أن النسبة واقعة وهذا تصديق بالنسبة ومتعلقه في كلام المصنف هو القضية بدليل قول الشارح أي الحكم بأن زيداً متحرك وقد تقدم أن هذا هو الحق من القولين (١٩٦) وإطلاقه على الحكم بمعنى الفعل (قول الشارح بمعنى الحكم) أي الإدراك الأخير المتعلق

بالقضية كما يفيد قوله أي الحكم بأن زيداً متحرك لا بمعنى إدراك أن النسبة واقعة وحاصله أن في التقسيم إلى جازم وغيره المنقسم هو الحكم بمعنى الإدراك أو الفعل لكن أن جرينا على الضعيف عنده وهو أنه إدراك فلنجر على التحقيق وهو أنه متعلق بالقضية دون النسبة كما تقدم نقله

في المعنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أي جازم التصديق بمعنى الحكم إذ هو المنقسم إلى جازم وغيره أي الحكم الجازم (الذي لا يقبل التغير) بأن كان

متعلقاً بيطلق (قوله في معنى الحكم) أي هل هو فعل أو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة (قوله ومن هذا الاطلاق) أي إطلاق التصديق على الحكم أما جازم من إطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الإمام وأحققة على مذهب الحكماء وغاية الناصر توهم أنه مجاز فيهما وليس كذلك وأشار الشارح بهذا إلى أن في عبارة المصنف استخداماً حيث ذكر التصديق أولاً بمعنى المركب من الأمور الأربعة وأعاد عليه الضمير بمعنى الحكم (قوله إذ هو) أي الحكم لا المركب منه ومن التصورات لأن التصورات لا يتصور فيها غير الجزم (قوله الذي لا يقبل الخ) اعترض بأن العلم كثيراً ما يتغير بما يعارضه من الشبه والاهام فإن كان مراده لا يقبل التغير أصلاً فلا يسلم وإن أراد لا يقبله بقطع النظر عن المعارض لقوته

بقوله وقيل (قول الشارح إذ هو منقسم الخ) يعني أن المنقسم إلى ذلك إنما هو الحكم سواء كان إدراكاً أو فعلاً أما فقيه التصورات المعبر مقارنتها له فلا يتصور فيها غير الجازم لأن التردد إنما يكون في الحكم لا التصور إذ هو دائماً مطابق بخلاف الإدراك فانه عند القائل بأنه التصديق قد لا يطابق فيمكن أن لا يكون جازماً وكذلك الحكم بمعنى الفعل قد يكون جازماً بأن يكون مكتسباً من الحجة لا يكون قال الرازي في رسالة العلم بعد تفسيره الحكم المعبر مقارنته للتصور الذي هو تصديق بأنه فعل للنفس أن هذا الحكم هو الذي يقتضي بالحجة أما مجرد الحضور في الذهن فلا يقتضي إلا بالقول الشارح وحاصل ما أفاده الرازي في تلك الرسالة أنه قيل أن التصديق مجموع التصورات المقارنة للحكم أي الفعل أو الإدراك وقيل أنه نفس الفعل وقيل أنه نفس الإدراك وقيل أنه المركب مع أحدهما فليتأمل (قوله بالمشاهدات) أي سواء كانت جزئية كقولنا هذه النار حارة أو كلية نحو كل نار حارة فإن الاحساس بالجزئيات الكثيرة يعد النفس لقبول الحكم الكلي كذا في عبد الحكيم (قوله وإن كان من الحواس الباطنة يشمل الوهم) فتكون مدركاته من الوجدانيات وبه قال بعضهم لكن قال بعض الفضلاء في تعليقاته على شرح مختصر الأصول المعاني الجزئية الجسمانية التي يكون إدراكها بحصول انفسها تسمى وجدانيات والتي إدراكها بمشالها تسمى وهميات فذكرهما الوهم أه والأول كالجوع والعطش ثم أن من الوجدانيات ما تجده بنفسنا لا بالتأثر كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذاتنا فهذا القسم متروك لمن كتب هنا (قوله وقوله أو عقل) أي وحده فإن كان حكمه بواسطة النظر سمى الحكم نظرياً وإن كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم أولويات كالأول واحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهي القضايا التي قياساتها معها كقولك الأربعة زوج فإن تصور الأربعة والزوج



تصور الانقسام بمتساويين في الحال وترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج وزوج هو كون العدد شتملا على عددين لا يفضل احدهما على الآخر وهو غير الانقسام ولذا اذا تردد الذهن في فردية عدد وزوجيته قسمه فان انقسم بمتساويين حكم بانه زوج والا حكم بانه فرد فاقيل ان الزوجية هي الانقسام (١٩٧) بمتساويين وهم (قوله أو عادة)

أي جريان عادة الله بخلق متعلقات تلك العلوم وابقائها على حالة وكيفية مخصوصة فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيدا للعلم مع اهتمام جواز خرق العادة قلت المنافي للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما أن الحس ونظر العقل يفيد أن العلم مع جواز الغلط فيهما والسر أن كثيرا من الامور الجائزة في نفسها يعلم انتفاؤها في الخارج بالبداهة (قوله) لكن لا بد من انضمام الحس اليها فان كان السمع فهو المتواتر لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت المخبرات فلا بد من التكرار فيها لكل عادي بخلاف الحدسيات فانه لا يجب فيها المشاهدة مرة فضلا عن تكرارها فان الطالب العقلية التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا قد تكون حدسية قاله عبد الحكيم في حاشية

#### لموجب من حس أو عقل أو عادة

ففيه ان الاعتماد كذلك وحيث لا يظهر فرق بين العلم والاعتقاد وأجيب بان المراد بعدم قبول التغير هنا معنى خاص هو كونه لموجب ومتى كان لموجب لا يقبل التغير بخلاف الاعتقاد فانه لغير موجب ولهذا قبل التغير وقد أشار لذلك الشارح بقوله بان كان لموجب الخ (قوله موجب) أي سبب يقتضيه بان يخلقه الله تعالى عنده للعبد لا بمعنى التأثير أو التولد (قوله من حس) ويسمى الحكم الحاصل منه بالمشاهدات ان كان بالحواس الظاهرة ويسمى بالمحسوسات أيضا وان كان المشاهدات في الحقيقة هي المبصرات لكنه ليس مرادا بل المراد ما يعم الاحساس بالبصر وبغيره من بقية الحواس الظاهرة قال شارح سلم العلوم ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات بل لا بد فيها من حكم العقل أيضا وقوله وإلا لكان قولنا للسراب انه مامن المشاهدات وكذا سائر أغلاط الوهم والحس ثم قال وهي أقسام ثلاثة الاول ما يدرك بالحواس الظاهرة والثاني ما يدرك بالحواس الباطنة ومنها الوهميات الثالث ما تدركه نفوسنا والاخير ان يسميان وجدانيات (قوله أو عقل) أي وحده فان كان حكمه بواسطة النظر يسمى الحكم نظريا وان كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم فيها أوليات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تعيب عن الذهن وهي القضايا التي قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج (قوله أو عادة) وهي ما يوجد دائما أو غالبا عند وجود شيء آخر كالاسهال من شرب السقمونيا وهي لا تستقل بالحكم بل لا بد فيها من انضمام الحس اليها فان كان السمع ففي المتواترات لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت العادة المخبريات والحدسيات ولما كانت العادة لا تستقل بالحكم بل لا بد من انضمام الحس اليها حصر قوم الحاك في العقل والحس والمركب منهما وسكتوا عن العادة لان دراجها في قسم المركب منهما وقال النسفي في متن العقائد أسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وفي حاشية عبد الحكيم على القطب طرق حصول العلم منحصرة بالاستقراء بالبداهة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس والنظرا واذنا تأملت وجدت الماء فيها واحدا ونقل بعض من كتب هنا عن شرح السلم الكبير للشيخ الملو ان الحدسيات تحتاج لتكرار المشاهدة كالتجربيات اها وهو ما درج عليه الطوسي في شرح الاشارات أو بناء على ذلك ادرجها الجماعة هنا تحت العادة ولكن قال شارح سلم العلوم لا يجب في الحدس المشاهدة مرة فضلا عن تكرارها فان الطالب العقلية التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا ولا تنال بالحس حكمه قد تكون حدسية ولا يمكن المشاهدة هناك وعليه فلا تندرج ثم ان القضية منفصلة مانعة خلوت تجوز الجمع فانه لا بد في المتواترات من الانتهاء الحس والعادة تحيل الكذب فيه والعقل حاكم في الجميع وكالحكم بان الجبل حجر فانه بالحس والعقل والناصر جعلها منفصلة

القطب ثم ان الكلام في الموجب دائما هو جريان العادة وأما الحس فاما اشترط لادراك ما تجرى فيه العادة فلا حاجة إلى الضم الذي ذكره فليتامل (قوله مركبا من حس) وعادة عرفت ما فيه وقوله من حس وعقل فيه ان العقل هنا حاكم لا موجب (قوله) لا بمعنى انه يحتمل الحكم الخ خلاصته ان المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان النقيض ليس واقعا في نفس الامر البتة وان كان ممكنا في ذاته أفاده عبد الحكيم على شرح المواقب والسيد الشريف في حاشية شرح المختصر بتحقيق ينبغي الوقوف

عليه قول الشارح فيكون مطابقة الواقع) افاد بتفريع هذا استلزام عدم قبول التغير للمطابقة فالمراد ان ذلك الذي لا يقبل التغير المطابق عن دليل والاعتقاد المطلق وإن كان عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد إلا ان مطابقتها ليست ناشئة عن دليل بل هو اتفاق ولذا يقدّمه فيما يصيب ويخطئ فاندفع ما يقال أن اعتقاد المقلد عن دليل فيكون علماً كذا ذكره بعض المحققين لسكون لعله مبنى على ان المقلد يستفيد من قول مقلده علماً وتقدم خلافاً فتأمل (قول الشارح ايضاً فيكون مطابقاً للواقع) اعلم ان المطابقة مفهوم واحد يختلف باختلاف المتعلق فقد يقال لمطابقة الصورة مع ذي الصورة وقد يقال لمطابقته مع نفس الامر والواقع وقد يقال لمطابقة التصور مع قصد نصوره كمطابقة الحيوان الناطق للانسان ومنه يعلم ان التصديق لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة بالذات اصلاً بأى معنى أخذ من تلك المعاني لانه ليس من قبيل الصورة العلمية وليس من شأنه الحكاية عن امر والمطابقة واللامطابقة إنما يتصف بهما ما كان حكاية عن أمر نعم هو يتعلق بهما أى المطابقة واللامطابقة للقضية على القول الحق المنقول عن الشيخ كما تقدم أو للنسبة من حيث تعلقها بالطرفين على ما اختاره البعض لكنه يتصف بهما بالعرض فهو يتعلق بهما أولاً بالذات ويتصف بهما ثانياً وبالعرض كذا ذكره السيد الزاهد (١٩٨) في حاشيته رسالة العلم ومنه تعلم ان معنى مطابقة الحكم هنا تعلقه بامر

### فيكون مطابقاً للواقع

حقيقة بناء على تكلف ذكره (قوله فيكون مطابقاً للواقع) قال الناصر فيه نظر دقيق لأن المطابق للواقع إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للوضوع أو انتفاؤه عنه لا الحكم بمعنى الايقاع والاتزاع إذا كان فعلاً لا إدراكاً إذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويرافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع لموصوفه دائماً صحيحاً كان أم لا هو هو نظر قوى وقد يجاب عنه بتقدير مضاف أى مطابقاً متعلقه وهو النسبة الحكيمية ومثله من المسامحات كثير لا يتحاشى عنه وما تكلفه سم في الجواب بتصحيح أن المطابقة تقع بين الحكم بمعنى الايقاع والاتزاع وبين النسبة الواقعة بخلاف لما عليه المحققون قال ميرزاهد في حواشي الجلال الدواني على التهذيب المراد مطابقة النسبة التي هي حكاية عن الواقع ومرجع هذه المطابقة هو الوقوع في نفس الامر ويظهر من ذلك أن المطابقة أولاً وبالذات للنسبة وثانياً وبالعرض للخبر المشتمل عليها اه وقال الخلخالى في حاشية الجلال أن التصديق هو الصورة الذهنية التي يقصد بها المحاكاة عما في الواقع فلا يكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشيء عن نفسه غير معقول ولا جل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة ما لم يقصد بها المحاكاة عن أمر واقع لا تجري فيها التخطئة والتغليب اه وقال عبد الحكيم في حواشي الشمسية المراد المدرك فما ل قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد والمراد الحالة الاجمالية التي يقال لها

مطابق وهذا هو الاتصاف العرضي بالمطابقة والشارح رحمه الله حيث كان كلامه في صفة الحكم لزم ان تحمل المطابقة فيه على ما هو صفة له وهو المطابقة العرضية وهو أنه متعلق بمطابق وبه يعلم ان ما اطال به العلامة هناليس بشيء واما ما اجاب به سم نقلاً عن العلامة الصفوى فحاصله أن الحاكى هو الايقاع والاتزاع والمحكى عنه الامر الواقعي وفيه أن الحكاية كما صرح به السيد الزاهد هي نفس مفهوم القضية والمحكى عنه هو مصداقها على انه قال في بيان ذلك الخبر دال وضاعاً على صورة ذهنية على وجه

الاذعان تحكم تلك الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكى فان كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة الاذعان بالايقاع أو الاتزاع فالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة الحكاية للمحكى فهما ثبوتيان أو سلبيان وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الايقاع أو الاتزاع لما في الواقع في الكيفية والسكذب مخالفة لما به فيها انتهى وفيه ان مدلول الخبر هو أن المحمول ثابت للوضوع في الواقع بناء على أن مدلول الصدق لأن المتكلم مدّعين بمدلول الخبر الذي هو صدق المتكلم على أن الموافقة في الثبوت أو النفي ليست حكاية ثم إنك قد عرفت أن الحكاية هي نفس مفهوم القضية والمحكى عنه هو مصداقها وهو في الحليات كون الموضوع في نفسه بحيث يصح الحكم بانه المحمول وفي الشرطيات كون القضيةتين في نفسها بحيث يصح الحكم بالانفصال بينهما أو كونهما في نفسها بحيث يصح الحكم بثبوت إحداهما على تقدير ثبوت الاخرى وحيتئذ فالتغاير بينهما تغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر أن الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والسكذب عدمها كلام مؤول بأن المراد بالنسبة منشأ اتزاعها كذا حقه السيد الزاهد في حاشية دواني التهذيب وغيره فاقبل أن التغاير بين مفهوم القضية وما في الواقع اعتباري وهو كان

في المطابقة غير سديد (قوله إذ الذي في الواقع هو النسبة التامة) قد عرفت أنه لا نسبة في الواقع وقد صرح به أيضا السيد الشريف في شرح المواقف فلا بد له من التأويل ومثله ما يأتي (قوله لا يعرف لاحد فيما أعلم) قال عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف يطلق العلم على التصور وعلى الحكم بناء على أنه فعل بالاشتراك اللفظي وتكلف بعضهم يجعل الاشتراك معنويا فقال كان الاوائل قسموا المعاني الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله احتملا للصدق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيات اللاحقة به من الامر والنهي والاستفهام والتثني وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما كذا نقل عنه أي السيد انتهى وأصل هذه المقالة أنه وقع في الشفاء والاشارات وغيرهما تقسيم العلم إلى تصور ساذج (١٩٩) وتصور معه تصديق فلزم خروج التصديق عن العلم وعدم حصر

(علم)

التقسيم قليل المقصود من التقسيم ظهور ما يعرض للتصور وهو التصديق ثم يقسم العلم اليهما أي التصور والتصديق قسمة حاصرة وكانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم أما تصور واما حكم وهو التصديق وقال المحقق الطوسي في نقد التنزيل أن التصديق والشك والوهم والتثني والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك لا نفسه والاوائل قسموا المعاني الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وما يلحقه إلى ما يجعله احتملا للصدق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيات اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتثني وغير ذلك وسموا

الاذعان والنسليم اه وكتب المحققين من الاعاجم الذين هم العمدة في هذه الفنون طافحة بأن المطابقة إنما تعتبر بين النسبة الذهنية والخارجية وان التغاير بينهما اعتباري بل اعتبار المطابقة واللامطابقة بين الايقاع والانتزاع الذي هو فعل من أفعال النفس وبين النسبة الواقعة بما ينكره الوجدان لانه فعل من أفعال النفس لا تتحقق فيه الحكاية عما في الخارج ولا يعق كونه ثبوتيا أو سلبيا لانهما وصفان للنسبة تأمل ولا تكن أسير التقليد ولا بمن يحمله التعصب على ما ليس بسديد (قوله علم) قال الناصر إطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذي هو فعل لإدراك كما مشى عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الالهي كعلم الملائكة والانبياء يتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أي قوله بأن كان لموجب الخ فتركها أصوب ثم كل علم قابل للتغيير أي الزوال بما يضاده كالنوم فان لم يزد في التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدق على علم أصلا اه أقول حاصل كلامه اعتراضات ثلاثة الاول منها أنه جرى هنا على القول بأن الحكم إدراك ونحن قلنا أن المراد بالحكم بمعنى الايقاع قدرنا متضاما أي ملابس علم فالعلم حينئذ هو النسبة الحكيمة لا الايقاع وجواب الثاني أن الكلام ههنا في العلم ذي السبب وهو الحاصل للبشر المعبر عنه بالعلم الحسولي وأما علم الملائكة فن قيل العلم الحسوري عند الحكماء وأما عند أهل السنة فحقيقة عليهم مغايرة لحقيقة علم البشر وأما الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم فان عليهم بلغ الدرجة القصوى في كمال العلم البشري فلا تحيط بحقيقته ولذلك قال شارح حكمة العين أنه كما يمكن الانتهاء في طرق نقصان إلى بليد غي لم ييسر له أن يفهم شيئا من العلوم أصلا فكذلك يمكن الانتهاء في طرق الكمال إلى وجود نفس بالغة إلى الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد لادراك الحقائق حتى كان ذلك الانسان يحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق وهذه القوة لو وجدت كان صاحبها نبيا أو حكيما اه وجواب الثالث أن العلم لا يزول بالنوم ونحوه كالاغماء بل الزائل الشعور به وهو العلم الضمر رى المتعلق بذلك العلم لان النفس علما ضروريا بالعلم والحاصل لها نظريا كان أو ضروريا وقد قال عبد الحكيم في حواشي الحيا إلى الذي عليه المتكلمون هو أن النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة فلا حاجة إلى ما به اطال سم من التكلفات التي لا تجدى نفعاً منها تجوز أن يكون هناك من يطلق العلم على الايقاع والانتزاع وان الشارح تبعه فلا وجه للطعن فيهما ينقله فان هذا القول لو فرض وجود قائل به كان مردودا عليه كيف والعلم إدراك ولا شيء من الايقاع الذي هو من مقولة الفعل بادر اك فلا شيء من العلم بايقاع أو انتزاع وينعكس إلى لا شيء من الايقاع أو الانتزاع

المشترك بين القسمين الاولين علما اه وهذا كله على أن الحكم فعل وقد سلكه المصنف والشارح كما ترى فانظر ذلك مع قول الشيخ لا يعرف لاحد ولعمرة الله لا حيلة لمحتال مع هذين الامامين إلا التسليم ثم إن الذي يدخله الجزم وهو عدم احتمال النقيض وعدمه وهو احتمال النقيض إنما هو التصديق بمعنى الحكم أما التصورات معه فلا تتحمل النقيض كما هو مقرر في التصور فلذا قال الشارح أن الضمير عائد على التصديق بمعنى الحكم فان قلت إذ ابيننا على أن التصديق فعل كيف يكتسب من الحجة وقد مر أنه فعل اختياري لا يكتسب من شيء خصوصا وقد صرح بعدم اكتسابه المحقق الرازي في رسالة العلم قلت هو من

حيث ذاته لا يكتسب إماماً من حيث (٢٠٠) عروضة الطرفين فهو مكتسب من الحجة وقد مر في كلام المحقق عبد الحكيم

الإشارة إلى ذلك فليأمل  
فانه نهاية التحقيق في هذا  
المقام والله سبحانه وتعالى  
أعلم (قوله بتناوله تعريف  
المتن) الكلام هنا في العلم  
ذو السبب الحاصل للبشر  
وهو المعبر عنه بالعلم  
الحصولي أما علم الملائكة  
فحضورى عند الحكماء  
وعند أهل السنة حقيقة  
عليهم مغايرة لحقيقة علم  
البشر وعلم الأنبياء بلغ  
الغاية القصورى فلا تعرف  
حقيقته كما أشار له شارح  
حكمة العين (قوله فان لم  
يزدخ) فيه ان العلم لا  
يزول بالنوم ونحوه بل  
الزائل الشعور به وهو العلم  
الضرورى المتعلق بذلك  
العلم ولذا قال عبد الحكيم  
الذى عليه المتكلمون ان  
النوم ضد الادراك الاشياء  
ابتداء لانه مناف لبقاء  
الادراك الحاصل حال  
اليقظة وحيث لا حاجة  
لما أطالوا به (قوله فاشار)  
يعنى ابن الحاجب أى  
بقوله الظن ما يحتمل النقيض  
لو قدره أى لو اخطأ نقيضه  
بالبال لجوز له اذا كروا  
اسقط الشارح هذا لان  
الكلام هنا فيما يعبر  
الظن وغيره والاحتمال في غيره  
قائم بالفعل (قوله ادراك  
بسيط) والتوهم امر  
مغاير له حاصل بعد ملاحظة  
الطرف الاخر (قوله ليس  
كذلك) هذا كلام منشؤه  
عدم التامل بل رجحان

كالصدق) أى الحكم بأن زيدا متحرك من شاهده متحركاً أو أن العالم حادث أو أن الجبل حجر  
(و) التصديق أى الحكم الجازم (التأويل) للتغير بان لم يكن لموجب طابق الواقع أولاً إذ  
يتغير الأول بالتشكيك والثانى به أو بالاطلاع على مافى نفس الأمر (اعتقاد) وهو اعتقاد  
(صحيح ان طابق) الواقع كاعتقاد المقلد ان الضحى مندوب (فاسد ان لم يطابق) أى الواقع  
كاعتقاد الفلاسفة ان العالم قديم (و) التصديق أى الحكم (غير الجازم)

يعلم ولا مطعن في مقدمة من هاتين المقدمتين وقد صرح ميرابو الفتح في حواشى الجلال الدوانى على  
التهديب بانه لم يذهب احد إلى القول بان العلم من مقولة الفعل وقوله ان الشارح ثقة وان لا وجه للطعن  
في قوله الخ قد تكرر منه ذلك وقد علمت ان مثله لا ينفع في مقام الرد على المترضى وان هذه الطريقة غير  
حادة في المناظرة بل هى مباهمة سادة لسييل تحقيق الحق وأما التزامه دخول علم الملائكة والانبياء بالتكلف  
الذى سلكه في بيان الدخول في غير محتاج اليه ولا حاجة لتناول التعريف له لما سبق من البيان وأما جوابه  
عن الثالث ففيه مفتح ولكن التحقيق ما ذكرناه تدبر (قوله كالتصديق الخ) فيه مع قوله من حسن أو عقل  
وأعادة لف ونشر مرتب (قوله عن شاهده متحركاً) أى فالمشاهدة والابصار لا يبدل بالحركة ونقل عبد الحكيم  
في حواشى الخبائى ان الجبائى ذهب إلى ان الحركة والسكون بدركان بحاسة البصر واللمس (قوله لا يتغير  
الأول) هو ما لم يكن لموجب وطابق الواقع وقوله والثانى هو ما لم يكن لموجب ولم يطابق الواقع (قوله على  
مافى نفس الأمر) هو المراد بالواقع والخارج وهو الشئ فى حد ذاته بقطع النظر عن ادراك مدرك واعتبار  
معتبر (قوله وهو اعتقاد الخ) إشارة إلى ان قوله صحيح ليس صفة لا اعتقاد بل مستأنف إشارة لتقسيم آخر  
للاعتقاد (قوله كاعتقاد المقلد) قال الناصر في جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد  
المجتهد الظن الذى هو أضعف من الاعتقاد اشكال لا يخفى وجهه اه قال سم لا اشكال والفرق ظاهر  
وذلك لان المقلد خال عن المزاومات بخلاف المجتهد فإنه ينظر فى الأدلة التى تتعارض وتزاحم عنده فغاية  
ما يتم له ترجيح أحداً للجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده  
فيقوى ثم نقل عبارة الاحياء فى هذا المعنى والاحسن ان يقال ان المجتهد إذا استفاد الحكم من الدليل  
الظنى كان اعتقاده له لموجب فيكون ظنه له قوياً بالغامبلغ اليقين فهو قطعى بالنسبة له كما تقدم أول  
الكتاب وإن كان الدليل فى حد ذاته لا يفيد إلا ظناً ولكن الظن الذى حصل للمجتهد لا يزول إلا بقاطع  
قوى ولا كذلك اعتقاد المقلد فإنه لم يكن لموجب كان عرضته الزوال والتشكيك فرسوخه عنده لعدم  
طريان المعارض او التشكيك حتى لو طرأ عليه شئ من ذلك زال اعتقاده ولذلك قال امام الحرمين فى  
البرهان عقد المقلد إذا لم يكن له مستند عقلى فهو على القطع من جنس الجهل وقال أبو هاشم الجبائى فى  
كتاب الابواب ان العقد الصحيح مماثل للجهل وعنى بالعقد اعتقاد المقلد اه فظهر ان لا اثر للاشكال  
والعجب ان الناصر قال فيما ساقى عند تعريف الجهل ان ظن المجتهد يقضى إلى العلم بموجب الامارة  
فلا يدرج فى الظن تأمل (قوله والتصديق غير الجازم الخ) ماسلكه المصنف من جعل التصديق الغير  
الجازم مقسماً للظن والشك والوهم قال الكمال هو المشهور فى كلام الرازى ومن تبعه ولكن التحقيق ان  
الشك والوهم لا حكم فيهما كما ساقى فى الشارح والشيخ ابن الحاجب جعل المقسم ماعنه الذكر الحكيم  
فقال العضد فى شرحه جعله مقسماً دون الاعتقاد والحكم ليتناول الشك والوهم بما لا اعتقاد ولا حكم  
للذهن فيه اه فقد جرى المصنف فى هذا التقسيم على طريقة ضعيفة والتحقيق ما ذكره الشارح بقوله  
فما بعد وقيل ليس الوهم الخ قال عبد الحكيم توهم البعض ان الشك والوهم من قبيل التصديق فلم  
يفرقوا بين تصورات النسبة واقعة وليست بواقعة وبين الادعاء به (قوله بان كان معه احتمال نقيض الخ)  
وذلك النقيض هو الطرف المرجوح وظاهره انه لا بد معه بالفعل فيكون مركباً من اعتقادين وهو خلاف

الحكم أى الادراك تابع لرجحان المحكوم به الذى أتجه الدليل إذ لو لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يحكم به راجع سم ما

إن كان معه احتمال تقيض المحكوم به من وقوع النسبة أولا وقوعها (ظن ووهم وشك لانه) أى غير الجازم (أما راجح) لرجحان المحكوم به على تقيضه فالظن (أو مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لتقيضه فالوهم (أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من التقيضين على البدل للآخر فالشك فهو بخلاف ما قبله

ما صرحوا به من أنه بسيط لأنه حكم بأحد التقيضين مع تجويز الآخر بمعنى أنه لو خطر بالبال لكان مرجوحا والجواب أن المراد معه ذلك ولو بالقوة وقول سم أن الظن هو الطرف الراجح وهو يستلزم مرجوحا فلا بد من حضوره ممنوع فإنه ليس المراد بالراجح ما قبله مرجوح بل ما قام عليه موجب غير جازم وهذا لا يلزم منه حضور التقيض بالفعل قال عبد الحكيم في حاشية القطب الظن ادراك بسيط ومتوهم أمر مغاير له حاصل بعدم ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا أن الظن ادراك يحتمل التقيض فالمراد أنه كذلك بالقوة ونص عليه السيد في حاشية المختصر اهـ وما قوله أن الشارح اطلع على المختصر وشرحه إلى آخر ما أطال به فهو من قبيل التملل بما لا يشفي غيلا ولقد تكرر منه أمثال ذلك وما كان ينبغي له ارتكابه فضلا عن تكراره المورث للسائمة المشعر بضعف حجة المتمسك به فان الرجال تعرف بالحق لأن الحق يعرف بالرجال والمراد بتقيض المحكوم به الطرف المقابل للنسبة من الوقوع أو اللا وقوع الذى هو الحكم كأفصح عن ذلك بقوله من وقوع النسبة إلخ إلا أنه تسمع في التعبير فإنه ليس محكوما به بل هو محل للحكم فجعله محكوما به بمعنى أنه متعلق بالحكم وليس المراد ما هو المتبادر من العبارة وهو المحمول لأنه ليس هو التقيض كما هو جلي ولذلك كان التعبير الشائع بينهم تقيض الحكم ولو عبر به لكان أولى (قوله لرجحان المحكوم به) اعترضه الناصر بما ملخصه أن المحكوم به وتقيضه لارجحان لواحد منهما على الآخر بالنظر إلى ذاته لأن أحد طرفي الممكن ليس أولى به من الآخر فان أريد هذا فقد ظهر بطلانه وإن أريد الارجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل إنما يقيد رجحان الحكم لا المحكوم به فلو قال أما راجح لرجحان دليله لكان صوابا اهـ وبجوابنا اختار الشق الثاني وإن المعنى رجحان المحكوم به أى الذى هو الوقوع واللا وقوع كما قررنا ذلك من حيث رجحان الحكم الذى هو الايقاع والاتزاع لرجحان دليله ومحصله أن الوقوع واللا وقوع في حد ذاته لا يقبل التفاوت بالقوة والضعف والمقابل لذلك هو الحكم والوقوع واللا وقوع أثره فيتخيل فيه قبول ذلك فالدليل واسطة في الإثبات لافي الثبوت ولتلازمهما أثبت لاحدهما ما أثبت للآخر وما شنع به سم على الناصر في غير محله وقوله أن رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به مكابرة وأنا أوضح لك ذلك بمثال فانه إذا كان العلم ثابتا زيد في الواقع قلنا زيد عالم فهذا الثبوت في حد ذاته لا تفاوت فيه وإنما التفاوت في الإثبات وهو حكمنا بذلك الثبوت فانه تارة يكون راجحا وتارة يكون مرجوحا وتارة لا ولا كافي الشك فقد تفاوتت الأدراكات مع وحدة المدرك ومن ذلك ما قالوا أن مسائل العلوم لا بد وأن تكون نظرية مع أن محمولاتها أعراض ذاتية لل موضوعات والعرض الذاتي لا يحتاج لواسطة في العروض وإلا كان عرضا غريبا واجابوا بأن الدليل واسطة في الإثبات لا الثبوت وبالجملة الثبوت والنتي لا يعقل فيهما تفاوت وإنما التفاوت في الحكم بهما والعجب بمن نقل كلام سم قائلا ومن العجب أن بعض الناس جعل هذا الكلام تعسفا لا فائدة فيه اهـ وأنا أقول الحق مع الجاعل لامع المتعجب (قوله لتقيضه) أى بالنسبة لتقيضه وإنما أتى باللام دون على لأن على للاستعلاء وهذا موجود في الارجحان دون المرجوحية (قوله من كل من التقيضين) أى الوقوع واللا وقوع وقوله على البدلية متعلق بالمحكوم به بمعنى أن الحكم بكل منهما إنما يتصور على وجه البدلية لاستحالة الحكم بذلك على سبيل المعية (قوله بخلاف ما قبله) اعترض

(قوله وإن الشك بسيط)  
فيه أن الشارح رحمه الله  
علل قول المصنف مساو  
بقوله لمساواة المحكوم به  
على البدل والمساوى لذلك  
هو الحكمان معا إذ لا يمكن  
أن يكون علة المساواة  
مساواة أمرين كل واحد  
على البدل ويكون الشك  
ماتعلق بأحدهما فقط  
فالحق أن الشارح لا  
اعترض عليه إلا بأنه لم  
يجعل المعنى على طرف  
التمام (قول الشارح على  
البدل) متعلق بالمحكوم به  
إذ لا يمكن للنفس أن  
تحكم حكيمين معا قصدا على  
أنه حكم بحكيم متناقضين  
فلا يمكن اجتماعهما وهذا  
بناء على أن هناك حكما  
والحق أن الموجود  
ملاحظة النسبة على سبيل  
التجويز كما يأتي



(قوله وإن كان وقوع كل من متعلق الحكم الخ) بل ونفس الحكم أيضا كما عرفت (قول الشارح وقيل ليس الوهم والشك الخ) ليس المراد منه التضييف بل حكاية مقابل المصنف ثم انه لا يلزم من نفي انهما من التصديق أنهما بهذه الحيثية من التصور فانه قال السيد الشريف في حاشية شارح مختصر الاصول الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار أنه ملاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي والمرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب فهما خارجان عن العلم (قوله هو إدراك ان النسبة واقعة الخ) أي إدراك أن النسبة المدركة بين الطرفين واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن إدراكنا إياها فهذا هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر الخارج أعني النسبة مع قطع النظر عن إدراك المدرك بل من حيث أنها مستفادة من البديهية أو الحس أو النظر فآل قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد قاله عبد الحكيم (قوله وهذا الإدراك منتف في الشك (٢٠٢) والوهم) بل الموجود فيهما تصور ان النسبة واقعة أو ليست واقعة فهو تصور تعلق

بما يتعلق به التصديق فالقول بأن فيهما تصديقا من عدم الفرق بين تصور أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وبين الاذعان به (قوله وحكمه بالطرف الآخر حكما مرجوحا) قد عرفت أن الموجود عند الوهم هو تصور الطرف الآخر أعني القضية الأخرى مع الاحتمال وليس في ذلك حكم (قوله بمعنى انه حكم جواز الخ) هذا الحكم حكم تعلق بحقيقة الشك وليس الكلام فيه إنما الكلام في أن نفس الشك حكم والفرق ظاهر فليتأمل (قول الشارح ملاحظة الطرف المرجوح) أي تصور معنى تلك القضية من حيث أنه مرجوح وقد عرفت انه بهذا الاعتبار ليس تصورا أيضا

حكما كما قال إمام الحرمين والغزالي وغيرها الشك اعتقاد ان يتقاوم سبيهما وقيل ليس الوهم والشك من التصديق إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد في الوقوع واللاوقوع قال بعضهم وهو التحقيق فما أريد به مما تقدم من أن العقل يحكم بالمرجوح أو المساوي عنده بمنوع على هذا

بين المبتدأ والخبر (قوله اعتقادان) المراد بالاعتقاد هنا مطلق الإدراك وقوله يتقاوم أي يتعادل قاله التجاري ولا يلائمه كلام المصنف فانه جعل التصديق مقسما وعد الشك والوهم من أقسامه (قوله وقيل ليس الوهم الخ) هذا هو المشهور الذي عليه المحققون (قوله إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح) أي عند الحاكم بالراجح لكونه نقيضه والنقيض أسرع خطورا بالبال من النظير فلا تصديق فيه وإنما التصديق في مقابله وهو مجرد تصور (قوله والشك التردد في الوقوع واللاوقوع) أي من غير حكم بأحدهما قال الكتبوي في حواشي الدواني على التهذيب الشك هو التردد بين طرفي النقيض وهو الوقوع واللاوقوع فوجود طرفي النقيض في الذهن في صورة الشك مما يشهد به الوجدان العام لا ينكره عاقل (قوله قال بعضهم) كانه يعني به المولى سعد الدين فقد قال في حواشي الشرح العضدي إن جعل الشك والوهم من أقسام التصديق مخالف للتحقيق (قوله بمنوع) قال الناصر المنع حق لا شك فيه إذ الحكم هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهذا الإدراك منتف في الشك والوهم قطعا والحق أحق أن يتبع اه ومثله للسيد الشريف في حواشي شرح المختصر قال المشهور في هذا المقام أن يجعل المقسم الاعتقاد المرادف لتصديق أو الحكم وبعد الشك والوهم من أقسامه وليس بصحيح إذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما أما في الشك فلأن طرفي النفي والاثبات متساويان فيه فان كان هناك حكم بهما ففساده ظاهر أو بأحدهما فيلزم الحكم وأما في الوهم فلأن المرجوح أولى من المساوي وأيضا في الراجح حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معا وبالجملة لا بد في الحكم من رجحان ولا رجحان في الوهم والشك اه وما أطال به سم هنامن الكلام مصادم لما نقلناه عن الأئمة الاعلام وقد أسلفنا في صدر المبحث أن المصنف جرى على طريقة مرجوحه وأن

(قول الشارح والشك التردد) قد عرفت مما تقدم عن السيد ان الشك إن كان من حيث تصور النسبة من حيث هو فهو من الراجح التصور وإن كان من حيث ملاحظتهما من كل واحد من النفي والاثبات المبني عليه التردد فليس منه وحينئذ فالتردد لازم للشك لا هو لسكن مراد الشارح نقل مقالة القائل بعينها ولعل ذلك القائل عبر عنه بلازمة المشهور فليتأمل (قوله في العلم التصديقي) لأن الامام قرر الدليل الاتي كما قرره الشارح وهو إنما يأتي في العلم التصديقي بدليل قوله عالم بأنه عالم إذ العلم المتعلق بالقضية تصديقي وإن كان الامام قائلًا بأن العلم بالتصور أيضا ضروري كما يفيد استدلاله أيضا بأن غير العلم إنما يعلم به فلو علم بغيره كان دورا وبما عيّن أيضا أن هذا الدليل خاص بالتصديق انه لو قرر الاستدلال الاتي على بدهية تصور الوجود لورد عليه انه إن أريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بديهي وإن أريد به الوجود المقيد بالاستدلال الاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولان في بدهية تصور مناقشة سواء أريد به الوجود الخاص أو المقيد حيث انكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص واثبتوا التخصيص والشيخ انكر التخصيص لنفيه الوجود المطلق (قوله عهدي) أي لامه المذكري

(قوله الشارح من حيث تصور بحقيقته) تحرير لمحل النزاع وتعرض بالآمذى حيث ظن ان الكلام فى مطلق التعريف فقال فى قول الغزالي انما يسمل معرفته بالقسمة او المثال انهما ان افادا تميزا فيعرف بهما ولا فلا يعرف بهما والعجب منه مع قول الغزالي قيل ذلك ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقى بعبارة محزنة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر فى أكثر المدرجات الحسية كرائحة المسك فكيف فى الادراكات ثم ان قول الشارح من حيث تصور الخ اولى من قول شارح المواقف بعد قول المتن ضرورى اى تصور ماهيته بالكثرة فان فيه تكلف تقدير الرفوع (٢٠٣) بخلاف ما هنا فان غايته ان

على هذا (والعلم) اى القسم المسمى بالعلم من حيث تصور بحقيقته بقرينة السياق (قال الامام)  
الرازى فى المحصول (ضرورى)

الراجح هو هذه الطريقة التى نقلها الشارح فهى احق بالاتباع كما قاله الناصر (قوله اى القسم المسمى الخ) اشارة الى ان العهدي والمعهود العلم التصديقى المشار له بقوله وجازمه الذى لا يقبل التغير علم فيكون التعريف لنوع من العلم لا لمطلق العلم وقضية كلام غيره الاطلاق وكان الحامل له على التخصيص قوله بعد ثم قال هو حكم الذهن الخ وايضا للتخصيص نكتة وهوان العلم التصديقى نوع من الاعتقاد فليس بغيره ولا كذلك العلم التصورى فانه نوع واحد (قوله من حيث تصور بحقيقته . وذلك التصور إنما يكون بالحد الحقيقى لاشتماله على الذاتيات وقد الجئية للاحتراز عنه من حيث الحصول فانه ينقسم الى ضرورى ونظرى ومن حيث تصور بالرسم المميز عن غيره بدون الاطلاع على الحقيقة فانه سهل وقد ظن الامدى ان الخلاف فى مطلق التعريف فاستبعد كلام امام الحرمين والغزالي الآتى فافاد الشارح ان عمل الخلاف إنما هو الحد الحقيقى لا الرسمى وقد نبه الشارح على ان كون ذلك عمل الخلاف مستفاد من سياق كلام المصنف (قوله بقرينة السياق) اى سياق المتن وقول الناصر والمراد بقرينة السياق قول الشارح فى الاستدلال الآتى ومنها تصور الخ وقوله فى جوابه بل يكفى الخ مردود بان المقصود الاستدلال بكلام المصنف على ما هو المراد له والدليل المذكور ليس من كلامه تأمل (قوله قال الامام الرازى الخ) ذكر فى شرحى المقاصد والمواقف ان الامام استدلى على ضروريته بوجهين احدهما ما ذكره الشارح إلا انه تصرف فيه ثانيهما انه لو كان مكتسبا فاما بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه او بغيره مجهولا والغير إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب وأجاب بان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصور ليزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلى فى ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا اه فهذا الوجه استدلال على بداهة مطلق العلم لا العلم التصديقى نعم الوجه الثانى خاص بالعلم التصديقى ولذلك قصر الشارح المدعى عليه والذى دعاه الى ذلك صنيع المصنف (قوله ضرورى) فى الناصر يجوز إطلاق الضرورى على العلم وعلى متعلقه كقولنا العام بالوجود ضرورى وقولنا الوجود ضرورى وإطلاقه فى المتن على العلم من إطلاق الثانى دون الاول ولا يقال والعلم بالعلم ضرورى وعلى الإطلاق الاول جرى الشارح فى قوله لان علم كل احدها ورده سم بانه غفلة عن قول الشارح من حيث تصور بحقيقته لانه يفيد ان المراد ان تصور حقيقة العلم ضرورى فرجع الحال الى ان العلم بالعلم ضرورى لان تصور العلم علم بالعلم اه ثم قد يتوقف فى إطلاق الضرورى على متعلق العلم وهو المعلوم فان الضرورة والنظر وصفان للعلم لا للمعلوم

قيد الجئية مطوى وإذا كان ضروريته من حيث التصور فالضرورى هو التصور وإذا قال الشارح فان علم كل احد الخ وحيتذ فلا حاجة لما قيل ان كلام المصنف على حذف مضاف والاصل العلم بالعلم وإلا لما قيل ان المصنف أطلق العلم على متعلقه (قول الشارح بقرينة السياق) اى سابق الكلام ولا حقه أما الاول فلأنه ذكر ذلك بعد التقسيم المفيد تصور كل قسم لا بحقيقته وذكره كذلك قرينة على ان الخلاف فى العلم من حيث تصور بحقيقته وأما الثانى فلان نقل القول بانه عسر التحديد يفيد ان الكلام فى تصور بحقيقته لعدم قول احد بعسره لا بحقيقته (قول الشارح فى المحصول) كتاب فى اصول الفقه والمحصل فى اصول الدين (قول المصنف ضرورى) اى تصور كما عرفت وان كان من حيث

حصوله ضرورى او نظرى اقول الشارح اى يحصل معناه يرسم فى النفس بمثاله وبصورته ولو عبر بذلك لكان اول اذ قد فرقوا ومنهم الشريف فى شرح المواقف بين الحصول والتصور بان اقسام ماهية العلم بنفسها فى النفس فى ضمن جزئياتها وحصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تصورها وارتمامها بمثاله وبصورتها هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذى لا يوجب اتصاف النفس بها والمتنازع فيه هو الحصول بمثاله وبصورته لا حصوله بنفسه الذى هو الحصول الاتصافى

(قول الشارح أى يحصل) هو أولى من قول العضد أى معلوم بالضرورة فإن هذا إنما يقال حيث يقع الضرورى صفة لمتعلق العلم (قول الشارح: بمجرد التفات النفس الخ) الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس سبيل الحصول بل لخصوصية الاطراف فى البديهي وهو ما يكتفى فيه التفات العقل ولغيرها من الحدس والتجربة فى الضرورى يدخل فيه حينئذ فتمنى كفايته عدم الاحتياج منه لنقل سواء احتيج لحدس أو تجربة فى الضرورى او لخصوصية الاطراف فى البديهي فلذلك فسر الشارح السببية المفهومة من قوله بمجرد عدم الاحتياج إلى النظر ولو اتصر على قوله من غير نظر لم يفد معنى السببية فى قولهم البديهي ما يحصل بمجرد الالتفات وان ذلك عام فيه وفى غيره خلافا لظاهر تخصيصهم الالتفات بالبديهي وحينئذ تعلم ان التجربة ما عدا الالتفات وهو فى البديهي او عما عدا النظر وهو فى الضرورى واقصر فى التفسير على عدم النظر لانه المحقق فيهما جميعا فليتأمل وما اجابوا به فانه خارج عن قانون التوجيه (قول الشارح واكتساب) عطفه على النظر لما قيل انه اعم من النظر لجواز الكسب بغير نظر بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر لا نعلمه كما فى المواهب (قول الشارح لان علم كل واحد) هذا دليل بناء على ان الحكم ببداية البديهي يجوز ان يكون نظريا للغلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل فى حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة أو تنبيه بناء على ان يكون الحكم بالبداية أيضا بديهيًا لكن كثرة المناقشة فيه تأتي عن كونه تنبيهًا والمراد بالعلم التصديق بدليل قوله بانه عالم الخ إذ العلم المتعلق بمعنى القضية تصديق ولان التصور لاجزائه وقد قال بجميع اجزائه ثم ان كان المراد منه الحكم فقط فالمراد بالاجزاء ما يحتاج اليه وان كان المراد منه مجموع التصورات الثلاث والحكم الذى هو فعل عند الامام كما هو رايه فى التصديق (٢٠٤) فالمراد بالاجزاء حقيقة وعلى هذا الثانى فالعلم أى التصديق هو مجموع الادراكات

أى يحصل بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل واحد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبه والصبان بانه عالم بانه موجود او ملتذ او متالم ضرورى

والفعل المتعلق ذلك المجموع بمعنى القضية التى هى انه عالم بانه موجود واستأنفنى أنا إذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت تصوراتها مرتبة مع الحكم حصل لناشئ آخر غير تلك التصورات والحكم متعلق بالقضية لان الوجدان يكذب لنعنى ان الاجزاء اذا استحضرت

العلم الا ان يكون ذلك بطريق المجاز لكن العبارة توهم انه معنى اصطلاحى فليست (قوله بمجرد التفات النفس اليه) قال الناصر يعنى بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات والبديهيات وهو اخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لافائدة فيه إذ هو اعم بعد اخص وأجاب سم بمنع قوله لافائدة فيه بل فيه فائدة جليلة وهى بيان المراد هنا بالضرورة الذى هو محل النزاع وانه الضرورى بالمعنى الاعم (قوله لان علم كل واحد) قرر فى شرحى المقاصد والمواقف هذا الدليل بوجه اخر وهو ان علم كل واحد بوجوده بديهي وهذا علم خاص منسب بوجوه العلم لتركيبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي فطلق العلم بديهي

فى الذهن مرتبة حتى حصلت فيه صورها بجمعة كان ذلك المجتمع تصديقا متعلقا بمعنى القضية وقدر تحقيق ذلك فارجع اليه (قول الشارح حتى من لا يتأتى منه النظر) اشار بهذا إلى دفع ما يتوهم من ان هذا الاثبات فيه دور حيث توقف بداهة التصديق على بداهة بعض أفرادها وحاصل الدفع ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت بالكسر بداهة العلم الذى هو احد طرفيه بخصوصه فلا دور (قول الشارح بانه عالم بانه موجود) الى هنا فيه تصديقان الاول فى قوله علم كل واحد بانه الخ والثانى فى قوله عالم بانه الخ كذا يؤخذ من شرح المواهب وحاشيته لعبد الحكيم واعلم ان تحرير هذا الاستدلال يحتاج لمقدمة وهى انهم استدلو اعلى بداهة تصور العلم أولا بان علم كل واحد بوجوده ضرورى وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى فاجيب بان الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم الجزئى غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما تحصل انا علوم جزئية ولا تتصور شيئا منها فضلا عن بداهتها بل نحتاج فى تصورها إلى توجه مستأنف اليها وقد تقدم الفرق بين الحصول والتصور فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن بداهته فدفع بان تصديقه بانه عالم بانه موجود ضرورى والعلم احد تصورات هذا التصديق فيكون تصوره ضروريا فدفع بالجواب الاقوى فى الشرح هذا ما فى المواقف والمقاصد وشرح ما وحاشيته شرح المختصر العضدى إذ عرفت هذا عرفت انه لا بد فى هذا الاستدلال من تصديقين كما مر حتى يكون احد تصورات التصديق الاول متعلقا بالتصديق الثانى والتصديق الاول بجميع اجزائه بديهي ومنها تصور التصديق الثانى فتصور هذا التصديق بديهي فتصور مطلق التصديق بديهي وهو المطلوب وحينئذ فاذا ركبت القضية فما ذكره الشارح قلت علم كل واحد بهذا العلم ضرورى ان جعلت العلم المتعلق بالكسر موضوعا او كل احد عالم بهذا العلم بالضرورة فان جعلته محمولا كما قاله عبد الحكيم فى حل عبارة المواقف فان اردت توجيهه على قانون الاستدلال

قلت علم كل أحد بانه عالم بوجوده ضروري بجميع أجزائه ومنها تصور علم انه موجود وهو علم تصديقي خاص والعلم في ضمنه فتصور مطلق العلم التصديقي بديهى وهو المطلوب وقد منع ذلك الشرح وقرره على ذلك الوجه شيخ الاسلام والكافى الا انهما لم يرعا ترتيب الشرح حيث قالوا إذا ركبنا القضية قلت علم كل أحد بانه موجود معلوم بالضرورة لكن المآل واحد فهو موافق أيضا لما في المواقف والمقاصد وشرحيها وحاشية العنصر كما مروا اماما ميل ان ما قاله شيخ الاسلام انما يوافق ما في المقاصد والمواقف دون الشارح فان الذى يوافقه ان تقول قولنا أنا عالم باني وجود قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة والتصورات والحكم ضرورية ومن جعلها تصور العلم بانه موجود فيكون ضروريا وهو اى العلم بانه موجود علم تصديقي متعلق بقضية هي انا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئى لمطلق العلم التصديقي يلزم ان يكون تصور مطلق العلم التصديقي ضروريا بالتضمن الجزئى لكى تثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل أحد الخ هو العلم الذى وقع محولا في أنا عالم وقوله بانه عالم مصدوقه (٢٠٥) التصديق المشتمل عليه انى موجود

فالعالم الاول تصور والثانى تصديق وقد افصح الشارح عن ذلك بقوله فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعلق التصور بالتصديق فيه ان ما في الشارح هو ما في المواقف وغيره غاية انه اورد به بصورة هي التى آلت اليها الاستدلال في المواقف وغيرها وهى صورة دفع الاعتراض المورد على أول الاستدلال كما عرفت وانما أفاد تعلق العلم بالعلم المطلوب لان المرتسم في النفس حيث تد جزئى متعلق بحقيقة العلم تعلق العلم بالمعلوم والمعلوم ليس حاصل فى النفس صفة لما بل حاصل فيها حصولا ارتساما بصورتها لا اتصافيا بان يكون يكون حاصل

بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بانه موجود وملتذ أو متألم

وهو المطلوب اه والشارح قرر الدليل على الوجه الذى ذكره لانه جعله استدلالا على بداهة العلم التصديقي لقصر المصنف المدعى عليه (قوله بجميع أجزائه) اى وهى ادراك النسبة وطرفيها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعا للامام واذا ركبنا القضية حسبا ذكره قلت على باني موجودا وملتذ أو متألم معلوم بالضرورة فقوله وهو اى العلم بانه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده أو التذاذة أو تألمه قاله زكريا ومثله فى الكمال والتجارى وهو وان كان موافقا لما ذكرناه عن شرحى المواقف والمقاصد لكنه لا يلائم تقرير الشارح والذى يلائمه ان تقول قولنا مثلا أنا عالم باني موجود أو متألم أو ملتذ قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة بمجموع التصورات الثلاثة والحكم والاربعة ضرورية ومن جعلها تصور العلم بانه موجود الخ فيكون ضروريا وهو اعنى العلم بانه موجود الخ لم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئى لمطلق العلم التصديقي فيلزم ان يكون تصور العلم التصديقي لتضمن الجزئى لكى ثابت له من ضرورة تصوره ثبت لكى تثبت المطالب فقول الشارح لان علم كل أحد الخ هو العلم الذى وقع محولا في أنا عالم وقوله بانه عالم مصدوقه التصديق المشتمل عليه انى موجود فالعالم الاول تصور والثانى تصديق وقد افصح عن ذلك الشارح بقوله فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعاقب التصور بالتصديق فانهم نصوا على ان التصورات لاحجر فيها فتعلق بكل شيء ثم ان الشارح سلك فى الاستدلال طريقة الامام من ان التصديق مركب لا به صدق تقرير دليله والتصديق عنده هو الادراكات الاربعة أو الثلاثة والحكم ولا يكون بديهيا الا اذا كان كل من أجزائه بديهيا ولذلك استدلل ببداية التصديقات على بداهة التصورات واما عند الحكماء فغناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط وتقرير الدليل عليه تام ايضا ولذلك قال فى شرح المقاصد ان هذا التصديق بديهى بمعنى انه لا يتوقف على نظر وكسب اصلا فى الحكم ولا فى طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا أو شرطاً وذلك

بنفسه والمتنازع فيه هو الحصول بالصورة كما يعلم من رد أول الاستدلال وعليه عبد الحكيم والفري فى حواشى المواقف (قول الشارح بانه موجود) قدمه لما قيل أن العلم بالوجود اسبق العلوم (قول الشارح بجميع أجزائه) المراد بالجزء ما يحتاج اليه سواء كان شرطا أو جزأ ولا ينبغي ان يخص بمذهب الامام فى ذلك والمراد بالاجزاء تصور العلم بانه موجود وتصور الضرورى وتصور النسبة بينهما والحكم فى قضية علم كل أحد بهذا العلم ضرورى أو كل أحد يعلم هذا العلم بالضرورة ولو قال الشارح بعد قوله ضرورى والعلم احد تصورى هذا التصديق بصيغة التثنية كما صنع فى المواقف لكان أولى لانه يكون اشارة الى جعله موضوعا أو محولا ولا حاجة الى ذكر تصور النسبة والحكم (قول الشارح بجميع أجزائه أيضا) زاده دفعا لما أورد على من لم يزد من أنه لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراتها فان التصديق البديهى ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر لجازان تكون تصورات كسبية فلا يصح الاستدلال ببداية التصديق على بداهة شيء من تصوراتها اصلا وحاصل الرد ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر فى الحكم ولا فى شيء من اطرافه بدليل حصوله ليله والصيان إذ لا يتأتى منهم نظر لافى حكم ولا فى تصور فقوله حتى من لا يتأتى الخ قدم على

الدعوى كما يعلم من شرح المواقف (قول الشارح بالحقيقة) بيان محل النزاع كما تقدم (قول الشارح وهو علم الخ) أى العلم بأنه موجود علم تصديق خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا لان المطلق في ضمن المقيد وهذا على تقدير القول بوجود الطبايع في ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتي لما تحتها واما على القول بانها امور انتزاعية وانه ليس ذاتيا لما تحتها فكلا كذا في عبد الحكيم على المواقف وقال الفري هذا ان كان الاستدلال بحصول الخاص بداهة على حصول العام كذلك واما اذا كان المراد ان هذا علم مقيد والعلم المطلق سابق عليه لم يتجه هذا الاعتراض له لكن هذا مع عدم موافقة لكلام الشارح هنا يحتاج لبيان وجه السبق فنذكر (قوله فهو هنا) اى التصديق المتعلق بانا عالم وهو المعبر عنه في الشرح بقوله كل أحد يعلم (قوله تخليط) قد عرفت انه مآل الشارح غايته انه لم يرتب كترتب الدعوى وهو العلم بالعلم ضرورى (٢٠٦) (قول الشارح واجيب الخ) جواب بمنع القضية القائلة ومنه ان تصور العلم الخ وحاصله

ان العلم بأنه عالم بالشيء تصديق وهو علم تصديق خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديق بالحقيقة ضروريا وهو المدعى واجيب باننا لانسلم انه يتعين ان يكون من اجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل بكنى تصويره بوجه فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديق بالوجه لا بالحقيقة الذى هو محل النزاع (ثم قال) فى المحصول أيضا (هو) اى العلم بحكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدم شرح ذلك فحده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى (وقيل هو ضرورى فلا يحيد)

لحصوله لمن لا يتأني منه النظر كالبه والصبيان هذا هو تحرير الكلام فى هذا المقام على وجه خال من شوائب الاوهام (قوله واجيب الخ) واجيب ايضا بان البديهى لكل احد ليس تصور العلم بأنه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل أحد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها واورد عليه انه لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها ومعلوم ان العلم من المعانى النفسية لحصوله فى النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب والجواب ان حصول المعانى النفسية فى النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود الاصلى وهو الاتصاف بتلك المعانى لا بالتصور لها وقد يكون بصورها وهو المعنى بالوجود الطلى وذلك تصور لها لا اتصاف به فوضوح ذلك ان الكافر يتصنف بالكفر لحصول الانكار فى نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مفهومه فى نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشيء فى النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل بما يستلزمه (قوله ثم قال فى المحصول) حكاية لكلام الامام بنوع تصرف فيها وقد نص الرضى على جواز التصرف فى لفظ المحكى عنه ولا فائدة ليست عبارة المحصول بل تؤخذ من تقسيم ذكره وخرج بحكم الذهن الشك والوهم لانه لاحكم فيهما اذ هما تصوران كما هو المختار وبالجازم الظن وبالمطابق الاعتقاد التقليدى الغير المطابق وقوله لموجب التقليد المطابق (قوله فحده مع قوله الخ) أشار الشارح به الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام انه ضرورى ثم قال الخ وهو الاعتراض على الامام بتقناى كلامه لان مقتضى حده أن لا يكون ضروريا وقد قال انه ضرورى واجاب الشارح عن الامام بقوله وصنيع الامام الخ (قوله بعد حده) متعلق بقوله فالذى وقع من الامام التحديد أولا ثم الحكم بأنه ضرورى خلاف ما يفهمه كلام المصنف

ان العلم بأنه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعى تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع أن الكلام فيه قال فى شرح المقاصد على انه ان أراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم أو فى الجملة فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب فتأمل قيل واجيب أيضا بان البديهى لكل أحد ليس تصور العلم بأنه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته انتهى وهذا اختلاط فان هذا انما يصلح جوابا للاستدلال بان علم كل احد بوجوده ضرورى والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل

لا للاستدلال بان العلم بالعلم بالشيء ضرورى فانه لا يتوجه فيه إلا جواب الشارح ولعل هذا المجيب اغتر بما فى شرح المختصر العضى على احتمال فيه وقد بين السعد هناك فسادا بما لا مزيد عليه (قول الشارح فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديق بالوجه) قيل انه لا يلزم من كون التصور بالوجه كافيا فى جزئى خاص ان يكون كافيا فى العام لانه قد يتصور الخاص بالوجه ويكون العام متصورا بالحقيقة كما اذا تصور الانسان بكونه حيوانا كاتباع تصور الحيوان بالحقيقة وهو وهم فان الكلام فى ان تصور العام من حيث انه فى ضمن الخاص وحاصل بتصوره ومتى كان كذلك لا يمكن ان يتصور الا بما تصور به الخاص والمثال الذى ذكره لا يوافق المطلوب فليتأمل فى هذا المقام فانه مزلة اقدام (قول الشارح ثم قال فى المحصول الخ) اى معنى هذا الكلام لان هذا يؤخذ من تقسيم ذكره قاله بعضهم (قول المصنف لموجب) اى يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشاعن موجب فصح اخراج تقليد المصيب بقولنا لموجب فان الاعتقاد وان كان ناشعا عن الدليل من قول المتأيد لكن



مطابقته ليست ناشئة منه بل اتفاقية (قوله غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت الامام قد خصص العلم بالتصديق قلت التخصيص به امر حادث اصلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم بقى ان قوله لا غبار عليه الخ فيه شئ فانه يخرج عنه علم الله ايضا اذ لا يسمى اعتقادا وليس عن ضرورة او دليل ويجاب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى تصور وتصديق وضرورة وكسبي فلاضير في خروج علمه تعالى (قول الشارح اذ لا فائدة في حد الضرورى) لم يعمل بان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم به لدار لبطلانه لا تفكك الجهة لان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى لا يتصور حقيقة العلم والذى نطلب حصوله بغير العلم تصور حقيقة العلم (قول الشارح عما ورد على حدودهم) من الاعتراضات القوية نحو عشرين (قوله وبين السيد الخ) من تمام الايراد تدبر (قوله والثاني هو المراد) فيه انه لا يلايم الاستدراك بقوله نعم قد يحد الخ فانه صريح في أن الاختلاف في أنه يحد لا في العبارة المحدود بها وعبارة العصد تختلف في تحديد العلم قليل لا يحد وقل يحد أما القائلون بانه لا يحد فافترقوا فرقتين فقال الامام والغزالي ذلك لعسر (٢٠٧) تحديده وقل لانه ضرورى لوجهين

ذكرها ثانيهما ما استدلل

به الامام فيما مر وهو

صريح في أن الاختلاف في

انه يحد لا في عبارة الحد

فتدبر (قوله قضية قول

شيخ الاسلام الخ) هذه

القضية موافقة لقول

المواقف قال امام الحرمين

والغزالي يعسر تحديده

وطريق معرفته القسمة

والمثال وهكذا نقل السعد

عبارة الغزالي في حاشية

شرح المختصر وان كانت

العبارة مختلفة (قوله وفيه

الخ) فيه تأمل (قول

الشارح ويميز عن غيره

المتببس به الخ) يعنى

لا اشتباه للعلم بالتصديق

بساير الكيفيات النفسانية

ولا بالعلم التصورى انما

الاشتباه للعلم بالتصديق

باضداده والقسمة المذكورة

اذ لا فائدة في حد الضرورى لحصوله من غير حدود صنيع الامام لا يخالف هذا وان كان سياق المصنف بخلافه لانه حده او لا بناء على قول غيره من الجمهور انه نظرى مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضرورى اختيارا دل على ذلك قوله في المحصل اختلفوا في حد العلم عندى ان تصوره بديهي اى ضرورى نعم قد يحد الضرورى لا فائدة العبارة عنه (وقال امام الحرمين) هو نظرى (عسر) اى لا يحصل الا بنظر دقيق لحقائقه (فالراى) بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته (الامساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصور العسر صو بالنفس عن مشقة الخوض في العسر قال كما أفصح به الغزالي تابه له ويميز عن غيره المتببس به من اقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق

من اله كسر فثم لترتيب المذكورى كما قال الشارح (قوله اذ لا فائدة) المنى الفائدة الاصلية للتحديد وهى تصور الحقيقة بقرينة قوله لحصوله من غير حد وقوله الاق نعم قد يحد الضرورى الخ فلا تنافي بين الكلامين (قوله وصنيع الامام) اى فى المحصول لا يخالف هذا اى القول بانه ضرورى لا يحد (قوله وان كان سياق المصنف الخ) من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف تقديره صنيع الامام اى وان كان سياق المصنف صنيع الامام ملا بسا بخلاف القول لانه ضرورى لا يحد حيث قابل صنيع الامام بهذا القول (قوله اختيارا) اى من عند نفسه (قوله اختلفوا فى حد العلم) ان فيما يحد به هو الظاهر ويحتمل ان المراد فى حده وعدمه (قوله لا فائدة العبارة عنه) من اضافة المصدر لمفعوله الثانى وفاعله ومفعوله محذوف ان اى لا فائدة الحد الشخص الذى يعرف الشئ بحقيقته ولا يحسن التعبير عنه تفصيلا العبارة عنه فان الشخص قد يعلم حقيقة الضرورى ويميز عن التعبير عما فى نفسه فحده لا ينافى بدايته فهذا يخص لعموم قوله سابقا لا فائدة فى حد الضرورى (قوله عسر) اى جدا فلا يرد ان جميع الحدود عسرة لانها كسف عن ذاتيات الشئ وامتياز الذاتى عن العرضى عسر كما بيناه سابقا (قوله المسبوق بذلك) اى المسبوق من الشخص المعرف بكسر الراء فلا يرد انه كيف يكون التصور سابقا على التعريف مع ان التعريف يؤدى اليه (قوله فالراى) قيل انه من كلام المؤلف ولكن قول الشارح قال كما أفصح الخ يعنى بانه من كلام امام الحرمين (قوله تابعه) اى لامام الحرمين لانه تليذه ومقول القول ويميز الخ اى يميز تميزا رسميا وقوله من اقسام

تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يرد ان الكلام فى العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقى من الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفة كذا فى عبد الحكيم على المواقف ومنه تعلم ان الامام يقول ان تعريف العلم المطلق نظرى عسر من جهة اشتباهه على القسم المتببس بغيره وهو التصديق فلما كان كذلك خص المصنف مقالة الامام بالتصديق وان قول الشارح بعد اعتقاد جازم الخ ليس رسما للعلم لان مراد الامام رسم المطلق او تعريفه فليتأمل ثم ان قول الشارح ويميز الخ حكاية لآل كلام الامام والغزالي وملخص كلام الغزالي فى المستصفي هكذا ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقى بعبارة محمودة لجامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر فى أكثر الاشياء بل فى أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف فى الادراكات الخفية لكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن يميز عما يلبس به من الادراكات فيميز عن الظان والشك بالجزم وعن الجهل بالمطابقة ثم عن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبنى مع تغير المعتقد ويصير جهلا بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يرسم العلم النفس بحقيقته ومعناه اما المثال فهو أن ادراك

البصيرة شبه إدراك الباصرة فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر أى مثاله المطابق في القوة الباصرة كأنطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد المرآة وغريزتها التي بها تنهيا لقبول الصور اعني العقل بمنزلة صقالة المرآة واستنارتها وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم فالنفس المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم كذا نقله السعدني حاشية العنود ثم قال وبه يتبين أن مراده عسر تحديده بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازها فلما اقتصر في الإخراج على ما عدا التصور علم أن المراد بالادراكات في كلامه الاعتقادات إذ هي الواقع فيها الاشتباه دون التصور إذ عرفت هذا عرفت أن قول الشارح اعتقاد جازم الخ ليس رسماً من الإمام للعلم كما أنه ليس بمحد حقيقي بل هو خارج القسمة كما صرح به في شرح المواقف حيث قال أما القسمة فهي أن يتميز عما يتلبس به من الاعتقادات فتقول مثلاً الاعتقاد ما جازم أو غير جازم والمجازم أما مطابق أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن الخ ثم إن مراد الإمام أن طريق معرفته المحقق المعول عليه القسمة والمثال وإن كان يمكن معرفته بالرسم أيضاً إلا أنه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها (٢٠٨) القوم فانه ذكر هذا الكلام بعد إبطاله جميع الرسوم التي ذكرها القوم وعلى هذا عبد الحكيم

في حاشية شرح المواقف مؤيداً له بأن تصريح الغزالي بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محرة جامعة للجنس والفصل الذاتين نص في ذلك وقال العضد أن مراد الإمام أنه يعسر تعريفه مطلقاً حتى بالرسم ولا يبعد أن الشيء قد يعلم بتقسيم يخرج فيه جعل له اسم ويتميز عن غيره في مثال جزئى ولا يعرف له لازم بين الثبوت لافراة بين الانتفاء عن جميع ما عداها لا يصلح للتعريف لازم إلا إذا كان كذلك والعلم من هذا القليل فانا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب

ثابت فليس هذا حقيقة عندهما وظاهر ما تقدم من صنيع الإمام الرازى أنه حقيقة عنده (ثم قال المحققون

الاعتقاد من التبعيض لا المحض البين إذ العلم من أقسامه لكونه أخذ جنساً في تعريفه قال الغزالي في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محرة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وإنما يبين معناه بتقسيم أو مثال الخ (قوله ثابت) أى لا يقبل التغير بأن كان لموجب (قوله أنه حقيقة عنده) فيه أن الإمام لم يعرفه بأنه اعتقاد الخ بل بأنه حكم الذهن الخ وقد يقال بأنهما لالبارتين (قوله ثم قال المحققون) ثم للثابت الأخبارى أى ثم بعد العلم بما تقدم أخبرك بأن المحققين الخ وقد نقل المصنف عن المحققين أنهم قالوا في العلم الحادث بامرئ الأول لا يتفاوت في جزئياته وهو ومقابله الذى هو قول الأكثرين بالتفاوت جار على كل من القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم والقول بتعدد المعلوم لانه على كليهما له جزئيات أما على القول بالاتحاد فله جزئيات باعتبار المحال وأما على القول بالتعدد فله جزئيات بهذا الاعتبار وجزئيات أخرى باعتبار التعلق الأمر الثانى أنه يتفاوت بكثرة المتعلقات وهذا إنما يجرى على القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم لا على مقابله لانه عليه ليس للعلم متعلقات تفاوت قلة وكثرة بل كل معلوم يتعلنى به علم يخصه نعم يتفاوت العلم على هذا بقلة الغفلة وكثرتها وإلغى النفس وعدمه فقول الشارح بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم راجع لقوله وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات دون قوله لا يتفاوت وإن الجزئيات في قوله لا يتفاوت العلم في جزئياته هي الجزئيات باعتبار المحال فقط على القول بالاتحاد وباعتبار المحال والمتعلقات على القول بالتعدد وإن الجزئيات في قوله وإنما التفاوت فيها بكثرة المتعلقات هي الجزئيات باعتبار المحال فقط لا بتناؤه على القول بالاتحاد ولا يذهب عليك

ونعلم أن اعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كذلك لكن لا نعرف المطابق وغيره بضابط ضرورة وإلا لم يحصل أن الجهل لاحدا انتهى ويؤيده أنه لو كان مراد الإمام والغزالي التحديد الحقيقى لكان الواجب أن يقولوا فطريق معرفته الرسم لا الحد إذ الرسم هو المتعارف بعد الحد دون القسمة والمثال وفيه كما قال عبد الحكيم في حاشية المواقف أن التحقيق أن ما يستازم تمييز الماهية يكون حـ الهاو لا فلا يكون المنطق بمجموع قوانين الاكتساب فيجب تأويل قول الإمام والغزالي وصرفه عن الظاهر بأن راد فطريق معرفته المحقق المعول عليه كما مر خصوصاً والعبارة التي صرح بها الغزالي كما مر صريحة في ذلك وأما ما استند به من قوله وإلا لم يحصل الجهل لاحد الذى معناه أنا لو كنا نعلم بضابط كلى يفيدان أى اعتقاد مطابق وإى غير مطابق لم يكن شيء من اعتقادنا جلهما لعلنا حينئذ بأنه هل هو مطابق أو لا باعتبار ذلك الضابط فلا يصلح للاستناد لأن مدار معرفة الماهية على معرفة حقيقة المطابقة وإنما أى شيء هو لأعلى معرفة ما تحققت فيه وما لم تتحقق فيه ثم إن قوله ولا يصلح للتعريف الخ فيه بحث لأن المعتبر في الرسم هو كون اللازم مختصاً بالماهية شاملاً لأفرادها منتفياً عما عداها وأما كون ذلك بيناً فلا إذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلاً عن كونه بيناً وما يقال أن التعريف لا يكون إلا باللازم البين فعنه أن يكون بحيث يحصل منه الانتقال إلى المألوم البتة قاله السعد (قول الشارح فليس هذا حقيقة عندهما) أى مع صلاحيته لأن يكون رسماً

ان القول بالاتحاد لا يوافق تفسير الحكماء العلم بأنه حصول الصورة أى الصورة باعتبار حصولها بناء على ما هو التحقيق عندهم من ان العلم من مقولة الكيف على ما بيناه غاية البيان فى حواشى الخيصى فانه على هذا المذهب يتعدد بتعدد المعلوم قطعاً سيما على القول بان العلم هو عين المعلوم والتفاوت اعتبارى فانه باعتبار تعلقه بالقوة الغافلة علم وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم كذا قال بعض من حقق الفرق بينهما وفى بعض حواشى شرح الدوائى على العقائد العضدية ان معنى الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فى العلم والمعلوم ان الحاصل فى العقل لوعرى عن اعتبار حصوله فى العقل وكونه موجوداً ظلياً لا تدمع الموجود العينى المعلوم فلا اعتبار داخل فى ماهية العلم والا فاختلافهما بالحقيقة أمر معلوم كما يفهم من ظاهر كلام شارح الاشارات حيث قال السماء المفقول ليس السماء الموجود اه ولنعم ما قال الامام الرازى المختار عندى ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا أنه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز أن يكون العلم صفة واحدة لتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجية عن حقيقة الصفة لتجعل الصفة متكررة فى ذاتها تأمل (قوله لا يتفاوت) بل هو من قبيل المتواطىء لا تتفاوت افراده فى حقيقته فالحكم بان زيدا اعلم من عمرو مثالا ليس التفاضل فيه من حيث حقيقة العلم بل من حيث التعلقات وأورد الناصر ان من جزئيات هذه المثلة زيادة الايمان ونقصانه والمحققون على انه يقبلهما فى نسبة عدم التفاوت للمحققين نظر اه والجواب ان الزيادة والنقص فى الايمان بحسب التعلقات وهو المصدق به واما التصديق فهو شئ واحد لا تفاوت فيه قال التفنيزانى فى شرح العقائد ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لانه التصديق القلبي الذى يبلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقص والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رضى الله عنه أنهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى عليهم فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاصة وحاصلة انه يزيد بزيادة ما يجب الايمان به ثم قال وقال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفها لقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي اه فايراد الناصر رحمه الله انما يتم على الاخير فيجاب بان المراد بالمحققين هنا المحققون فى الاصول وذلك قول المحققين من أهل الكلام وان كان هذا الجواب ضعيفاً جداً واجاب السكال بان القائل بان العلم لا يتفاوت قائل بان الايمان الذى هو التصديق المخصوص لا يزيد ولا ينقص والمصنف تابع لامام الحرمين فى النقل عن المحققين وامام الحرمين قائل بان الايمان لا يزيد ولا ينقص وهو خلاف المتصور لاصحابنا اه ولكن الذى فى الخيال على العقائد ان امام الحرمين يقول بالزيادة والنقص فليحرر النقل ثم هذا كله مبنى على ان التصديق الذى هو مسمى الايمان هو التصديق المنطقي وهو ما عليه كثير من المحققين فيكون من جنس العلوم لكنه مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختبار وترك الجحود والاستكبار ويدل له ما ذكره أمير المؤمنين سيدنا على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وقال بعض المحققين المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختياراً وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة وظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقة ضرورة من غير ان ينسب اليه اختياراً فانه لا يقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعاً كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلاً اختيارياً زائداً على العلم لكونه كيفية نفسانية أو انفعالية وهو

(قول المصنف لا يتفاوت)  
أى سواء كان متحداً أو  
متعدداً وكذلك مقابله  
الآتى لكن الاول خص  
بالواحدة بقوله وإنما الخ  
والمراد بالجزئيات ان كان  
متحداً حصصه السكاتة  
فى المحال أى الأشخاص  
كعلم زيد وعلم عمرو ان كان  
متعدداً يزداد على ذلك  
حصص علم عمرو مثلاً  
المتعددة بتعدد العلوم  
والمراد بعدم التفاوت ان  
لا تكون الحصص السكاتة  
فى جزئ أكثر من الحصص  
فى آخر فيلزم ذلك ان ليس  
بعض الجزئيات أقوى من  
جهة الجزم من الاخرى  
فلذا فرع عليه قوله فليس  
بعضها الخ فاندفع ما قيل  
أن قول الشارح فليس  
بعضها الخ يشير الى أن  
العبارة مقبولة أصلها  
لا تتفاوت الجزئيات فى  
العلم لان التفاوت إنما  
يكون بين متعدد فتدبر

(قول الشارح في الجزم) اخذه من عود الضمير للعلم ومن الحصر بعد قوله وإنما (قول الشارح بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات كما يدل عليه قوله فيما يأتي وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره إذ لو رجع الى الاول ايضا لقال وعلى هذا يتفاوت في الجزم ولا يقال الخ (قول الشارح والاشعري وكثير الخ) هو لا يمتنع ان لا يتفاوت في الجزم أيضا فنو التفاتوا رأسا يدل عليه ذكرهم قبل المقابل الا ان نعم لا مانع من التفاوت في المتعلق بكثرة الف النفس وعدمه (قول الشارح وقال الاكثر من) مقابل قول المحققين (قول الشارح في جزئياته) اي الكائنة في زيد وعمر وبناء على انه لا يتعدد والكائنة في زيد مثلا ايضا بناء على انه يتعدد فقوله اقوى في الجزم من العلم الخ اي الكائنين في شخصين او في شخص واحد (قول الشارح واجيب الخ) وما قيل من ان الضروري لا يقبل المعارض بخلاف النظري فيكون اقوى ففيه ان الكلام فيما لا يقبل التغير اذ هو المسمى بالعلم ولذا قال في شرح التجريد الجديد العلم النظري متى حصل من مباديه كان كالضروري في امتناع التشكيك فيه وان غفل عن المبادي كما في المسائل الهندسية والحسابية (خاتمة) اورد بناء على ان التصديق الايماني ليس من مقولة (٣١٠) الفعل وانه فرد من افراد التصديق المنطقي كما هو رأى رئيس الحكماء

في جزئياته فليس بعضها وان كان ضروريا اقوى في الجزم من بعض وان كان نظريا (وانما التفاوت) فيها (بكثرة المتعلقات) في بعضها دون بعض كما في العلم بثلاثة اشياء والعلم بشيئين

حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقدا للقلب اه وحينئذ لا يكون الايمان من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا والعلم كيف او انفعال فهو امر وراء العلم وعليه لا سؤال ولا جواب لكن هذا القول مزيف بما هو مبسوط في حواشي شرح الجلال الدواني على العقائد العنصرية ه وبقي همنا بحث وهو ان يقال انه يلزم على القول باتحاد العلم ان تكون علوم آحاد الامم بمائلة لعلوم الانبياء وان لا يرجع بعض المؤمنين على بعض في العرفان ولا شك ان مقام الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين في العرفان وهو العلم بالله فوق مقام الامم ولا شك ايضا في تفاوت المؤمنين في العرفان ه واجيب بان الانبياء عليهم الصلاة والسلام اطلعوا من صفات الحق سبحانه على ما لم يطلع عليه غيرهم فالتفاوت بحسب المتعلق وايضا فحضور الانبياء لا يدانيه حضور غيرهم فالتفاوت باعتبار عروض الغفلة لغيرهم دونهم وكذلك رجحان بعض المؤمنين على بعض في العرفان إنما هو بحسب زيادة المعارف وقلة الغفلات عنها بعد حصولها وقد اشار اكل العارفين صلى الله عليه وسلم بقوله في حديث الصحيحين لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا الى ان التفاوت بكثرة المتعلقات إذ لو قصدت الاشارة الى التفاوت في العلم الواحد لكانت العبارة عن ذلك لو تعلمون كما اعلم وأشار صلى الله عليه وسلم الى التفاوت باعتبار اعتراض الغفلات بقوله في حديث مسلم لو تدومون كما تكونون عندي لصاغتكم الملائكة في الطرق فنه ان الغفلة تختلسهم في غيبتهم عنه وتحاشاهم بحضرة الشريفة صلى الله عليه وسلم (قوله في جزئياته) المراد بها افراد العلم القائمة بذوات العالمين (قوله في الجزم) اي الذي هو حقيقة العلم وإنما التفاوت باعتبار الف النفس وعدمه فلا ينافي هذا ان العلم النظري مساو للعلم الضروري ولكن يقال عليه ان العلم النظري يعارض بخلاف الضروري فالحق ان الجزم الضروري اقوى لانه لا يعارض (قوله بكثرة المتعلقات) والتفاوت

ابن سينا ان المحققين على انه يقبل الزيادة والنقص ففي نسبة عدم التفاوت للمحققين نظره والجواب ان الزيادة والنقص فيه بحسب المتعلقات وهو المصدق به واما التصديق فشيء واحد لا تفاوت فيه كما قاله التفتازاني في شرح العقائد ولهذا المقام عرض عريض فعليك بشرح المقاصد (قوله اتفاقا) اي من المختلفين هنا ولا فقد قال ابو سهل الصعلوكي بتعده (قول المصنف اتفاقا العلم بالمقصود) اعلم ان عبارة التجريد للطوسي هكذا العلم اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت ثم قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه قال

شارحه القوشنجي يعني اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت ثم قال والجهل بمعنى يقابلها وبآخر قسم لا حدهما قال شارحه بحسب الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد يقابله عدم العلم والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا اه فعلم ان الجهل البسيط هو عدم العلم اعني اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت وان الجهل المركب هو الاعتقاد الجازم للشيء على خلاف ما هو سواء كان ثابتا ولا ولا ادخل فيه السيد في شرح المواقف اعتقاد المقلد غير المطابق وان الجهل البسيط ليس ضد الجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل بجامع كلامها كما نص عليه في شرح المواقف اذا تم هذا فظن المجتهد بناء على ان الحق لا يتعدد وهو الصحيح ان كان مطابقا فليس جهلا بسيطا وهو ظاهر اذ ليس هو عدم العلم اليقيني بل ذلك عدمه بجامعه ولا مركبا ايضا لاعتبار عدم المطابقة فيه مع انه ليس باعتقاد ايضا وان لم يكن مطابقا وليس بسيطا ايضا لكونه ليس عدم اعتقاد بل ذلك لازمه كما مر ولا مركبا لاعتبار الاعتقاد الجازم فيه كما تقدم وهو

ما في المواقف والمقاصد والمحصل وشروحاتها وثبوت الجهل بهذا المعنى للمجتهد لا يضر إذ ليس مكلفا باصا به الحق في الواقع بل يظن ما هو الحق في الواقع باعتبار ظنه وبهذا التحقيق ظهر فساد ما يقال إن كان المراد بالعلم المتضاف اليه الانتفاء مطلقا لا ادراك لزوم أنه مجاز في التعريف بلا قرينة وإن ظن المجتهد للشيء على خلاف هيئته جهل وإن كان المراد العلم اليقيني لزوم أن ظن المجتهد الحكم من الامارة جهل فانا نختار الثاني قولك ظن المجتهد الخ ممنوع فان ظن المجتهد ليس اعتقادا أجاز ما غير مطابق الذي هو حقيقة الجهل المركب والجواب عن كون ظن المجتهد المخطئ فيه جهلا مركبا بأنه مجرد احتمال لا يبنى عليه جعل الحكم الظني من أفراد الجهل لا يبنى عن الحق شيئا فان الكلام في واحد مما تعرض فيه ظنون المجتهد لا يعينه فتأمل في هذا المقام ولا تلتفت إلى ظلمات (٢١١) الأوهام (قول الشارح بأن لم يدرك

أصلا) الحق في هذا المقام أن يقال أن انتفاء العلم من صادق بصورتين هما انتفاء العلم أصلا وهو البسيط أو انتفاؤه من حيث يتعلق فقط بأن يوجد علم ويتنى تعلفه بالمقصود ولا بد حينئذ أن يتعلق بغير مقصود لحصل إدراك الشيء على خلاف هيئته وهو المركب وهذا هو مراد الشارح بقوله أو أدرك الخ فالجهل المركب على هذا معرف باللازم وإنما درج الشارح على هذا دون أن يجعل انتفاء العلم بالمقصود أعني هذا المفهوم هو حقيقة الجهل لما في شرحي المواقف والتجريد وغيرهما من أن الجهل المركب هو الاعتقاد فهو وجودي يدلك على أن الشارح درج على هذا قوله بعد القول الثاني

بناء على اتحاد العلم مع تعدد العلوم كما هو بعض الاشاعة قياسا على علم الله تعالى والاشعري وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد العلوم فالعلم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء واجيب عن القياس بأنه خال على الجامع وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره وقال الاكثرون يتفاوت العلم في جزئياته إذ العلم مثلا بأن الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بأن العالم حادث واجيب بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس بأحد المعلومات دون الآخر (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) أي ما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك أصلا

بحسب هذا المني ليس تفاوتاً في الحقيقة (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات فان التفاوت في الحقيقة إنما هو فيها دون العلم (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات واما على التعدد فلا يعقل التفاوت في المتعلقات لان كل متعلق له علم (قوله قياسا على علم الله) أي فانه واحد مع تعدد المعلومات خلافا لقول أبي سهل الصعلوك بتعدد (قوله خال عن الجامع) لان علم الله سبحانه قديم وعلم المخلوقات حادث فلا جامع بينهما والاشترك في التسمية لا يسوغ القياس ألا ترى ان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذروا ايضا بتعدد العلم القديم يلزم عليه تعدد القدماء بل عدم تناهيا لان معلوماته سبحانه وتعالى غير متناهية (قوله وعلى هذا) أي قول الاشعري وكثير من المعتزلة (قوله ونحوه) أي من النظريات التي بعضها اخني من بعض (قوله كالف النفس بأحد المعلومات) أي لو ضوحه وعدم خفائه (قوله انتفاء العلم بالمقصود) صدق باعتقاد المقصود على ما هو به ويظنه كذلك ه فان قيل صدقه على الظن يلزم منه ان ظن المجتهد للأحكام من الامارات جهل ه قلت قد مر انه ظن يفضي إلى العلم بموجب الامارة فلا يندرج في الظن الذي يصدق به الحد قاله الناصر وهو مبني على ان المراد بالعلم المنفي العلم بالمعنى السابق فلو حمل على مطلق الادراك كما حمله عليه غيره لم يرد شيء من ذلك إلى ان استعماله بمعنى الادراك عند الأصوليين مجاز فوقعه في التعريف محتاج لقرينة ولا قرينة هنا وقد يقال ان الأصوليين لا يتحاشون عن امثال ذلك في التعريفات وقد يدعى وجود القرينة وهي ظهور ان الاعتقاد الجازم المطابق لغير موجب والظن ليس واحد منهما جهلا ثم لا يخفى شمول التعريف للتصور الساذج فيكون انتفاؤه جهلا بسيطا وليس في التصورات جهل مركب فانه إذا تصور الانسان بأنه حيوان صاهل مثلا ليس فيه خطأ في نفس التصور بل في الحكم المتضمن له كما تقدم شرحه (قوله بالمقصود) اللام فيه وفي العلوم للجنس أي ما يصدق عليه من فرد

فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا فلو كان المركب انتفاء أيضا لخرج من التعريف الثاني كالبيسط وبهذا ظهر فساد جعل آل في المحلن للسببية وإن صححت في الاول على ما استعرفه في الجواب الا اني لانه مبني على أنهما عديمين حقيقة انتفاء العلم بالمقصود وذلك يتحقق بسبب عدم الادراك أصلا أو بسبب عدم تعلقه بالمقصود وكذا ما قيل من أن قوله انتفاء العلم أمر كلي وقع محمولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسمين وصادقا عليهما صدق الكل على أفرادهم ومبني الايراد على أن الانتفاء محمول على الادراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحتمله في الكلي في أفرادها فليس بشيء إذ الجهل المركب لا انتفاء فيه بوجه إنما الانتفاء لازمه وكذا ما قيل لا مانع من حمل العدمي على الوجودي لانه متى أريد بالعدمي عدم الشيء امتنع حمله قطعا كما بينه الفطري على المطول



ويسمى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل المركب لانه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم ( وقيل ) الجهل ( تصور المعلوم ) أى إدراك

فاكثر ولا لكان مفهوم التعريفين انتفاء العلم بكل مقصود وتصور كل معلوم على خلاف هيئته فلا يتناولان إلا النزر من افراد الجهل ( قوله بأن لم يدرك أصلاً ) تفسير لا انتفاء العلم بالمقصود على وجه يظهر به تناوله لتسمى الجهل أعنى البسيط والمركب وقصر التعريف الثاني على المركب فقط فقوله انتفاء العلم الخ أمر كلي يندرج تحته القسمان وقد بينهما الشارح بقوله بأن لم يدرك الخ أو أدرك وهذا الأمر الكلي وقع محمولاً على الجهل فيكون الجهل شاملاً للقسمين وصادقاً عليهما صدق الكلي على افراده ولا يضر شمول هذا المفهوم للجهل المركب المشار له بقوله أو أدرك الخ فاندفع ما أورده الزركشي في شرحه من أن المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب لا نقل خلاف في تعريفهما وما أورده الناصر من أن الإدراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عدمي اه فان مبنى اليراد على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلي في افراده نعم لو حمل عليه وقيل الإدراك انتفاء الخ اتجه ما ذكره ولا حمل هنا وحيث لا حاجة لما أجاب به من جواز حمل العدمي على الوجودي كافي قولك البياض لاسواد ناقلاً عن السيد في حواشي المطول دافعا به إشكال التفتازاني تفسير الفصاحة بالخلوص بأنها وجودية والخلوص عدمي ولا يجوز حمل العدمي على الوجودي ولما لا تكلفه سم في جوابه بما لا يخلو مع طوله من سقاية وما سلكه من نقل كلامه من تعسف ( قوله ويسمى الجهل البسيط ) التقابل بينه وبين العلم تقابل العلم والمملكة والتقابل بين العلم والجهل المركب تقابل التضاد لان كلا منهما وجودي وقال الكثير من المعتزلة أن الجهل المركب مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما أنهما هو للمماثلة لا للضادة وذلك لان التميز بينهما ليس الا بالنسبة للتعلق وهي المطابقة وعدم المطابقة والنسبة لا تدخل في حقيقة المتنسبين لانها متأخرة عن طرفيهما فتكون خارجة عنهما والامتناع بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات وحيث لا اختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية فيكونان متماثلين وهو المطلوب ( قوله أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ) يشمل ظن المجتهد الغير المطابق فيكون جهلاً مركباً والظاهر أنه لا يحذف في تسليم ذلك ولا ينافيه ترتب وجوب العمل بموجبه في حقه والعلم بأن هذا حكم الله في حقه لان ذلك باعتبار ظاهر الامارات التي استند اليها والكلام هنا باعتبار الواقع نعم قول المواقف والمحصل وغيرهما في الجهل المركب أنه الاعتقاد الجازم الغير المطابق يخرج الظن أفاده سم ولا ينبغي ما في هذا الكلام من الشناعة القوية فالحق أنه على القول بأن كل مجتهد مصيب وهو ما ذهب اليه الاشعرى وجمهور المتكلمين كالفاضل وطائفة من المعتزلة كأبي الهذيل والجبائي وابنه بناء على أن الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد يكون ظن كل مجتهد بالنسبة اليه مطابقاً للواقع ولكن المختار خلافه وهو أن الحكم عند الله واحد فيكون المصيب واحداً لابعينه واليه ذهب إمامنا الشافعي والاستاذ أبو إسحق وجماعة من الفقهاء وعلى هذا لا يكون الحكم مطابقاً للواقع ولكن هذا مجرد احتمال جار في سائر المسائل الاجتهادية الظنية ومثله لا ينبغي عليه جعل الحكم الظني الاجتهادي من افراد الجهل المركب نعوذ بالله من ذلك لاننا لم نتحقق عدم مطابقته للواقع بل ذلك تجوز عقلي وفرق بين العلم بعدم المطابقة اللازم عليه ما ذكر وعدم العلم

(قول الشارح لانه جهل المدرك بما في الواقع) أى بالهيئة الثابتة للشيء في الواقع وقوله مع الجهل بانه جاهل أى حال كونه مساحياً ولازماً

للجمل بانه جاهل فتسميته مركباً لانه يصحبه جهل آخر وليس المراد ان يسمى الجمل المركب بمجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم من عبارة شرح المواقف حيث قال بدل قول الشارح مع الجهل ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فان مسماه الذي هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب في الاعتقادات (قول الشارح اى ادراك ما من شأنه ان يعلم) المراد بالادراك التصديق فان التصديق كما يكون في الصادق يكون في الكاذب كما تقدم في تقسيم التصديق وقدم أيضاً أنه يتعلق أولاً وبالذات بالقضية وثانياً وبالعرض بالنسبة فالمعنى حينئذ الجمل هو التصديق بمجموع الطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما على خلاف حال ذلك المجموع في الواقع بان يكون حاله في الواقع عدم ثبوت ثبوت محموله لموضوعه فيما اذا صدق ثبوت له وعكسه في عكسه ثم أن قولك ادراك ما من شأنه أن يعلم على خلاف هيئته ينحل الى قولك ادراك هيئة لشيء لم تدرك هيئته التي هو عليها في الواقع اذ المراد بالادراك التصديق وهو متعلق بالمجموع كما هو الحق او بالنسبة حال كونها رابطة بين الطرفين ولا تصور في ذلك فاذا أدركنا أن الانسان (٢١٣) حيوان صاهل اى صدقنا بذلك صدق

ما من شأنه أن يعلم (على خلاف هيئته) في الواقع فالجهل البسيط على الاول

بالمطابقة للموجود فيها نحن فيه هذا دون الاول (قوله على خلاف هيئته) في التعبير بهيئته اشارة الى ما عليه المحققون من أن الجمل المركب لا يكون في التصورات وانما يكون في التصديقات لان الهيئة هي الحالة الثابتة للشيء التي هي صفة من صفاته فيخرج تصور له على خلاف حقيقته كتصور الانسان بانه حيوان صاهل فانه لا جهل في التصور لانه لم يتصور الانسان وانما الجهل في تصديق ضمني وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان وبهذا اندفع ما قاله الناصر أن تصور الشيء على خلاف حقيقته في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل جهل قطعاً فلو قال على خلاف ما هو به لكان اشمل اه ولا حاجة لما اطال به سم في دفعه (قوله لانه جهل المدرك بما في الواقع) أي بالهيئة الثابتة للشيء في الواقع وقوله مع الجهل بانه جاهل اى حاله كونه مصاحباً ولازمه الجمل بانه جاهل له فتسميته جهلاً مركباً لانه تصحبه ويلزمه جهل آخر وليس المراد ان يسمى الجمل المركب بمجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم فان مسماه الذي هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب في الاعتقادات وفي شرح المواقف سمي مركباً لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذات الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فهذا جهل آخر قدتر كما معاً (قوله ما من شأنه ان يعلم) افاد بهذا التفسير اندفاع اشكال ان تصور المعلوم علم به فيصير المعنى علم المعلوم والمعلوم لا يعلم لانه لا تحصل للمحصل وشمول التعريف لما في اسفل الارض وقد يقال لا ورود لهذا الاشكال لان الفرض ان الموصوف معلوم والمجهول انما هو صفته مثلاً اذا تصور العالم بانه قديم فالعالم معلوم والجهل في اثبات صفة القدم له ثم ان الذي من شأنه ان يقصد ليعلم وما من شأنه ان يعلم مرجعها شيء واحد وادعى الناصر ان بينهما عمومًا وخصوصاً وجهاً يجتمعان فيما من شأنه ان يعلم وان يقصد كالمعلومات الشرعية

عليه انه جهل لانه تصديق بذلك المجموع على خلاف هيئته اذ هيئته وحاله في الواقع عدم ثبوت ثبوت الحيوان الصاهل للانسان فاقيل ان قوله على خلاف هيئته مخرج لتصور الشيء على خلاف حقيقته في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعاً ليس بشيء وهذا الذي حررناه في الجواب هو معنى ما نقل عن المصنف جواباً للسؤال عن الفرق بين قوله تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف ما هو به حيث قال ظاهر عبارة الامام

أن المعلوم تصور ولكن على خلاف ما هو به وهو متناقض لان تصور يعطى وقوع تصور هو وقوله على خلاف ما هو به يعطى أنه لم يقع تصور هو وان اراد تصور ما هو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم في نفسه لم يتصور وانما تصور فيه كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه والسر في ذلك الفرق أن ما هو به هو الحقيقة وادراك الحقيقة على خلاف ما هي به متناقض لان ادراك الحقيقة تصورها على ما هي به اى ادراكها بذاتياتها فلا يمكن أن يكون على خلاف ما هي به بخلاف ادراك ما شأنه ان يعلم على خلاف هيئته اى حاله الواقعي فان معناه التصديق بحالة اخرى له كما اذا صدقت بان زيداً قائم وهو ليس بقائم فقد صدقت بحالة اخرى لزيد قائم هي ثبوت معنى تلك القضية في الواقع مع ان حالها عدم ثبوتها ومثل ذلك ما اذا صدقت بان زيداً حيوان صاهل فانه تصديق بالشيء على خلاف هيئته فان هيئته في الواقع عدم الثبوت اذا عرفت هذا عرفت أن الجواب بان الموجد على كلام الامام تصور ولا جهل فيه لانه لم يتصور الانسان وانما الجهل في تصديق ضمني وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان مبنى على تسليم عدم التناقض وان التصور فيها معناه التصور الحقيقي لا مطلق الادراك وهو بعيد اذ كيف يقول الامام بان الجهل المركب تصور الا ان يكون منعاً لان الموجد على كلامه تصديق اذا عرفت حاصل ما تقرر عرفت عدم استقامة جواب سم بان المراد بالهيئة ما يعم الصورة فليتامل فانه يحتاج للطف القريبة

(قول الشارح ليس جهلا على هذا) بل هو واسطة (قوله والقسمان الاولان الخ) فيه انه مناف لما تقدم عن شرح المواقف من ان الجهل البسيط بجماع الظن وقال في شرح المواقف ايضا ان الاعتقاد المطابق مثل العلم باتفاق الكل فمتناه انه ليس بعلم فيجاء به الجهل البسيط أيضا (قوله أو ظنه ظنا غير مطابق الخ) قد عرفت ان ذلك الظن ليس بجهل بل الجهل عدم العلم اليقيني الثابت بجماع له سواء كان الظن مطابقا أولا وكذلك في الشك والوهم (قوله او كان الذهن خاليما) يفيد ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيط فان خلوا الذهن منه يشمل خلوه من شك وتوهم وقد تقدم انهما تصوران وقد قال بذلك سم وغيره من الحواشي لكنه يخالف لما تقدم عن التجريد من ان الجهل البسيط عدم العلم اليقيني نعم الجهل لازمه فانه اذا لم يتصور لزوم انتفاء العلم اليقيني بحاله ويؤيد هذا قول المواقف الجهل البسيط عدم العلم وقرب منه السهو وكأنه جهل سببه عدم استنبات التصور قال السيد عقبه أى العلم تصوريا كان او تصديقا فلولا أن المراد بالعلم في تعريف الجهل البسيط اليقيني لما كان للمغايرة بين العبارتين وجه وقول السيد بعدم ما تقدم وليس الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل بجماع كلامها (٢١٤) لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم

وذلك غير متصور في حال الغفلة وأحوالها وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور فانه صريح مضادة العلم للشك مع انه تصور فلو كان عدم التصور جهلا لكان التصور علما لا مضادا له وأيضا كان لا يستقيم قول الشارح في الجهل البسيط بان لم يدرك أصلا لتصريح هذه العبارة بانه بجماع الظن والشك في متعلق واحد إذ المضادة والجماعة إنما هي بالنسبة اليه كما صرح به في شرح المواقف وما استروح به سم لما قاله غير مفيد فتأمل (قوله هو قسم

ليس جهلا على هذا والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد في قولي غيره عدم العلم عما من شأنه العلم

مثلا وينفرد الأزل فيما شأنه أن يقصد ليعلم وليس من شأنه أن يعلم كذات الله تعالى فان شأنه أن يقصد ليعلم وشأنه أن لا يعلم لتعذر اسباب علمه تعالى وينفرد الثاني فيما من شأنه ان يعلم وليس من شأنه أن يقصد ليعلم كاسفل الارض وما فيه اه ورد بان قصد علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل وان ماتحت الارض ليس من شأنه ان يعلم فلان انفردا لواحد منهما في مادة عن الآخر (قوله ليس جهلا على هذا) اى بل هو واسطة (قوله من قصيدة ابن مكي) المسماة بالصلاحية لانه أهداها للسلطان يوسف صلاح الدين رحمه الله تعالى فاقبل عليها وامر بتعليمها حتى للصبيان في المكاتب قال في تلك القصيدة

وان أردت أن تحمد الجهلا • من بعد حد العلم كان سهلا  
وهو انتفاء العلم بالمقصود • فاحفظ فهذا أوجز الحدود  
وقيل في تحديده ما أذكر • من بعد هذا والحدود تكثر  
تصور المعلوم هذا جزؤه • وجزؤه الآخر يأتي وصفه  
مستوعبا على خلاف هيئته • فافهم فهذا القيد من تتمته

(قوله واستغنى الخ) أى لأن الانتفاء لا يصح إلا حيث يكون الثبوت بخلاف العدم فانه أعم (قوله عما من شأنه العلم) قال الناصر المقام لمن دون ما إلا ان يقال صفة بعدم العلم قربه إلى غير العاقل اه قال سم وايضا فاما تطلق على العاقل وان كان قليلا ولعل وجه اثار ما نقل اجتماع من مع حرف الجر المماثل لها ولا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره اه وتعقبه بعض من كتب بقوله انه كلام من لم يعرف مواقع الكلام اه ووجهه ان غرض الناصر ابداء مناسبة للتعبير بما دون من لا الاعتراض على

الشارح

خلو الذهن) فيه نظر يعلم عما تقدم قريبا (قوله يدخل فيه الأقسام الاربعة الباقية)

لم يعتبر المطابقة وعدمها في الشك والوهم لما تقدم انهما تصوران لا يمكن فيهما عدم المطابقة وبه يتبين انهما ليسا بادراك للشيء على خلاف هيئته لان ذلك تصديق لا تصور وعلم من هذا ان الشك والظن والوهم والاعتقاد ليس واحد منها يعلم ولا بجهل بهذا المعنى المراد في هذا المقام سواء مطابق الظن والاعتقاد الواقع ام لا وان كان كل منهما قسما من مطلق العلم والله رد المصنف حيث ذكر كل واحد من تلك الاقسام على حدته وقال في الجهل انتفاء العلم أى ذلك القسم المسمى بالعلم ولقد اطنبنا في هذا المقام لانه مزلة أقدام (قوله بان عدم إدراك الشيء الخ) هذه عبارة غير محررة وتحريرها ان يقال بان عدم إدراك الشيء اصلا يخص من انتفاء العلم به إذ انتفاء العلم شامل لعدم الادراك أصلا وللادراك على خلاف هيئته في الواقع وعدم الادراك هو الصورة الاولى وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (قوله دفع اشكال تعلق الخ) قيل لا ورود لهذا الاشكال لان الغرض ان الموصوف معلوم والجهول إنما هو صفة مثلا إذا تصور العلم بانه قديم فالعلم معلوم والجهل في إثبات صفة القدم له وأنت خير بان هذا محوج إلى حذف في كلام المصنف بان يكون أصله تصور هيئة المعلوم على خلاف هيئته الواقعية وهو سمج فتأمل (قوله واجيب بانه يمكن تاويل الهيئة) قد عرفت ما فيه (قوله الشارح واستغنى الخ) لان الانتفاء لا يصح إلا حيث يكون الثبوت بخلاف العدم فانه أعم (قوله قلت هي نكتة الخ) أطال الناس

الكلام في هذه العبارة وعندى أنه أشبه باللعب (قوله أنه مجاز لا متاع كإخراج) أى بدليل عدم إطراده وإلا لزم الاتصاف بالمتعاليين حقيقة فيما إذا صار الكافر مؤمنا والناثم يقظا والخالو حامضا والبعدر اه فان قيل إنما يمتنع ذلك لو اتحد الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام في اللغة وبطلان ذلك معلوم لغة لكن كون المؤمن للناثم والغافل مجازا بعيد جدا ولا يعد الاجماع على بطلانه والتحقيق ان النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذى بمعنى الحدوث لا في ملل الكافر والمؤمن والناثم واليقظان والخالو والحامض والبعدر والحو نحو ذلك مما يتبرر ببعضه الاتصاف به مع عدم طريان المناق كالمؤمن وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البتة كالحلو والحامض فلهذا لم يمتنع حواشيه وحيث قد فاستدل المحكم به غير صحيح لانه كلام في الاطلاق اللغوي والدعوى عدم حصول العلم حين (٢١٥) اليوم والغفلة فتأمل (قوله فلت

وهو يؤيد الخ) فيه تأمل اذ

المقصود في التعريف الاول

(قول الشارح واستعماله

التصور بمعنى مطلق

الادراك) أى ليتناول

الصدق الذى هو الجهل

المركب وليس المراد أن

التصور في كلامه مراده منه

هنا قسميه أعنى التصور

والتصديق إذا جهل المركب

تصديق فقط ضرورة انه

لا خطا في التصور وكان يرد

عليه ما أورده المصنف على

السائل عن الفرق (١)

المتقدم قلعه عن منع الموانع

فما قيل أن عبارة المصنف

اعم من قول غيره الجهل

اعتمادا جازم غير مطابق

لقصوره على التصديق

ليس بشئ (قوله اعترضه

العلامة الخ) قد تحققت فيما

سبق ان التصديق عند

المصنف هو ما عند الكاتب

وصاحبه الكشف والمطالع

لاخراج الجملد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل لان انتفاء العلم إنما يقال فيما من شأنه العلم بخلاف عدم العلم وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ماسبق صحيح وإن كان قليلا ويقسم حيث قد إلى تصور ساذج أى لا حكم معه وإلى تصور معه حكم

الشارح فلا حاجة لقول سم ولا يخفى الخ فإنه يفهم من سوق هذه الجملة أنه فهم من كلام الناصر الاعتراض فأشار بها إلى ان الشارح لا يرد عليه شئ لانه ناقل عبارة الغير فاعتراض الناصر يتوجه على ذلك الغير فمداخرج الكلام عن موضوعه وفهم منه خلاف ما هو الغرض فسكان الاقن ان يحذف هذه الجملة ويقتصر على ما زاده على الناصر من التوجيه فقول من قال راداعلى المتعقب ه ومن المصائب ان بعض من طمست غشاوة التعصب بصيرته فهم انه تعقيب لما قاله الناصر وقال ان كلام سم كلام من لم يعرف مواقع الكلام فانظروا من الرى لم يعرف مواقع الكلام واعجبوا من اجترأ هذا الرجل على ذلك الامام اه خروج عما يقتضيه الحال ومحض تشنيع في المقال ومثله لا ينبغي ان يرتكبه فحول الرجال فانه عدول عن الانصاف إلى سلوك طريق الاستساف وقول ذلك القائل ان ذلك الرجل فهم ان كلام سم تعقب للناصر وهم فانه وان لم يصرح بذلك الا ان فحوى الخطاب تفيد أنه فهم من كلام سم الاتصاف للشارح بناء على ما فهمه من كلام الناصر والحال انه ليس كذلك (قوله لاخراج الجملد) متعلق بالتقيد وكما يخرج الجملد والبهيمة تخرج النائم والغافل ونحوهما فانهم ليس من شأنهم العلم (قوله كاسفل الارض وما فيه) أى في الاسفل وهذا بالنسبة للانسان دون الجن ومثله ما فوق السموات وما فيها (قوله واستعمال) مبتدأ خبره قوله صحيح وقوله خلافه الخ حال وحاصل ما قاله ان المراد بالتصور التصور المطلق المراد للعلم المصادق بالتصور الساذج والتصديق لا التصور بالمعنى السابق المقابل للتصديق كما اشار اليه بقوله وينقسم حيث قد أى حين اذ يستعمل بمعنى مطلق الادراك الى تصور ساذج الخ فهو اعم من قول غيره الجهل اعتمادا جازم غير مطابق لقصوره على التصديق وقوله خلاف ماسبق أى من استعماله في التصور الساذج خاصة وبه يعلم ان التصور استعمالين وان استعماله في مطلق التصور قليل بالنسبة الى استعماله في التصور الساذج كما اشار الى ذلك بقوله وان كان قليلا واعلم ان ما في الشرح هنا هو بمعنى ما في طائفة الشمسية وللسرائج والحواشى هناك كلام كثير لم يخصنا هنا ولا يتعلق به غرض على انه سبق شئ يتعلق بما هنا وتكلمنا هناك بما فيه مقنع والناصر لاشغفه بالاعتراض لخص شيئا ما ذكره هناك وذكره هنا وتكلم معه سم ومن تأخر بعده ايضا والكل مستمد من مواد ذلك الكتاب فنراد تحقيق هذا المبحث فليرجع اليه ومسئلة تقسيم العلم الى التصور والتصديق طويلة الذيل حتى ان القطب الرازى افردها

وهو الادراك المركب من الادراكات الثلاثة المصاحب للحكم الذى هو فعل وهو أن تنسب الوقوع بالاختيار إلى معنى القضية ولقد سبق البرهان على وثاقته وفساد ما عده فاندفع هذا لا يرد ولا حاجة بنا الى الاطالة (قوله اذ لا يصدق حيث الخ) اذ لا يصدق لا يصدق لا في محل يصدق فيه الايجاب كما مر (قوله وهو مخالف لما نسب للشارح هنا) قيل يمكن جريان الشرح في المقامين على قولين وقد عرفت ان

(١) قوله أى بين تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين تصور المعلوم على خلاف ما هو به وقوله المتقدم الخ أى من ان تصور المعلوم في كلام الامام يقتضى زوره على ما هو به أى ادراك حقيقته بذاتية فيناقض قوله على خلاف ما هو به بخلافه في كلام المصنف فانه انما يقتضى التصديق به على هيئته هى خلاف هيئته أى حاله الواقعى وان ذلك المعلوم لم يتصور بحقيقته حتى ينافى ذلك تصور زوره على خلافها

هذا الكلام كله لا يعمل عليه (قول الشارح الحاصل) يدين كون الذهول والغفلة هما السهو وفيقيدان الذهول والغفلة يكران مع الحصول وعدمه (قوله فيقالان على ذلك) فيجتمعان مع السهو وقوله وعلى عدم حصول الشيء فيهما بان لم يحصل أصلاً أو حصل وزال فيفردان عنه ولذا قال وهما أعم مطلقاً من السهو (٢١٦) (مسئلة ٥ قول الشارح فعل المكلف) أخذه من المقابل (قول المصنف المأذون)

وهو التصديق (والسهو الذهول) أى الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بأدنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله ٥ (مسئلة الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (واجباً ومندوباً ومباحاً) الواو للتقسيم والمنصوبات أحوال لازمة للمأذون أتى بها لبيان أقسام الحسن (قيل وفعل غير المكلف) أيضاً كالصبي

بتأليف مستقل وحشاه العلامة مير زاهد الهندي بحاشية أتى فيها بنفائس تحقيقات لم يسبق إليها ونحن ذكرنا شيئاً من ذلك في حواشي الخبصى (قوله وهو التصديق) الضمير راجع لمجموع التصور والحكم على نحو ما سبق من التاويل لا للتصور المقيّد بالحكم لأنه لم يذهب إليه أحد وإن كان هو الظاهر من العبارة تأمل (قوله والسهو الذهول) مضمون كلام المصنف والشارح أن الذهول والغفلة مترادفان وأنهما أعم مطلقاً من السهو وإن الثلاثة مبيّنة للنسيان وقد قال الناصر هذا قول لأعلم له سنداً ثم ساق ما يخالفه عن المواقف وشرحه اهـ وقول سم في جوابه أنها لم يبتدع ذلك بل هما ناقلان له وأنهما ثقتان حجتان وأنهما لم يبتدع ذلك عن المواقف وشرحه ولا التزاماً موافقتهما حتى يضرها مخالفتها لا يجدى نفعاً بل الواجب في صناعة التوجيه الاتيان بنقل عن امام ثقة بما يؤيد كلام الشارح والمصنف ومثل هذا الكلام تكرر منه ونهنا غير سرى على أنه غير نافع في مقام المناظرة بل هو غل بربّة قائلة من العلم (قوله الحاصل) أى في الحافظة والذهول من المدركة فلا تنافى (قوله فيتنبه) تفريع على قول الحاصل (قوله زوال المعلوم) أى من الحافظة والمدركة معاً وهذا لما يتخرج على القول بأبواب القوى الباطنة وقد أثبتنا الحكماء ونفاها المتكلمون (قوله فعل المكلف الخ) إشارة إلى أن المأذون صفة موصوف محذوف وأنه من باب الحذف والإيصال ولنحسن المقابلة بينه وبين قوله قيل وفعل غير المكلف والمراد بالمكلف الملزوم بما فيه كلفة إلا البالغ العاقل بدليل قوله فيما يأتى والساهى الخ وفي تفسير الحسن والقيح هنا المأذون والمنهى ولو بالعموم وفيما سبق بما ترتب عليه المدح والذم الخ الإخص بما تقدم تنبيه على أن لهما إطلاقين (قوله الواو للتقسيم) وهى في تقسيم الكل إلى جزئياته أن لوحظ اجتماعهما تحت أجود (قوله أحوال لازمة) أى لأنواع المأذون فيه كما يفيد قوله أتى بها لبيان أقسام الحسن أما على وجه التوزيع بأن يكون كل منهما حال لازمة لقسم من هذه الأقسام فهو نظير ما مثل به النجاة من قولهم حبذا المال فضة وذهباً وعلى وجه لزوم مجموعها لمجموع هذه الأقسام فيكون المعنى الحسن فعل المكلف المأذون فيه ممتوعاً إلى ما ذكر وليس المراد أنها لازمة لمفهوم المأذون حتى يرد ما قاله الناصر أن الحال اللازمة هى غير المنفكة عن صاحبها ومن البين أن كلا من الوجوب وغيره ينفك عن المأذون بأن يتصرف المأذون بواحد من الأخرى فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا مجموعها (قوله قيل) قائله البيضاوى قال في المنهاج ما نهى عنه شرعاً فقبیح وإلا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف بناء على أن الحسن مالم ينه عنه وهو لتناوله فعل غير المكلف أعم من تفسيره بالمأذون فيه إلا أن بعض من كتب على المنهاج اعترضه بأن جعل فعل غير المكلف جنساً غير حسن فان تقسيم الحكم وإن كان بواسطة المتعلق يستدعى أن يكون الفعل من أفعال المكلفين على أنه لا حسن إلا بالشرع عند الأشعرية وورود الشرع بحسن أفعالها ثم ممنوع اهـ وحينئذ فيقرأ وفعل غير المكلف بالرفع عطف على المأذون فيه بحسب الظاهر وعلى موصوفه المحذوف بحسب الحقيقة

هذا غير معنى الحسن المتقدم عن المعتزلة أعنى ترتب المدح والثواب أو عدم الحرج وإلا لدخل فعل غير المكلف في القول الاول أيضاً (قول الشارح الواو للتقسيم) هى فيه أجود لدلائلها على اجتماع الأقسام تحت المقسم فإن هذا من تقسيم الكل لجزئياته ومتعينة في تقسيم الكل إلى أجزائه (قول المصنف وفعل غير المكلف) عطف على المأذون ويدخل فيه الأفعال الاضطرارية وإنما ضعف هذا القول لأن الكلام في الحسن عند أهل السنة والحسن عندهم هو المأذون فيه شرعاً والذى أذن الشارع في فعله وتركه هو المباح فقط وأما فعل غير المكلف فليس مأذوناً في فعله وتركه بل لا منع فيه عن الفعل وتركه عقلاً إذ لم يتعلق به خطاب الشارع قال السعد في حاشية العنبد وقد تقدم في الشرح أيضاً حيث قال

ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل

ولا

(قوله ومن أبعد البعيد) لا بعد فيه فضلاً عن إبعديته حيث كان المراد بالحسن مالا حرج فيه قال السيد في حاشية شرح المختصر وتعريف الحسن بما لا حرج في فعله يشمل المباح وفعل غير المكلفين ومثله السعد ولم يخرجاً شيئاً وهو الموافق للمعنى تدبر



(قول الشارح والساهي الخ) أفاد أن المراد بالمكلف الملتزم بما فيه كلفة لا البالغ (٢١٧) العاقل (قول المصنف والقبيح الخ)

هذا غير القبيح المتقدم عند المعتزلة أيضاً فإن المكروه عندهم واسطة (قول المصنف لأنه لا يذم عليه) أي ذم يقتضي العقاب من الشارع فهو وإن جعلها واسطة لكنه يجعل الحسن والقبيح بالمعنى الذي أراده شرعين خلافاً للمعتزلة فالحسن عنده ما أمر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح ما أمر بدم فاعله فقله لأنه لا يسوغ الثناء عليه أي مأموراً به من الشارع (قول الشارح) على أن بعضهم جعله واسطة نظراً الخ قيل أن الإمام نفسه في تلخيص التقريب والارشاد جعله واسطة فيكون له في المباح قولين فكان الأولى للمصنف نقل هذا القول له هنا أيضاً قلت قول الشارح نظر إلى أن الحسن الخ يدفعه أن جعله واسطة بهذا النظر إنما هو في مقام الرد على المعتزلة القائلين بأنه واسطة نظر لعدم الحسن والقبيح فيه بالمعنى الذي أراده وهو كونه في ذاته بحيث يثاب عليه أو يذم وكلام الإمام هنا في الحسن عند الشرع وهو ما أذن فيه الشارع ومنه المباح ولذلك يسوغ الثناء عليه بخلاف المكروه فله در هذين الإمامين (قوله

والساهي والتائم والبيمة نظراً إلى أن الحسن مالم يته عنه (والقبيح) فعل المكلف (المنهى) عنه (ولو) كان منها عنه (بالعموم) أي بعموم النهي المستفاد من أوامر التدب كما تقدم (فدخل) في القبيح (خلاف الأولى) كما دخل فيه الحرام والمكروه (وقال إمام الحرمين ليس المكروه) أي بالمعنى الشامل لخلاف الأولى (قبيحاً) لأنه لا يذم عليه (ولا حسناً) لأنه لا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فإنه يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطة أيضاً نظراً إلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه كما تقدم في أن الحسن والقبيح بمعنى ترتيب المدح والذم شرعي

ولا يقر بالنصب عطف على الأحوال السابقة إذ لا يصح إدراجها في المأذون فيه شرعاً لأنه لا إذن فيه والحسن أحد قسمي فعل المكلف المتعلق به الحكم فيحتاج للجواب بأنه اندرج فيه من حيث هو بقطع النظر عن كونه أحد قسمي فعل المكلف وإن لم يقطع النظر فيه عن ذلك القول الأول ثم إن فعل غير المكلف يشمل عباداته وقضية ذلك أنها لا توصف بالحسن على القول كما لا توصف بالقبيح فيكون واسطة عليه ويتناول أيضاً فعله المنهى عن نوعه نحو زناه وسرقته ومن أبعده البعيد ذهاب أحد إلى حسن ذلك فيراد بقوله مالم يته عنه أي مالم يته عن نوعه فيخرج وفيه بعد وأبعده من القول باستثنائه فإن الاستثناء في التعريفات غير معهود (قوله مالم يته عنه) يتناول التعريف أفعال الله كذا قالوا وعن صرح بذلك البدخشي في شرح منهاج البضاري قال في شرح قوله وفعل غير المكلف لأن عدم النهي عنه شرعاً أما لعدم صلوحه لتعلق الأحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف وذلك إما لتعاليه كفعل الله تعالى أو لتقصان كفعل الساهي والتائم والمجنون والطفل والبيمة وإما لتعلق منافيات النهي به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة (قوله ليس المكروه قبيحاً) فعلى هذا ليس كل ما نهى عنه قبيح بل يختص بالحرام وقوله أي بالمعنى الشامل الخ المحل للعناية لأن ظاهر العبارة أن المراد بالمكروه ما ثبت بدليل خاص وتفسيره بما يشمل خلاف الأولى خلاف الظاهر فلا وجه للتيان بأي وقديوجه نظر إلى أن إمام الحرمين لم يفرق بينهما في الشامل كما تقدم (قوله أي بالمعنى الشامل لخلاف الأولى) لا يقال لا قصور على إرادة معناه إلا خص لاستفادة نفي خلاف الأولى بطريق مفهوم الموافقة الأولى من نفي قبيح المكروه لا نأقول لا يكفي استفادة نفي قبحه بالأولى في جعله واسطة بل لا بد من نفي حسنه أيضاً وهو لا يستفاد من نفي حسن المكروه لا بالأولى ولا بالمساوي لأن المكروه أعلا وأغلظ والمفهوم لا يكون أدون (قوله لأنه لا يذم عليه) أي ولا يثاب عليه (قوله وإن لم يؤمر به) الضمير عائداً على الثناء عليه لا على المباح بقريته قوله الحسن ما أمر بالثناء عليه (قوله على أن بعضهم جعله واسطة أيضاً) صرح به إمام الحرمين أيضاً في تلخيص التقريب والارشاد فيكون له في المباح قولان وإن أوهم خلافه اقتصار المصنف في النقل عنه على جعل المكروه واسطة ولو قال الشارح على أن إمام الحرمين جعله واسطة أيضاً أفاد ذلك كان فيه إشارة إلى الاعتراض على المصنف فلذلك قال الكمال وعجيب نقل الشارح ذلك عن بعضهم مع تصريح إمام الحرمين وأعجب من ذلك ذكر شيخنا العلامة شمس الدين البرماوى ذلك في شرح الالفية بمحاله نعم وقع للإمام في التلخيص في موضع آخر أن المباح حسن (قوله نظراً إلى الحسن الخ) وأما القبيح فباق على تعريفه المتقدم فالتفتق عليه كون المباح واسطة تغيير تعريف المباح (قوله ترتب المدح والذم) قال الناصر الترتيب لزوم شيء عن آخر وفعل المدح والذم ليس لازماً للحسن والقبيح فالمراد هنا ترتب طلبهما أو جوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما فقله كما تقدم ليس بظاهر وأجاب سم بان المفهوم من صنيع الشارح أن الأمر بالثناء على الشيء تابع للأمر بذلك الشيء وعلى هذا يكون المراد في قوله السابق

(مسئلة: قوله جائز الترك الخ) أى مع وجود السبب وقيام العذر يخرج الواجب المخير على أنه ليس بجائز الترك فإن الواجب فيه واحد لا بعينه وهو لا يجوز تركه (قوله بمعنى الامكان العام) يعنى ان الجواز ليس بمعنى استواء الطرفين بل بمعنى عدم امتناع الترك سواء جاز أو وجب فهو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقه جهة للقضية وليس المراد ان هنا قضية جهتها جواز بمعنى الامكان العام إذ الجواز هنا موضوع والامكان انما هو جهة القضية يعتبر حصوله بعدها وأيضا الجواز هنا شرعى والجواز بمعنى الامكان العام عقلى (قول الشارح والامكان معترك) دليل استثنائى حاصله لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب كان تمتع الترك لكن التالى باطل الملازمة ظاهرة ويبان بطلان التالى انه يلزم على تقدير تحقق الامتناع أن لا يكون جائز الترك والفرض انه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلزومه وهو الوجوب محال فثبت نقيضه أعنى عدم الوجوب وهو المدعى ثم انك قد عرفت ان المراد بجائز الترك ما وجد (٢١٨) سبه مع قيام المانع من الاداء فان المنى هو وجوب الاداء كما يصرح به قول الشارح

(مسئلة: جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضا أم تمتعه (ليس بواجب)

وبمعنى ترتب المدح والذم شرعى أن الشيء الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه لكونه اشئ مأمورا به بدليل ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمور به وحينئذ فقوله كما تقدم تنظير للبراد بالحسن عندهذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظرا إلى ان الحسن ما أمر بالثناء عليه كالحسن الذى تقدم فى ضمن ان الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعى فانهم نظر وافية إلى ما ذكر ولا اشكال فى هذا المعنى وليس حواله على ما تقدم حتى يستشكل بان ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحواله عليه كما ظنه الشيخ فاستشكه على انه قد يمنع توقف الحواله على التصريح بالمعنى الذى تقع الحواله باعتباره ولم لا يكتفى فى الحواله ارادته ويكون تنبيها على ارادته اه وأثر التكلف عليه ظاهر (قوله جائز الترك) أى الذى انقد سبب وجوبه وطرا العذر بعده او قبله واستمر لحينه كالصلاة فى الحيض واما الذى لم يعتدله سبب فلا قائل بانه واجب وزاد بعض قيدا مطلقا لاجراجه الواجب المخير والواجب الموسع لانه يجوز تركه فى حالة دون اخرى ولا حاجة له لان ما جاز تركه فيهما ليس الواجب وانما الواجب الاحد المبهم وهو لا يجوز تركه على انه لا يتوهم دخوله لان المراد جواز الترك مع قيام العذر وهما لا تأمل (قوله سواء كان جائز الخ) الاول كفطر المسافر والثانى كصوم الحائض وأشار به إلى انه ليس المراد بالجواز استواء الطرفين بل ما هو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقه وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف وبعض الناظرين فهم من قول الناصر فهو كالامكان العام عند المناطقه انه يصح تخريج ما هنا عليه وما درى ان الجواز والامتناع هنا بالمعنى الشرعى وكذلك الوجوب والذى اعتبروه هناك هو الجواز العقلى كالوجوب والامتناع فكيف مع تخالف الاصطلاحين ينطبق ما هنا على ما هناك وايضا الجواز هنا وقع موضوع القضية والجواز بمعنى الامكان جهة للقضية معتبر حصوله بعد

لا على وجوب الاداء ومضى وجد المانع فاما ان تمتع الحكم أو السبب فان كان الاول فظاهر عدم الوجوب وان كان التالى فهو أولى فانه متى امتنع السبب امتنع السبب بالاولى فعلم ان جواز الترك للاداء المانع ينفى الوجوب قطعاً لما قيل يجاب بمنع التناقض فان التناقض للوجوب جواز الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز لترك وقت العذر وغير جائز الترك فى بقية الاوقات وليس هذا تناقضا

لاختلاف زمنى والنى والاثبات وكذا ما قيل ان الجواز من جهة المانع والوجوب من جهة السبب كلام منشأ عدم التأمل (قوله يسمى عند المناطقه بقياس الخلف) قال التفتازانى فى حاشية الشرح العضدى وشرح الشمسية ليس كل قياس استثنائى متصل بلواستثنى فيه نقيض التالى فهو قياس الخلف بل يشترط ان يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وحينئذ يكون كما استقر عليه رأى الشيخ الرئيس عبارة عن قياسين أحدهما اقترانى شرطى والآخر استثنائى متصل يستثنى فيه نقيض التالى هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال فيجئذ ينتج انه لو لم يثبت المطلوب لثبت المحال ليس بواجب فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم اه واجراؤه هنا ان تقول لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت نقيضه اعنى وجوبه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال وهو اجتماع النقيضين ينتج انه لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت المحال لكن المحال اعنى اجتماع النقيضين ليس ثابت فيلزم ثبوت المطلوب ومن البين ان الشارح انما استدل بطلان التالى فيثبت نقيضه فيثبت المدعى كما مر فتدبر (قوله وقال اكثر الفقهاء الخ) فهو يسمى واجبا فى حال العذر مع وجوب الترك فى الحيض وجوازه فى غيره فيكون الواجب جائز الترك فيكون الامر بالصوم باقيا ويكون القضاء ليس بامر جديد بل بالامر السابق وانما تركت الصوم لعذرهما والحق انها لم تؤمر به حال الحيض وان القضاء بامر جديد لقول عائشة رضى الله عنها كنا نؤمر بقضاء الصوم وهى سيدة الفقهاء فلو كان بالامر الاول لم تقل تؤمر (قوله مختلفا) فيه ان موضوع المسئلة ومحل النزاع هو حال العذر وقد عرفت حقيقة الحال وان الدليل

تام لا غبار عليه (قول الشارح المانع من الفعل) المراد بالمانع عندهم المحرم إذا الحكم ثابت عندهم فلا يمنع المانع هو ولا سيبه وفيه أن التحريم ينافي وجوب الأداء وهو المطلوب (قول المصنف وقال أكثر الفقهاء الخ) نقل هذا ابن برهان عن كافة فقهاء الشافعية والحنفية ونقل الزركشي عن الشيخ أبي حامد الأسفرايني أن مذهبا يجب عليهم في الحال إلا أنه يجوز لهم التأخير إلى زوال العذر وأعلم أن هذا المقام يستدعي بسط المقال فنقول حاصل ما في المنهاج للبيضاوي وشرحه للصفوى (٢١٩) والتوضيح للفتاوى أنه قالت

الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر

لأنهم شهدوا الشهر وهو مرجب وأيضا عليهم القضاء بقدره قال الفتاوى هو لا يقولون أن القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الأداء لأن الفعل لما أوجب في وقته بالدليل الدال عليه لا يسقط وجوبه بالعذر والحال أن للفعل مثلاً من عند المكلف يصرفه إلى ما أوجب عليه لأن خروج الوقت بدون الفعل يقرر ترك الامتثال وهو ما يقرر ما عليه من العهدة فإن قيل من جملة هيآت الأمور به الوقت ولا قدرة عليه بعد الفوات قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه ويبقى أصل العبادة مقدوراً \* فإن قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونه قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الأول لكان الامر مقتضياً له

(والإلكان تمتع الترك) وقد فرض جائزه (وقال أكثر الفقهاء

انعدامها ولذلك ارتبك في تقرير الامكان وخطب خطب عشواء (قوله والإلكان الخ) دليل استثنائي حاصله أنه لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب بأن كان واجبا كان تمتع الترك لكن التالي باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بيان بطلان التالي فقد أشار له الشارح بقوله وقد فرض الخ ويانه أنه يلزم على تقدير تحقق الامتناع أن لا يكون جائز الترك والغرض أنه جائز الترك فيجتمع التقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلزومه وهو الوجوب محال ثبت تقيضه أعني عدم الوجوب وهو المدعى وأجيب بمنع التناقض فإن المنافي للوجوب هو جواز الترك مطلقاً لا جزاءه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك في بقية الأوقات وليس هذا تناقضاً لاختلاف زمني والنفي والاثبات وفي قول الشارح الآتي وجواز الترك الخ إشارة إلى ذلك وجعله الناظرون هنا من قبيل قياس الحالف وليس كما زعموا بل هو كبقية الأقيسة الاستثنائية التي يستدل فيها بطلان التالي فيبطل تقيضه فيثبت المدعى كما قررناه إذ ليس كل قياس يبطل فيه المقدم ليثبت تقيضه وهو المدعى قياس الخلف قال السعد في شرح الشمسية ولما كان القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي وجب رد هذا القياس يعني قياس الحالف وتحليله إلى ذلك وقد وقع فيه اختلاف عظيم والذي استمر عليه رأى الشيخ أنه مركب من قياسين أحدهما اقتراني مركب من متصلتين أحدهما من الملازمة بين المطلوب الموضوع على أنه ليس بحق وتقيض المطلوب وهذه الملازمة بينة بذاتها والآخرى من الملازمة بين تقيض المطلوب الموضوع على أنه حق وبين أمر محال وهذه الملازمة ربما تحتاج إلى البيان فينتج متصلة من المطلوب على أنه ليس بحق ومن الامر المحال وثانيهما استثنائي مشتمل على متصلة لزومية هي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء تقيض التالي لينتج تقيض المقدم فيلزم تحقق المطلوب وتلخيصه أنه لو لم يتحقق المطلوب يتحقق تقيضه ولو تحقق تقيضه لتحقق المحال لكن المحال ليس بمتحقق فتقيض المطلوب ليس بمتحقق فالمطلوب متحقق اه (قوله وقد فرض الخ) ضميره المستتر يعود للشيء المتصنف بجواز الترك مجرداً عن صفته وإلا صار المعنى وقد فرض جائز الترك جائز الترك (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) أي خالفوا في ذلك فقالوا بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر مع أنه يجوز لهم تركه ولم أقف على سلف للمصنف في نقل ذلك عن أكثر الفقهاء وقول الزركشي أن المصنف تبع في ذلك المحصول منتقداً في المحصول نقله عن كثير من الفقهاء لأن أكثرهم يعارضونه في الحائض نقل الامام النووي فإنه نقل إلى الأوجه عن بعض أصحابنا ونقل مقابله عن الجمهور فقال في شرح المذهب أجمع المسلمون على أنه لا يجب على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به في زمن الحيض وتؤمر بتأخيرها وقول البيضاوي قال الفقهاء مراده الكثير منهم كما في المحصول وعليه حمله المصنف في شرحه نعم نقل ابن برهان الوجوب على الحائض عن كافة الفقهاء من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة وهو معارض بما ساقى من نقل ابن السمعاني عن الحنفية خلافاً وبما سبق من نقل النووي خلافاً عن الجمهور قاله الكمال وأجيب بأن الزركشي نقل عن الشيخ أبي حامد الأسفرايني في كتابه

ونحن قاطعون بأن قول القائل صوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وأيضاً لو اقتضاه لكان أداء بمنزلة أن يقول صم أيام الخميس وأما يوم الجمعة على التأخير ولما ساء ولا يعصى بالتأخير لا نقول معناه أنه أمر بالصوم وبإيقاعه في يوم الخميس فلما فات إيقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي إلى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يكون اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه أداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء اه هذا تحقيق هذا المذهب وأما تحقيق الجواب عنه فيحتاج إلى مقدمة أيضاً وهي أنه قال الفتاوى في موضع آخر أعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء

على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل وهو بمعنى قول الصفوى في شرح المنهاج الوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك فالنوع من الترك فصل للوجوب اذ به يمتاز عن اخواته وإذا كان كذلك وهم قد (٢٣٠) قالوا ان الدليل الذي اوجب القضاء هو الذي اوجب الاداء فقد قالوا ان دليل الاداء

منع من الترك فان قالوا منع من الترك المطلق وان لم يمنع من الترك وقت العذر قلنا الكلام انما هو في الإيجاب وقت العذر وحيث قد قول السعد في امر بقي الوجوب مع نقص فيه ممنوع إذا الشيء لا يبقى بدون جزئه ومن هنا قال العضد في هذه المسئلة ان الجواز ينافي الوجوب قطعا وقد أشار الشارح المحقق إلى هذا بقوله وإلا لكان ممتنع الترك وهذا يظهر ان القول بان أكثر الفقهاء يقولون ان الباقي وقت العذر هو الوجوب دون وجوب الاداء كلام لا معنى له فليتأمل وانما اطيننا مع تقدم إشارة إليه لما رأينا في حواشي الكتاب من الاكثار من النقول التي تتجاوزوا بها مواضعها وتركوا المسئلة ما اصاب احد منهم محل النكتة فيها والله الهادي إلى سبيل الرشاد (قول الشارح واجيب الخ) منع لكبرى القياس القائل الحائض ومن معاشدوا الشهر وكل من شهده وجب عليه الصوم للاستدلال بالاية إذ

يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وهو لا يشهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم أي الحيض المانع من الفعل ايضا والمرض والسفر اللذين لا يمنعان منه ولانه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأني به بدلا عن الفائت وأجيب بان شهر والشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقا وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق

الاصول ان مذهبا يجب عليهم في الحال الا انه يجوز لهم تأخيرها إلى زوال العذر ويكفي هذا مع نقل ابن برهان سلفا للبصفت ونقل ابن السمعاني انما يعارض نقل ابن برهان بالنسبة للحنفية لا بالنسبة لاصحابنا (قوله يجب الصوم على الحائض الخ) أي فيكونون مخاطبين به في حالة العذر بمعنى أن ذمتهم مشغولة به بخلافه على القول الاول فليسوا مخاطبين به وجوب القضاء عليهم لانعقاد السبب في حقهم لا لكونه واجبا عليهم في حالة العذر (قوله وهو لا يشهدوه) فيه إشارة لقياس اقراني تقريره هكذا الحائض والمريض والمسافر شهدوا الشهر وكل من شهده وجب عليه الصوم فهو لا يجب عليهم الصوم اما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فدل عليها الآية لان الموصول مع صلته في معنى المشتق وتعليق الحكم به مؤذن بعلية مبدا الاشتقاق فيستفاد منه ان علة وجوب الصوم شهود الشهر أي حضوره ولما كان هذا الدليل معارضا بالدليل السابق احتاج أصحاب هذا القول للجواب عنه بمنع التناقض كما قررناه سابقا وأشار إليه الشارح بقوله وجواز الترك لهم الخ (قوله المانع من الفعل) المنع في هذا وفي قوله اللذين لا يمنعان الخ لا يراد به المنع الحسي لظهور انتفاءه ولا المانع المراد عند الاطلاق وهو مانع الحكم لان الحكم هو الوجوب ثابت عند عدم فتعين ان المراد المحرم أي سبب التحريم لكن يرد حيثن على عموم قوله المرض والسفر ما أدى إلى التلغف منها فانه محرم اهناء وصر والجزا اب أن المراد المحرم تحريم بما بحيث لو وقع كان فاسدا غير مجزى. وهذا ليس إلا في الحيض اما المسافر والمريض فانهما يصح صومهما في هذه الحالة ويجزى مع التحريم كالصلاة في الارض المغصوبة (قوله ايضا) أي كما انه عذر في الترك وهذا راجع لقوله ام ممتنع وقوله المرض الخ راجع إلى قوله سواء كان جائز الفعل (قوله ولا نه يجب الخ) عطف على معنى الكلام الذي قبله أي فوجب عليهم لشهدهم الشهر ولو وجوب القضاء وهذا دليل ثان لا أكثر حاصله ان القضاء واجب عليهم بقدره أي بقدر ما فاتهم من الايام وهو واجب فيكون الاصل واجبا لانه لا يؤتى ببذله إلا إذا كان هو واجبا فيكون الصوم واجبا في حقهم حالة العذر وهو المطلوب وما قالوه هنا من ان الاستدلال بالاية على الوجوب في محل العذر غير صحيح المقتضى ذلك ان الاستدلال وقع بالاية مع انها ذكرت سندا لكبرى القياس ومعلوم أن الكلام على السند غير موجه من طرف المانع وليس بمأنحن فيه فالوجه ما قلنا انه منع لكبرى القياس (قوله موجب) أي سبب للوجوب عند انتفاء العذر لا مطلقا والعذر قائم هنا (قوله وبان وجوب القضاء) جواب من طرفهم أيضا عن الدليل الثاني حاصله أن لا نسلم ان وجوب القضاء يقتضي أصل الوجوب بل المدار على تحقق سبب الوجوب وهو شهود الشهر وقد حصل وبحت فيه الناصر بانه لا يلاقي ما أجيب به عنه وهو الدليل الثاني لان الاستدلال به من حيث ان وجوب

الكلام على السند غير موجه ثم ان الشارح صور المتعين بصورة الدعوى لقولهما (قول الشارح وبان القضاء وجوب القضاء الخ) منع لاقتضاء وجوب قدر الفائت وحاصله أن لا نسلم انه يتوقف على وجوب اداء الفائت الذي اعترف به الاكثر كما تقدم تحريره بل يكفي فيه سبق إدراك السبب وقد عرفت ان هذا المنع بعد الإلزامهم التناقض بقوله وإلا لكان ممتنع الترك الخ

( قول الشارح لاعلى وجوب الاداء ) أى الذى قال به الأكثر لما عرفت أنهم قالوا أن القضاء يجب بالدليل الذى أوجب الاداء وحيث يستقيم قوله وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلاً الخ واندفعت شكوك الناظرين ( قول الشارح لقدرة المسافر الخ ) فيه أن المانع تحقق الجواز المقتضى دفع الوجوب وهو فى المسافر وغيره ( ٢٢١ ) سواء لعدم القدرة ( قول الشارح يجب

عليه أحد الشهرين ) أى قالوا يجب هو القدر المشترك كما فى خصال الكفارة بمعنى أن الشارع رتب الوجوب على إرادته فإيهما فعله وقع واجباً أما خصوص الشهر الاول إن لم يرد صومه فليس بواجب بل جائز الترك وحيث فلا اختلاف بين قول الامام والقول الاول الصحيح فى المسافر إذ الشهر الاول ان تعلق إرادته بصومه وصامه لم يكن جائزاً ترك بل واجب الفعل كما نص عليه التفتازانى فى التوضيح إنما الاختلاف بينهما فى التفرقة بين المسافر وغيره وقد عرفت أنه لا وجه للتفرقة بينهما فليتأمل ( قول المصنف والخالف لفظي ) أى من حيث الجواز والوجوب كما بينه الشارح بقوله لأن ترك الخ فلا ينافى ترتب فوائد أخرى ليست محل الاختلاف فاندفع ما فى الحاشية ( قوله هل يجب التعرض للاداء ) أى على القول بوجوب التعرض

لاعلى وجوب الاداء وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلاً على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء فى حقه لغفلة ( وقيل ) يجب الصوم على ( المسافر دونهما ) أى دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعاً والمريض حساً فى الجملة

القضاء بقدر الفائت واجب كبذله وإلا لم يكن بدلاً بل فعلاً مقتضياً وأما كون القضاء يترتب على سبب الوجوب أو نفس الوجوب فشىء آخر لا تعلق له بالاستدلال ولا تعرض له فيه بوجه اه قال سم وهو اشكال حسن ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالقضاء فى قوله بأن وجوب القضاء الخ معناه القضاء على الوجه المذكور أعنى كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببدليته فإصل الجواب لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما فاتهم المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفى فيه سبق إدراك سبب الوجوب أى لم لا يجوز أن يكون مجرد ادراك سبب الوجوب مصححاً لكون القضاء بقدر ما فات بالبدلية إذ يكفى فى تحققها أنه كان يجب لولا العذر ولا بدلتنى ذلك من دليل ( قوله لاعلى وجوب الاداء ) فيه بحث لأن وجوب الاداء ان أريد به الوجوب فى الجملة أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة فى قوله والال الخ وان أريد به الوجوب فى حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه لم يلزم من ذلك أن يتوقف إنما هو السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً قاله الناصر قال سم وجوابه باختيار الشق الثانى وقوله لم يلزم من ذلك أن يتوقف إنما هو على السبب الخ قلنا الحصر فى قوله إنما يتوقف إضافى أى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل على القاضى بل يكفى فيه استدراك سبب الوجوب وإنما اقتصر عليه مع أنه ذكر فى تعريف القضاء الوجوب فى الجملة لأنه وحده لا يكفى فى وجوب القضاء فان لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وإن تحقق الوجوب فى الجملة بل قد ينتفى الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لإدراك السبب كما لو عم العذر جميع المكلفين فإنه لا وجوب حينئذ مطلقاً مع وجوب القضاء على من أدرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقياً وأن لا يتوقف إلا على إدراك السبب لأن القضاء دارمعه وجوداً وعدماً بخلاف الوجوب فى الجملة ( قوله وإلا لما وجب قضاء الظهر ) أى بناء على أن علة وجوب القضاء وجوب الاداء على القاضى كما يدل عليه آخر كلامه أما على أن العلة فى وجوب القضاء الوجوب فى الجملة فلا يتأتى ذلك ( قوله لعدم تحقق وجوب الاداء الخ ) ان أراد لعدم تحققه فى هذه الحالة فلا يلزم منه نفي الوجوب فى حد ذاته ألا ترى أن المعسر بالدين لا يجب عليه الاداء فى هذه الحالة مع الحكم بأنه واجب عليه وفى حال العسر لا يوصف بالوجوب تأمل ( قوله وقيل يجب الصوم الخ ) نقله ابن السمعاني عن الحنفية ( قوله حساً أو شرعاً مطلقاً ) واقتصر عليه لأجل أن يبين أنه فى الجملة ( قوله فى الجملة ) أى لافى التفصيل وبيان ذلك أن المريض قد لا يمكنه الصوم لعجزه عنه وقد يمكنه لكن مع مشقة تليح الفطر فاذا قيل أنه عاجز عن الصوم حساً على الاجمال صح ذلك نظر إلى عجزه فى إحدى حالتيه وان كان لا يصح نسبة العجز إليه تفصيلاً

لذلك ولعل الصواب أن يقال أن الفائدة تظهر على القول بوجوب

التعرض لذلك فتأمل ( قوله واعلم الخ ) قد عرفت أن مبنى الخلاف أن القضاء وجب بموجب الاداء وإدراك السبب فتأمل



(قول الشارح أى مسمى بذلك حقيقة) اعلم أنه لا نزاع في أنه يتعلق بالمندوب بصيغة الامر حقيقة كانت أو مجازا أى سواء كان استعمالها في الطلب على وجه النذب حقيقة أو مجازا بناء على أنها أى صيغة افعال موضوعة للطلب الجازم أو لمطلق الطلب وإنما النزاع في أنه هل يطلق عليه لفظ المأمور به حقيقة (٢٢٢) ولا يخفى في أنه مبنى على أن امر حقيقة للإيجاب أو للقدر المشترك بينهما وبين النذب

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لجعل هذه المسئلة مستقلة بل المناسب أن يجعل المسئلة أن امر حقيقة للإيجاب أو للقدر المشترك ثم يفرع عليها ذلك إلا أن المصنف تابع ابن الحاجب في ذلك وأشار الشارح إلى الاعتراض بقوله مبنى على أن امر (قوله متعلق الامر) أى صيغة افعال أى المستعملة في الطلب غير الجازم سواء كان ذلك الاستعمال حقيقيا أو مجازيا (قوله لا خلاف فيه) لأنه متعلق به الصيغة المسماة أمرا بلا خلاف (قول الشارح كصيغة الفعل) أى فأنها تسمى أمرا حقيقة أى تسمية حقيقة لا مجازية سواء استعملت في طلب جازم أو لا وعبرة السعد في التلويح هكذا الخلاف في أن إطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في النذب كما في قوله تعالى فكاتبوه هو نحو ذلك حقيقة أو مجاز لا في أن استعمال صيغة الامر في النذب حقيقة أو مجاز فانه خلاف

(وقال الامام الرازي) يجب (عليه) أى على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده فليهما أن به فقد اتى بالواجب كإتيان خصال كفارة اليمين (والخلف لفظي) أى راجع إلى اللفظ دون المعنى لأن ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعذر واليه واجب اتفاقا (وفي كون المندوب مأمورا به) أى مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبنى على أن امر حقيقة في الإيجاب كصيغة افعال فلا يسمى ورجحه الامام الرازي وأوفى القدر المشترك بين الإيجاب والنذب أى طلب الفعل فيسمى ورجحه الآمدى أما كونه مأمورا به بمعنى أنه متعلق الامر أى صيغة افعال فلا نزاع فيه سواء قلنا أنها مجاز في النذب أم حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتي (والاصح ليس) المندوب (مكلفا به وكذا المباح) أى الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أى من هنا وهو أن المندوب ليس مكلفا به أى من أجل ذلك (كان التكليف الزام مافيه كلفة) من فعل أو ترك (لاطلبه) أى طلب مافيه كلفة على وجه الإلزام أولا

لعدم عجزه في الحالة الأخرى قاله السكال (قوله وقال الامام الرازي الخ) هذا القول موافق لما قبله في الحائض والمريض ومخالف للاول لأنه يقول الشهر الحاضر لا يجب لا بنفسه ولا بطريق البدل ويمكن أن يقال بمثل قول الامام في المريض لأن عذره كالمسافر وهو المشقة إلا أن يفرض في مريض يفرض به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه فيحرم عليه الصوم فلو تحمل وصام صح صومه وإن كان حراما (قوله أحد الشهرين) فيخطأ بحال سفره بالأحد الدائر فيكون من قبيل الواجب المنجز بخلاف ما قبله فانه يخاطب برمضان وجواز التأخير للعذر (قوله دون المعنى) أى فلا ثمرة له وفيه أنه ثمرة فقد نقل ابن الرفعة ظهور فائدته في وجوب التعرض للداء والقضاء في النية ونوقش (قوله أى مسمى بذلك حقيقة) أشار به إلى أن محل الخلاف كونه يسمى مأمورا به تسمية حقيقية لا كونه متعلق الامر أى صيغة افعال إذ لا خلاف فيه (قوله مبنى على أن امر) كتبت مفككة الحروف للإشارة إلى أن المراد هذه المادة حيثما وجدت في فعل أو مصدر أو مشتق (قوله كصيغة افعال) ليس التنظير بها في أنها حقيقة في الإيجاب بقرينة قوله فيما يأتي سواء قلنا أنها مجاز في النذب الخ بل التنظير فيها إنما هو في أن امر حقيقة فيها (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) لأنه ليس ملزوما به فيجوز تركه ومقابل الاصح أنه مكلف به بمعنى أنه مطلوب بمافيه كلفة وحيث لا خلاف في المعنى بل الخلاف لفظي مبناه الخلاف في تفسير التكليف وإنما تعرض لذلك ولم يكتف بالعلم بالخلاف فيه من ذكر الخلاف في التكليف كما ترك التعرض للمكروه وخلاف الأولى اكتفاء بذلك لوقوع الخلاف بينهم في خصوص المندوب ولم يتع في خصوص المكروه وخلاف الأولى (قوله ومن ثم الخ) صريح في أن تعريف التكليف بما ذكر مترتب على انتفاء التكليف بالمندوب مع أن الامر بالعكس وهو ما سلمه المصنف والعرضي شرح المختصر وقديقال أن بينهما تلازما صحيحا لترتب كل منهما على الآخر وإن كان لا يظهر العكس (قوله وهو أن المندوب) فيه تعرض بالاعتراض على المصنف حيث لم يقل الشارح والمباح وإن قوله أى الاصح لمجازة كلام المصنف وخص المندوب دون المباح لأن المباح لا يدخله في العدول عن أحد التعريفين إلى الآخر وقال سم بل يتوقف عليه أيضا لأنه لو كان

آخر وهذا أى الخلاف الاول ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن المندوب مأمور به خلافا للسكرخي المباح وأبى بكر الرازي وقال في حواشي العبد من يجعل امر للطلب الجازم أو الراجح يجعل المندوب مأمورا به ومن يجعله للجازم فقط يسمى المندوب مندوبا إليه لا مأمورا أى مطلوب باطلا جازما وإن كان متعلقا لما يسمى صيغة أمر عند النحاة وأهل اللغة (قول الشارح سواء قلنا أنها مجاز) فأنها صيغة أمر استعملت استعمالا مجازيا تدبر (قول الشارح أى الاصح ليس مكلفا به) يقتضى أنه قيل أنه مكلف به من حيث

فيه من حيث كونه مباحا وقد أخذ الشارح هذا من امام الحرمين في البرهان حيث نقل قول الاستاذ ونقل تفسيره بما قاله الشارح عنه ايضا والله أعلم بأسرار كلام عباده ( قول الشارح تنميما للاقسام ) ولانه يشتبه بالبراءة الاصلية بخلاف غيره ( قول الشارح لانها ماذون الخ ) به يندفع انه لو كان جنسا له لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة والا لازم ظاهر البطلان وهذا هو وجه القول الاصح الذي فسر المباح بالتخفيف تدبر (قوله) ايضا لانها ماذون في فعلهما) عبارة ابن الحاجب المباح ليس بمحس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا وكان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ماذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح قال العضد في شرح قوله ماذون الخ قالوا الماذون في الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بتقدير

المباح مكلفا به ما صح ان التكليف الزام مافيه كلفة لان المباح لا الزام فيه فيكون التعريف غير جامع  
اه ويرد عليه التكليف بالمباح على القول به انما هو من حيث الاعتماد وهو واجب فيكون ملزوما به  
فيدخل من هذه الحيثية (قوله خلافا للقاضي أبي بكر) قال امام الحرمين في البرهان فاما التكليف فقد  
قال القاضي أبو بكر انه الامر بما فيه كلفة والنهي عما في الامتناع عنه كلفة فان جمعتهما قلت الدعاء الى  
مافيه كلفة وعد الامر على التدب والنهي عن الكراهة من التكليف والوجه عندنا في معناه انه الزام  
مافيه كلفة فان التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف والتدب والكراهة  
يفترقان بتخير المخاطب والقول في ذلك قريب فان الخلاف فيه آيل الى المناقشة في عبارة نعم الشرع  
يجمع الواجب والتدب والحظر والكراهة فاما الاباحة فلا يحتوى عليها معنى التكليف وقال الاستاذ  
رحمه الله انها من التكليف وهي هفوة ظاهرة ثم فسر قوله بانه يجب اعتقاد الاباحه الذي ذكره رد  
الكلام الى الواجب وهو معدود من التكليف وهو موافق عليه ه فان قيل هل تعدون الاباحه من الشرع  
قلنا نعم هي معدودة على تأويل ان الشرع ورد بها ه بلفظه (قوله كالواجب والحرام) ذكرهما  
وان كان متفقا عليهما مع ان المندوب والمستكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى ليرجع الى الاربعة الاشارة  
بقوله (قوله تسمى الاقسام) متعلق بقوله زاد او بقوله فقال وقوله ولاي اوان لم نقل ان زيادته  
لتسمي الاقسام فلا يصح ذكره لان غيره مثله في وجوب الاعتقاد (قوله ان المباح) ليس بجنس للواجب  
بل هو نوعان جنس وهو فعل المكلف الذي تتعلق به الحكم الشرعي فهما مفهومان متباينان كالانسان  
والفرس وأحد المتباينين لا يصدق على الآخر فلو كان جنسا له لوجب صدقه عليه كصدق الحيوان  
على الانسان (قوله لانهما ماذون في فعلهما) افاد هذا التعليل ان المباح والواجب اندرجا تحت امر كلي  
وهو انما يفيد ان الاباحه قسم للواجب وليس هو المدعى والتعليل الذي يفيد ه وان المباح يصدق على  
الواجب صدق الجنس على نوعه والجواب ان محط التعليل قوله واختص الواجب الخ (قوله بفصل المنع  
من الترك) اى فيكون مندرجا تحتها ممتازا عنه بهذا الفصل وقوله بفصل المنع الاضافة يائية (قوله  
قلنا واختص المباح الخ) اى فلا يصح أن يكون جنسا له ولا يصح إلا إذا أخذ المباح على عمومته حيث  
وجد في كل واحد منهما فصل مابين للآخر كانا متباينين تباينا كليا لا يصدق شيء منهما على الآخر  
فهما نوعان لفعل المكلف الماذون فيه (قوله على السواء) اى حالة كون المباح الواجب سواء في

زائد وهو أنه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك اه وهو بمعنى قول الشارح لانهما ماذون فيها الخ إذ مراه لانهم حاصل فيهما الماذون في الفعل وهو تمام المباح وجزء الواجب فيصدق الاول على الثاني فاندفع ما في الحاشية وما قاله الناصر أيضا من ان الخلاف واقع في المباح بمعنى الخبر في فعله وتركه (قوله على السواء) يصح ان يرجع للاذن في الترك أى مستويا مع الاذن في الفعل

(قول الشارح فلا خلاف في المعنى) تفريع على تعليل المخالف ورده تدبر (قوله لبيان المراد) لان المفاد بدليل الكعبى (قول الشارح وما يتحقق بالشئ الخ) هذا ما به يتم دليل الكعبى وان كان مذكورا في كلامه جوازا لسؤال فان اصل دليله السكوت وترك القذف وتركه واجب فالسكوت واجب وما لا يتم الخ قال العضد كانه جواب ما يقال السكوت ليس التارك بل التارك يحصل به فأجاب بذلك واعلم أنه أورد على الكعبى أنه لا يلزم (٢٢٤) من وجوب شئ وجوب ما يحصل به إذا تعددت أمور كل منها يحصل له وليس هذا

التزاما لانه واجب محير لان الخير لا بد ان يكون واحدا من أمور معينة بان يعين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ويرد بان احدها يتم به الواجب قطعاً وما يتم به الواجب واجب وفيه أنه إن اراد بالواجب ما تعلق به إيجاب الشارح فمنوع وإن أراد به أنه لا بد منه لاجل تحصيل الواجب فسلم لكن لا يفيد إذ الكلام في الواجب شرعا وهو ما تعلق به الخطاب ولم يتعلق بذلك وأورد عليه ايضا انا لانسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذى هو واجب لان ترك الحرام هو الكف المكلف به في النهى والكف عن شئ يقتضى ان يقصد وأن يخطر ذلك الشئ بالبال فمن لم يقصد الكف عن شئ وفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بترك الحرام الذى هو الواجب وإن كان غير آثم

فلا خلاف في المعنى إذ المباح بالمعنى الأول أى المأذون فيه جنس للواجب اتفاقا وبالمعنى الثانى أى الخير فيه وهو المشهور غير جنس له اتفاقا (و) الاصح (انه) اى المباح (غير مأمور به من حيث هو) فليس بواجب ولا مندوب وقال الكعبى أنه ما من ربه أى واجب إذا ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما فيتحقق بالسكوت ترك القذف وبالسكوت ترك القتل وما يتحقق بالشئ لا يتم إلا به وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما سيأتى فالمباح واجب ويأتى ذلك في غيره

اختصاص كل بقيد أو حال من الأذن في الترك أى حاله كونه مساويا للآذن في الفعل (قوله فلا خلاف في المعنى) تفريع على مجروح تعليل المخالف ورده وحاصله ان المباح بمعنى المأذون فيه جنس للواجب واما بمعنى الخير في فعله وتركه فهو مقابل له ويستحيل أن يكون جنس له لان مفهومه التخيير بين الفعل والترك ومفهوم الواجب اعتباره فيه منع الترك ويجب تحقق مفهوم الجنس في نوعه فلو كان جنسا له للزم اجتماع النقيضين وحينئذ فللمباح استعمالان فلم يتوارد القولان على محل واحد وما قاله الناصر ان الخلاف وأورد على المباح بمعنى الخير في فعله وتركه وأنه لا معنى له غيره معارض بما قاله القراني في شرح المحصول وفسرت الاباحة برفع الحرج عن الاقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير المتقدمين وإتمامها بمستوى الطرفين المتأخرون نعم اعتراضه بأن ما قاله الشارح ينضى إلى أن قول المصنف والاصح غير صحيح متوجه إلا أن يقال أن التصحيح باعتبار كون الاول موافقا للمشهور ولا يخفى ضعفه (قوله وهو المشهور) الضمير للمعنى الثانى (قوله من حيث هو) أى من حيث هو مباح لان حيث لا تضاف إلا إلى الجمل \* واعتراض بأنه يوم تقييد محل الخلاف بذلك وليس كذلك فاللائق ان يقول وانه غير مأمور به اى من حيث هو فالخلف لفظى كالتى قبلها تنبيه بالفاء وأى على وجه كونه لفظيا مع إفاضة كون الخلاف في التى قبلها أيضا لفظيا وأجاب سم بان هذا الإيهام مندفع بقول المصنف والخلف لفظى فانه صريح في عدم اتحاد محل الخلاف فيكون قول المصنف من حيث هو بيان منه لمرادهم اهـ وقد يقال أن الحيثية للإطلاق فلا يرد شئ (قوله أى واجب) فسر المأمور به بالواجب مع ان المأمور به اعم من الواجب والمندوب لان الواجب هو الذى ينتج به دليل الكعبى (واعلم) أن دليل الكعبى المنقول عنه هكذا فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فأورد على الصغرى أنه لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام بل هو شئ يحصل به ترك الحرام فان أجيب بان المراد كذلك منعت الكبرى بأنه لا يلزم من وجوب الشئ وجوب المعين الذى يحصل الواجب به إذ يمكن حصوله بغيره وهنا كذلك لا يمكن ترك الحرام بفعل غير المباح فاجيب عن هذا المنع بان المراد الواجب الخير بمعنى ان الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق فيه ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الامور التى يتحقق بكل منها الواجب الذى هو ترك الحرام لان من حيث

لعدم فعل المنهى عنه فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم وقد تقدم نقل هذا عن المصنف خصوصا في بحث تكليف الغافل وأما ما قيل من أنه إذا اجتمع الكف والمباح مثلاً فالواجب لا يقارنه نفيه أنه لا يتم إلا به فهو واجب وكذا ما قيل أن هذه الدعوى والدليل في مصادمة الاجماع فلا يسمعان لما قال الكعبى أن دليلنا قطعى في تأويل الاجماع بان المباح غير واجب لذاته وإن وجب لغيره وهكذا وأورد عليه أيضا أن الصلاة حرام إذا تركها واجب قال ابن الحاجب وهو يلزمه باعتبار الجهتين (قوله) وأراد بالواجب الخير) عرفت ما في هذه الحاشية بتسامها ما سبق فلا نعيده إلا أن قوله فظهر الخ كالذى قبله اشتباه لان ذلك التوقف

لا يثبت المدعى إذ المدعى عكسه وهو أن كل مباح يتوقف عليه ترك حرام وقد عرفت أنه قد يوجد المباح ولا يوجد الترك فتأمل (قول المصنف والخلف لفظي) أي لو صححت مقالة الكعبي فغيره لا يتخالفه فيما إذا الغير إنما يقول المباح غير واجب بالنظر لذاته فلا يضره أن يقول أنه واجب نظرا للمعارض فجعل الخلف لفظيا وإن غيره لا يتخالفه مبني على (٢٢٥) فرض الصحة ولا فقد قدم بطلان

مقالة الكعبي فكيف يوافق

غيره (قول المصنف أيضا والخلف لفظي) ومعنى الأصح حينئذ أن التعبير المبني عليه الأصح هو الأوفق بالنظر فإن الكلام في المباح من حيث ما يعرض فإن النظر حينئذ ليس في المباح من حيث هو مباح وكذلك كون معنى المباح مستوى الطرفين أولى من كونه لما ذون لأن ذلك هو الجامع المانع دون غيره وعلى هذا القياس فإن قلت المباح من حيث هو لا يتأتى القول فيه بأنه واجب أو جائز فإن المطلق من حيث هو مطلق لا يكون مقيدا وكل من القولين قيده بقيد أما بحسب ذاته أو بحسب ما يعرض قلت المراد بالحديث بيان ملحظ القول الأصح لا الإطلاق الذي هو قيد في محل الخلاف ولا التقيد كذلك فتأمل (قول المصنف وأن الإباحة حكم شرعي) قيل أنه مكرر مع ما تقدم في قوله ولا حكم قبل الشرع خلافا للبعزلة وفيه

كالمكروه (والخلف لفظي) أي راجع إلى اللفظ دون المعنى فإن الكعبي قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأثور به من حيث ذاته فلم يخالف غيره ومن أنه مأثور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يتخالفه في ذلك كما أشار إليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الأصح (أن الإباحة حكم شرعي) إذ هي التخيير بين الفعل والترك

خصوصه ويرد عليه أن المخبر يجب أن يكون واحدا من أمور معينة لا يقال يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجبا أو مندوبا أو مباحا فلنا لا بد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا إذ لا يكفي مجرد اعتباري من الأعراض العامة والشارح رحمه الله لما رأى توجه المنع على الصغرى عدل إلى الأسلوب الذي ذكره ثم أنه طوى الصغرى وذكر ثلاث مقدمات تتوقف عليها الأولى أن كل مباح يتحقق به ترك حرام الثانية ترك الحرام واجب الثالثة ما يتحقق به الشيء لا يتم إلا به وأما قوله وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فهو الكبري فنظم القياس على ما قرره هكذا المباح شيء لا يتم الواجب إلا به وكل شيء لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ينتج المباح واجب (قوله كالمكروه) فإنه مأثور به من حيث أنه يترتب على تركه محرم ومثله الواجب والمندوب بالأولى قالوا ويتحقق بالحرام أيضا فيعتبر فيه الجهتان كالصلاة في أرض مغصوبة وفي كون الحرام المتلبس به ذاهبتين توقف لما فيه من التفات فإنه يتضمن حينئذ طلب فعل ومنع وليس كالصلاة في الأرض المغصوبة فالأولى أن يقال أن درجات الحرام متفاوتة كالسكر مثلا والقتل فيجعل الأول وسيلة لدفع الثاني وكقابلة الاجتنبية لترك الزنا بها مثلا فيدفع أشد الضررين بأخفهما ويبقى النظر في إذا تساوى واجبا أو عينا هذا الدليل باجوبة منها أننا لنسلم أن كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لأن ترك الحرام هو الكف المكلف به في النهي والكف عن شيء يقتضي أن يقصد وأن يخطر ذلك الشيء بالبال فمن لم يقصد الكف عن شيء وفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بترك الحرام الواجب وإن كان غير آثم فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم وإن اجتمعوا فالواجب الكف لا ما يقارنه من مباح أو غيره ومنها أن هذه الدعوى والدليل في مصادمة الاجتماع فلا يسمعان للاجماع على أن المباح والواجب قسمان متباينان وإن الأول جائز الترك دون الثاني ومنها أننا لنسلم أن ما هو ترك الحرام يكون واجبا وإنما يكون واجبا إذا حذافه وذم تاركه فالفعل الذي زعمت أنه فعل المباح وترك الحرام أن قصد به التعبد فلا نسلم أنه فعل المباح لأن المباح لا يحمده فاعله وهذا يحمده فاعله وهو قريب من الأول (قوله والخلف لفظي) ظاهر تقرير الشارح أنه راجع للخلف بين الكعبي وغيره وإن كون الخلف الذي قبله لفظيا مما أفاده الشارح وكان مستنده في ذلك كون المصنف أشار في شرح المختصر إلى أن الخلف لفظي في مسألة الكعبي ولم يتعرض أمثل ذلك في التي قبلها والأولى حمل الخلف في عبارة المصنف على الخلف في كل من المسئلتين لأنه أكثر فائدة ولا مانع من الحمل عليه قاله السكال (قوله قد صرح) أي في بعض كتبه (قوله كما أشار إليه المصنف) من هنا أخذ سم جوابه عن بحث السكال السابق وعلى هذا يكون التعبير بالأصح بمعنى الأولى ولا إذا كان الخلاف لفظيا لا خلاف في المعنى (قوله إذ هي التخيير بين الفعل والترك) أشار به مع قوله في تعاليل مقابل الأصح بقوله إذ هي انتهاء الحرج عن الفعل والترك إلى ابتناء الخلاف المذكور على الخلاف في تفسير الإباحة وبهذا يظهر أن القولين لم

(٢٩ - عطار - أول) أن الخلاف السابق ليس مبني على تفسير الإباحة إذ هي على كلا القولين بمعنى التخيير كما يعلم عامرا إذا الكلام هناك في ثبوت الأحكام عند الشارع قبل ورود خطابه ولو كانت هناك بمعنى عدم الحرج لم تكن حكما عند الشارع وأما هذا الخلاف فهو مبني على الخلاف في تفسير الإباحة ولهذا اختصت الإباحة هنا من بين الأحكام إذ لم يقع خلاف في تفسير باقي الأحكام

فاندفع البحث بلا تكلف \* ثم اعلم أن معنى هذا الكلام أنه اختلف في مفهوم لفظ الاباحة في عرف الشرع فنحن نقول هو التخيير فيكون حكما شرعيا وهم يقولون هو انتفاء الحرج فلا يكون شرعيا قاله السعد في حاشية العنود به يعلم أن الخلاف وارد على شيء واحد فلا يكون لفظيا فان نظر إلى الظاهر من أن الخلاف في أنها حكم شرعي أو لا كان لفظيا وكذلك مسألة المباح ليس بمنس للواجب والشارح ترك البيان هنا لإحالة على ما هناك (قوله فان تحكيم العقل الخ) قد عرفت ما فيه فتدبر (قول المصنف بقى الجواز) أى بقى موجودا خارجيا إذ هو المحتاج إلى فصل بخلاف الوجود الذهني والإلم يعقل الجنس بدون فصل وهو باطل ومعنى كونه موجودا أنه متعلق بخطاب الشارع ولا يتعلق الخطاب بما لا يكون متحصلا مطابقة الماهية نوع بان يكون عينه في الوجود (قول الشارح الذى كان في ضمن وجوبه) لأن الجواز عبارة عن الاذن في الفعل مع الاذن (٢٣٦) في الترك والاذن الاول في ضمن الوجوب دال عليه دليله بلامعارض له فيه فيبقى

بعد نسخ الوجوب إذ نسخ الوجوب يكفى فيه نسخ المنع من الترك لكنه لا يبقى بدون مقومه فلا بد أن يخلف المنع من الترك شيء يقومه وهو الاذن في الترك المتحقق في أى فرد بما عدا ما نسخ هذا ما يؤخذ من بعض شروح المنهاج (قول الشارح الذى خلف المنع منه) إنما خلقه هذا بخصوصه لأنه ضده دون غيره فبانتفاء أحدهما يثبت الآخر (قول الشارح ولا إرادة ذلك الخ) أى لإرادة أنه بقى الاذن مع مقومه وقد يكون ذلك المقوم فصل الكراهة أو خلاف الاولى إذ كل منهما صالح لأن يخلف المنع من الفعل وقوله قال أى عدم الحرج إذ هو متناول لكل واحد بما بقى تدبر (قول الشارح من الاباحة أو

المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتزلة لا إذهى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمرا بعده (و) الأصح (أن الوجوب) لشيء (إذا نسخ) كان قال الشارع نسخت وجوبه (بقى الجواز) له الذى كان في ضمن وجوبه من الاذن في الفعل بما يقومه من الاذن في الترك الذى خلف المنع منه إذ لا قوام للجنس بدون فصل ولا إرادة ذلك قال (أى عدم الحرج) يعنى فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الاولى إذ لا دليل على تعيين أحدهما (وقيل) الجواز الباقي بمقومه (الاباحة) إذ بارتفاع الوجوب ينتفى الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستحباب) إذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وقال الغزالي لا يبقى الجواز لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن

يتواردا على محل واحد فلا خلاف في المعنى فلو أخر المصنف قوله والخلاف لفظي عن هذه المسئلة ليعود اليها أيضا كالأولى (قوله إذ هي انتفاء الخ) فان انتفاء الحرج لا يتوقف على الشرع لأنه يحصل بالسكوت بخلاف التخيير ولو فسر هذا البعض الاباحة بالتخيير ما صح له نفي أنها حكم شرعي ولذلك قيل الخلاف لفظي هنا أيضا وأورد الناصر على التعريف أنه يشمل المكروه وأجاب سم بأن المراد بالحرج ما يشمل اللوم وأورد أيضا أن الاباحة فعل وانتفاء الحرج انفعال فلا يصح التفسير وأجاب سم بأنه لا مانع من نقل الاصطلاح ما هو فعل إلى ما هو انفعال (قوله إذ نسخ) أى مع عدم بيان ما نسخ إليه فان بين اتبع (قوله بما) الباء بمعنى مع وما واقعة على فصل (قوله إذ لا قوام) أى تحقق ضرورة انتفاء المعلول لا انتفاء علته لأن الفصل علة لوجود حصاة النوع من الجنس فيستحيل وجود الجنس مجردا عن الفصل وقد قال في شرح المطالع كون الفصل علة لخصاة النوع مما لا شك فيه لأن الجنس إنما يتخصص بمقارنة الفصل فلم يعتبر الفصل لا يصير حصاة (قوله للجنس) وهو الاذن في الفعل فانه قدر مشترك بين الإيجاب والندب والاباحة والكراهة (قوله عدم الحرج) أى عدم الائتم فلا يرد بحث الناصر بأن عدم الحرج يخرج المكروه فلا يصح شمولى الجواز له وحاصل رده أن الجواز بالمعنى الأعم وهو عدم الائتم (قوله وقيل الجواز) هذا يقتضى أنه عطف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف في التفسير وأيسر مقابلا لقوله بقى الجواز وباقى مقابله في قوله وقال الغزالي (قوله ينتفى الطلب) بناء على أن النفي ينصب على القيد والمفيد معا وإن كان خلاف الغالب من انصبا به على القيد (قوله فيثبت التخيير) بناء على أن الغالب انصبا به على القيد (قوله كان لم يكن) أى كان لم يوجد وجوب (قوله

الندب أو الكراهة) قد تقرر أنه لا بد لكل واحد من هذه الثلاثة من دليل خاص والغرض أنه لا دليل هنا ولو فرض وجوده لما فليس الكلام فيما يؤخذ من الدليل بعد النسخ بل فيما يؤخذ من نفس النسخ فلعل المراد من بقاء ذلك بقاء ما يتحقق به كل واحد منها وهو المعنى العام الصالح لذلك على البدل على فرض وجود دليل فليتأمل (قوله لاستحالة وجوده) أى خارجا (قوله بناء على أنه علة له) أى يحصله في العقل ويجعله مطابقا لتمام ماهية النوع حيث يمكن كونه باقيا مدولا عليه بالخطاب بعد نسخ الوجوب فتأمل (قوله والغرض خلافه) لفرض أنه بقى مدولا عليه بدليل الوجوب (قوله وأجاب سم بما حاصله الخ) يؤيده قول الشارح الذى خلف المنع فان المراد بما خلفه نقيضه ولا شك في مناقضة الكراهة للمنع تدبر (قول الشارح وقيل الجواز الباقي الخ) هذا يقتضى أنه عطف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف في التفسير وأيسر مقابلا لقوله بقى الجواز بل مقابله في قوله وقال الغزالي الخ (قوله الشارح يجعله كأن لم يكن) أى لأن



الوجوب ماهية بالنسخ ترتفع ولا قيود هنا حتى ينظر اليها قال بعضهم وهذا هو الراجح لكنه يخالف ترجيح المصنف (قول الشارح لكون الفعل مضرة) هذا بيان لحكمة التحريم والاباحة لاعلة مثبتة للحكم فالمراد بقوله ما كان قبله اي بعد البعثة فاندفع ما يتوهم من انه جار على طريق الاعتزال وبعبارة اخرى لكون الفعل مضرة أي مع النهي العام عن المضرة نحو لاضرر ولا ضرار والدليل العام للمنفعة نحو خلق لكم ما في الارض كما مر فليس قولا بالحسن والقبح تدبر (مسئلة قول المصنف الامر بواحد مبهم الخ) قيل المراد الامر اللفظي لا النفسي لانه لايجاب فيتحذر الموضوع والمحمول وأجيب بانه لا مانع ولا اتحاد لان الايجاب لواحد مبهم يمكن ان يوجب احدها معينا او الكل فيكون تعلقه باحدها ظاهرا او حيث ينفذ الحمل فيكون المعنى حيثئذ إيجاب واحد لا بعينه ظاهرا يوجب واقعا فتدبر وأقول لا حاجة إلى ذلك بل الايجاب في الظاهر تعلق بذات الواحد غير (٢٢٧) المعين لكن لما لم يصح لان الواجب لا بد ان يكون معينا قالوا

ويرجع الامر لما كان قبله من تحريم أو اباحة أي لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتي في الكتاب الخامس \* (مسئلة الامر بواحد) مبهم (من اشياء) معينة كما في كفارة اليمين فان في ايها الامر بذلك تقديرا (يوجب واحدا) منها (لا بعينه) وهو القدر المشترك

لما كان قبله أي قبل الوجوب (قولا من تحريم) الظاهر أن المراد التحريم الشرعي والاباحة الشرعية لا التحريم والاباحة الثابتان قبل ورود الشرع كما تقول المعزلة ولا ينافيه ما بعده لانه حكمة الحكم لاعلة مثبتة له كما يقول المعزلة (قولا الامر بواحد) فيه ان الامر بواحد معناه هنا ايجابه فيتحذر المحمول والموضوع وذلك مانع من الحمل والجواب انه يحمل الامر على اللفظي بقرينة قوله يوجب دون ايجاب هذا ملخص ما في الناصر وقال سم يصح ان يحمل فيهما على اللفظي أو النفسي لكن الاول بحسب الظاهر والثاني بحسب الواقع أي الامر بواحد مبهم ظاهرا يوجب واحد لا بعينه في الواقع وقوله يوجب لا يعين الحمل على اللفظي لانه من قبيل الاسناد للمصدر مبالغة أو معناه ثبت أو يستلزم اه وفيه انه لا معنى للظاهر إلا الامر اللفظي ولا للواقع إلا الامر النفسي فلم يخرج عما قاله الناصر (قوله مبهم) أي في الظاهر فيجامع الاقوال الاتية (قوله من اشياء معينة) أي بنوعها كما في خصال الكفارة أو بشخصها كقول الشارع اعتق هذا العبد او تصدق بهذا الدينار كذا قالوا وفيه ان هذه صورة فرضية وإلا فالامر الواقعة من الشارع إنما تعلق بالنوع وتشخصه إنما يكون بعد التلبس فيه وإنما اعتبر تعيينها لعدم وقوع تعلق الوجوب بأمر مبهم من امور مبهم لانه وقوع التكليف بالحال وهو باطل قال الزركشي موضوع المسئلة إذا شرع التخيير بنص فان شرع بغيره كتنخير المستحجي بين الماء والحجر والتخير في الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له في المسئلة لكن الجواب في جعل التخيير بين الماء والحجر منها اه وقال شيخ الاسلام الوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاص في أصلها أو أمان من حيث ما يترتب على فعل المكلف فمسئلة الحج خارجة عن ذلك اه قال سم وما ذكرناه الوجه من عدم التقييد هو الذي يظهر انه الصواب الذي لا معنى للمخالفة فيه فيكون ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص أو لا إذ لا وجه للفرق بينها (قوله كما في كفارة اليمين) ومثله تنخير المستحجي بين الماء والحجر والتخير في الحج بين الافراد والتمتع والقران وغير ذلك (قوله تقديرا) أي معنى فانها وان كانت خبرا فالمعنى على الامر (قوله يوجب) من قبيل الاسناد للمصدر والموجب حقيقة الامر لا الأمر ومثل هذا الايجاب التذب وكذا يقال في الكراهة في مسئلة التحريم الاتية (قوله وهو القدر المشترك)

في الجواب قلنا هو معين من حيث هو واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة الحاصل في ضمن واحد منها مع عدم خصوصية شيء من الثلاثة وتعيينه وإطلاق غير المعين عليه صح لذلك لانه لا يتعين ولا يميز له في الذهن أو كلف بإيقاعه غير معين في الخارج اه (قول الشارح وهو القدر المشترك) اعلم أن الواجب والمخير فيه أحد الامور لكن ما صدق عليه أحد الامور في الواجب مبهم وفي المخير معين إذ الوجوب لم يتعلق بمعين والتخير لم يقع في مبهم وإلا لجاز تركه وهو بترك الكل بل في كل معين من المعينات وتعد ما صدق عليه مفهوم أحد المعينات عند تعلق الوجوب والتخير ينفي اتحاد متعلق الوجوب والتخير بحسب الذات كما إذا أوجب أحد الامر المعينين وحرر أحد ذينك الامرين المعينين فان كلامنا الواجب والحرام أحد الامرين ولا يلزم فيه ارتفاع حقيقة الوجوب والحكمة لان تعدد ما صدق عليه أحد الامرين عند تعلق الوجوب والحكمة ينفي اتحاد متعلقيهما وإذا لم يتحد

ان الواجب هو القدر المشترك لانه هو المعين دون ذات الواحد وحيثئذ فالمعنى الايجاب المتعلق بذات الواحد غير المين ظاهرا هو في الحقيقة إيجاب للقدر المشترك تدبر (قول الشارح معينة) احتراز به عما إذا كانت غير معينة فانه تكليف مالا يطاق (قول المصنف يوجب واحد لا بعينه) قيل مفهوم واحد لا بعينه معين في نفسه والايهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبأن غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين اه وهو في العصد إلا أنه ترك بعضه وهو ما يدفع أن غير المعين يستحيل وقوعه وعبارته

متعلق الوجوب والتخير بالذات وكان التخيير بين واجب هو أحد المعينات من حيث أنه أحدهما مبهما وبين غير واجب هو أحدها على التعيين من حيث التعيين لم يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب لأن هذا لا يوجب جواز ترك كل من المعينات على الإطلاق بل جواز ترك كل معين من حيث التعيين بطريق الايمان بمعين آخر وهذا يدفع ما قال المعتزلة لو كان الواجب واحدا لابعينه من حيث هو أحدهما مبهما لكان التخيير فيه الجائز تركه واحدا لابعينه من حيث هو أحدهما مبهما فالواجب والتخيير فيه أن تعدد الزم التخيير بين واجب غير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب إذ لا يكلف أن يختار غير الواجب لمكان التخيير ويركع لعدم الوجوب وذلك كما تقول صل أو كل الخبز وإن اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وهما متناقضان كذا حقيقة العضد وأوجه السعد وقال السيد مفهوم أحدهما مبهما أمر كلي يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يتحصل إلا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجبت عليك أحدها واجزت لك ترك أحدها وليس هذا إلا إيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جائز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب (٢٢٨) على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة ولذلك أخرى وليس التخيير

بينها في ضمن أي معين منها

شامل للتواطىء والمشكك كذا قالوا والمتجه أنه دائماً من قبيل المشكك وأما تمثيل المتواطىء بقوله أعنت هذا العبد أو ذلك العبد فهو أمر فرضي كما قدمنا وإلا فوارد النصوص كلها من قبيل المشكك وأورد الناصر أن المشترك بين أشياء ليس واحداً منها ضرورة بل كل منها واحد منه اه وهو إشكال يرد على ظاهر العبارة والشارح صرفها عن الظاهر عما يندفع به هذا الاشكال وإشكال آخر هو أن الواحد بما هو واحد إنما يوجب جدي في الذهن لا في الخارج فلا يطلب وأجاب عنه ابن الحاجب بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته ورده العلامة الشيرازي بأنه يتأني كون الواجب هو المشترك بل الجواب أنه يجوز طلبه في ضمن الأفراد والمستحيل طلبه دونها وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله في ضمن أي معين الخ وحاصله أن مفهوم واحد لا بعينه قدر مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو أمر كلي صادق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجبت عليك أحدها واجزت لك ترك أحدها وليس هذا إلا إيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي فليس شيء معين من تلك الأفراد موصوفاً بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى متممًا إنما المتمم التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ثم لا يخفى أن مفهوم واحد لا بعينه في نفسه معين والابهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد

بين واجب وغير واجب بهذا المعنى متممًا إنما المتمم التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ثم قال بعد قول العضد الحق في الحل أن الذي وجب وهو المبهم لم يخير فيه والتخير فيه هو كل من المعينات لم يجب منه شيء لأنه لم يوجب معينا وإن كان يتأدى به الواجب لتضمنه مفهوم أحدها وتعددها صدق عليه أحدها إذا تعلق به الوجوب أو التخيير يابى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا كما لو حرم واحدا من الأمرين وأوجب واحدا

فإن معناه أيها فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الآخر والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز الاشكال وإنما المتمم التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه اه ذلك الحق الذي بينه هو أن الذي وجب وهو الواحد المبهم اعنى هذا المفهوم الكلي لم يخير فيه إذ لا يجوز تركه البتة والتخيير إنما هو في كل واحد من المعينات وإن كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدهما مبهما فليس معنى الواجب التخيير أن يخير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر إلى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في إفراده ولقد أشار الشارح رحمه الله بقوله وهو القدر المشترك بينها إلى الإيهام في الواجب بقوله في ضمن أي معين إلى التعيين في التخيير فيه ثم إن القدر المشترك بينها اعنى ذلك المفهوم من حيث تعين المشترك فيه معين فالواجب معين فاندفع القول بأنه كلف بغير معين وأما خصوصية كل واحد فهو بخير فيه لا واجب فلا يلزم فيه التكليف بغير معين بخلاف ما ذهب إليه ابن الحاجب فإنه يلزم عليه ذلك وهو لازم أيضا على ما ذهب إليه السيد يلزم عليهما معا اختلاف الواجب بالنسبة للكافرين وهو خلاف ما قطع به تدبر اه (قوله) لا بالشخص كأعنت هذا) أو هذا الآن أو الأمر الواقع من الشارع ليست إلا في المشكك دون المتواطىء إلا أن ذلك لو فرض كان من موضوع المسئلة وأعلم أن هذه المسئلة بالأقوال التي ذكرها المصنف لا بد أن لا يكون التخيير فيها بين أصل وفرعه ولا بين مبدل وبدله وإن بقي الجمع بين الشيئين أو الأشياء المخير فيها كأشكال الكفارة فإن كلاً ليس بدلاً ولا فرعاً بخلاف المسح على الخفين وغسل الرجلين فليس في ذلك تخيير

عندهم بالمعنى المصطلح لان المسح بدل وبخلاف الافراد والتمتع والقران فانه لا يتاقى الجمع كذا ذكره بعضهم لكن في العضد الرد على من قال بوجوب الكل بان الاجتماع على وجوب تزويج أحد الكفان الحاطين فلو وجب الكل لوجب تزويج الكل اه وهو يقتضى أن لا تقيد بان يتاقى الجمع والامساك توجه هذا الرد (قول الشارح وهو القدر المشترك بينهما في ضمن الخ) يعنى أن مفهوم واحد لا بعينه قدره مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو امر كل صديق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أوجب عليك أحدها وأجزت (٢٢٩) لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخير

بالقياس إلى الكل في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جازقه ترك الباقي فليس شئ معين من تلك الافراد موصوفا بالوجوب على التعيين او بجواز الترك على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل تارة ولذا وتارة لذلك وليس التخيير بين واجب وغيره بهذا المعنى متمتعاً وقدر تمام هذا تقدير (قوله) ان الواجب ذات الواحد (أى كما قاله ابن الحاجب) وليس كذلك للزوم أن يكون المكلف به غير معين (قوله) سواء كان متواطئاً (ينبغى أن يمثل بما إذا قال اعتق من هذا النوع او من هذا النوع لا بما إذا قال اعتق زيداً أو بكره فانه نقاه في امر ثم انه ليس فيما ورد بمطوأة فاما ان نجيز ما تعلق بنوع أو شخص أو نعتهم ما ولا وجه للفرقة تدبر (قوله امر بجزئيه) فالمطلوب هو الواحد

لانه المأمور به (وقيل) يوجب (الكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويسقط) الكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر (وقيل الواجب) الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين (قوله) لانه المأمور به) ضميره يعود للقدر المشترك باعتبار تحققه في ضمن منها وفي صيغة الحصر إشارة للرد على ابن الحاجب في قوله ان المطلوب هو الواحد الوجودى إلى اخر ما تقدم (قوله) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات) ظاهره ان الخلاف بين هذا القول وما قبله معنوى وعليه جماعة من الاصوليين كالآمدى وابن الحاجب وغيرهما وذهب جماعة منهم الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى قال في البرهان نقل اصحاب المقالات عن ابى هاشم انه قال الاشياء كلها وان صح هذا النقل فليس ايلا في التحقيق إلى خلاف معنوى وقصاراه نسبة الخصم إلى الخيف في العبارة فان أباهاشم اعترف بان تارك الخلال لا يائمه اثم من ترك واجبات ومن اتى بها جميعاً لم يثبت له ثواب واجبات ويقع الامتثال بواحدة فلا يقيم مع هذا لو صف الخلال بالوجوب تحصيل وتاويل هذا اللفظ عند المشيئة ان ما من خصلة من الخصال التي وقع التخيير فيها إلا وهي لو فرضت واقعة لكانت واجبة اه فهذا كما ترى راجع إلى ان الخلاف لفظى وكان من جعل الخلاف معنوى انظر لظاهر مقالتهم المذكورة وهو ان الثواب والعقاب على الكل وقد نقل الآمدى ايضا عن المعتزلة انه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (قوله) ويعاقب بتركها) لم يقبل هنا ان عوقب كما قاله فيما ساقى لانه بصدد تقرير مذهب المعتزلة وهم لا يقولون بتخلف العقاب (قوله) لان الامر تعلق بكل منها) دليل لدخول الكل والسقوط بواحد واعتراضه الناصر بانه يخالف موضوع المسألة وهو ان الامر بواحد منهم من أشياء معينة وأجاب سم بان الشارح أشار لذلك بقوله قلنا ان سلم الخ فانه إشارة إلى انه لا يسلم ان الامر تعلق بكل واحد بخصوصه فهو منع له ومنعه يشير إلى مخالفته لغرض المسئلة اه على انك قد سمعت انه لا مخالفة بيننا وبينهم في التحقيق بناء على ان الخلف لفظى (قوله) ان سلم ذلك) أى ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه وفي ذلك تنبيه على منعه وعلى تقدير تسليمه تزيلا لا يستلزم المطلوب وهو وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (قوله) لا يلزم منه وجوب الكل) لجواز ان يكون وجوبها بدليا (قوله) ما ذكر) أى من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات

الوجود الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته وفيه انه يتاقى كون الواجب هو المشترك وهذا هو الرد المشار اليه ذكره السعد (قول المصنف وقيل يوجب الكل مع قول الشارح فيثاب الخ) يفيد ان الخلاف بينه وبين ما قبله معنوى وعليه العضد وابن الحاجب قال السعد وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الاداء اه وذلك لما ذكره الشارح من قوله لان الامر بالخ وذهب الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى بناء على تفسير أبى الحسين لهذا القول بانه لا يجوز الاخلال بجميعه ولا يجب الاتيان بهو المكلف ان يختار أياما كان فهو بعبء مذهب أهل السنة والخلف لفظى لا تهم انما قالوا بوجوب الكل بهذا المعنى فرارا من القول بوجوب واحد مبهم لان العقل

لا يدرك فيه مصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين والتقصير وان العقل يدرك الاحكام قبل الشروع ( قول المصنف معين عند الله ) بان يتعين بأنه الواجب فهو علم تصديقي لا تصوري إذ ذوات الاشياء الخيرية فيها متميزة عنده وتميزها من حيث ذراتها لا يفيد المطلوب وحاصل هذا القول أن الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ويسقط بفعله غيره لعذر المكلف بأنه لا اطلاع له على الغيب وأما القول الآتي فعنايه أن الواجب معين عند الله تعالى قبل الفعل دون الناس وبعد الفعل معين عند الله وعند الناس وعلى الاول لا يختلف باختلاف المكلفين دون الثاني هكذا يؤخذ من العضد خلافا لمن قال أن المأخوذ منه أنه من تفاريع ما قبله نعم في منهاج البضاوى وشرحه للصفوى انه من تفاريع الاول ووجه ذلك أنهم لما قالوا أن الواجب معين عند الله تعالى ( ٢٣٠ ) دون الناس رد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد والتخيير

يجوز وثبت اتفاقا في الكفارة فاتفق التعيين فمنعوا مقدمة ذلك الدليل القائلة ان التخيير يجوز ترك الواحد المعين بأنه يحتمل أن يبين الله تعالى في حق المكلف ما يختاره فيكون لاختيار المكلف تأثير في تعيين الواجب فالتخيير ثابت مع امتناع الترك لاتضاء التعيين باتضاء اختياره اهـ لكن قد علمت أن العضد ومثله ابن الحاجب على أنهما قولان مستقلان فان عبارتهما هكذا الامر بواحد مبهم من امور معينة مستقيم وقال بعض المعزلة الواجب الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو

في ذلك واحد منها ( معين ) عند الله تعالى إذ يجب أن يعلم الأمر بالمأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب المجهول ( فان فعل ) المكلف المعين فذاك وان فعل ( غيره ) منها ( سقط ) الواجب بفعله ذلك الغير لان الأمر في الظاهر بغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الأمر بالمأمور به أن يكون معيناً عنده بل يكفي في علمه به ان يكون متميزاً عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا التميز احد المعينات المبهم عن غيره من حيث تعيينها ( وقيل هو ) اي الواجب في ذلك ( ما يختاره المكلف ) للفعل

( قوله في ذلك ) أى أن الأمر بواحد من أشياء معينة ( قوله معين عند الله ) أى ولا يختلف بالنسبة للمكلفين بخلافه في القول الآتي ( قوله إذ يجب أن يعلم الأمر الخ ) إشارة لقياس اقترااني من الشكل الاول هكذا الواجب شيء يلزم أن يعلمه الأمر وكل ما كان كذلك يلزم أن يكون معيناً عنده اشارة للصغرى بقوله إذ يجب ان يعلم الخ وليبينا بقوله لانه طالبه والكبرى مطوية وقوله قلنا لا يلزم الخ منع للكبرى وقوله بل يكفي بيان لسند المنع ثم ظاهر قوله إذ يجب ان يعلم الخ أن المراد العلم التصوري أى تصور ذات الشيء بالمأمور به وفيه نظر فان ذات الاشياء الخيرية فيها معلومة له تعالى متميزة عنده وهذا غير مفيد له بل المراد العلم التصديقي اي العلم بالمأمور به من حيث انه مأمور به بان يعلم الأمر الواجب حسبما اوجبه وإذا اوجب احد الامور المعينة من حيث هو احدها وجب ان يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالماً بما اوجبه وتعلق علمه سبحانه بما يفعله كل مكلف من خصال الواجب الخيرية لا يوجب وجوب ذلك المفعول عيناً على فاعله بل هو علم بما يسقط به عند الطلب لاحدها من حيث هو احدها ويحصل به الامثال ( قوله فذاك ) أى فذاك هو المطلوب أو ظاهر ( قوله لان الأمر في الظاهر ) أى ولا اطلاع للمكلف على مافى نفس الامر ( قوله أن يكون معيناً عنده ) بل العلم به يتبع الامر به ( قوله عن غيره ) أى عن غيره المبهم او عن غير احد المعينات المبهم وقوله على قولنا اي ان الواجب واحد لا يمينه وقوله من حيث تعيينها متعلق بتعيين والضمير للمعينات اي ان احد المعينات المبهم متميز من حيث تعيين تلك المعينات التي دار بينها وانحصرت فيها أى لم يخرج عنها وهذا لا ينافي أنه مبهم من حيثية عدم تشخصه لانه إنما يتشخص بتلبس الفاعل به كما هو شأن سائر الافعال ( قوله أى الواجب في ذلك ) الاوضح أن يقول أى ذلك الواجب المعين عند الله ليدل على ان هذا القول متفرع على ما قبله وهو ان الواجب معين عند الله كما

يفيده

ما يفعل فيختلف بالنسبة للمكلفين وقال بعضهم

الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالأخر اهـ ( قوله فانه ان لم يجب العلم ) أى لو فرض جوازه كما هو مبنى كلام العلامة والا فجوازه حقيقة محال لان الفرض انه طالبه والجواز يؤدي إلى انه يكون طالبا مع انتفاء العلم وهو محال تامل ( قول الشارح بل يكفي الخ ) لانه إنما يجب أن يعلمه حسبما اوجبه فإذا اوجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالماً بما اوجبه قاله العضد ( قول الشارح لتمييز أحد المعينات ) فيه اشارة إلى الفرق بين ما يتعلق به الوجوب وما يتعلق به التخيير بأن الاول مبهم والثاني معين وقد مر وقوله من حيث تعيينها معناه أن الواجب وهو القدر المشترك تميز بأنه المشترك بين هؤلاء المعينات وهو بمعنى قول العضد المتقدم ( قول الشارح بان يفعله ) تصوير للاختيار فعنايه هو أن يوقعه لا مجرد اختياره بدون فعل لان هذا القول لمن يقول الواجب ما يفعله كما في العضد

( قول الشارح دون غيره ) احتراز عما لو فعل الكل أو اثنين فليس من موضوع لهذا القول تدبر ( قوله محل نظر ) الحق ما قاله شيخ الاسلام فان المدئلة لا يقولون بغير المعين عند الله لانهم يقولون العقل يدرك الحكم عند الله باذراكه المصلحة والمفسدة فلا بد أن يكون معينا عنده اذ لا تدرك في المبهم وكذلك كون الثاني من تقاريع الاول يدل على ذلك قطعاً كما تقدم نعم كونه من تقاريعه لا يقول به الشارح والمصنف وشيخ الاسلام ( ٢٣١ ) لم يدع ذلك فتدبر ( قول الشارح

للافتاق الخ ) تعليل لان الواجب ما يفعل وعبرة العبد لان ما يفعله فهو الواجب عليه اتفاقاً وغيرها الشارح الى ما ترى لفساد ظاهرهما فان الاتفاق ليس على أن ما يفعل هو الواجب لمنافاته لا لاقوال قبله بل على الخروج عن العهدة باى مفعول منها ( قول الشارح للقطع باستواء المكلفين ) اشارة الى أن هذا الحكم قطعي ضروري لا يحتاج الى الاستدلال ويحتمل أن معناه للقطع المستند الى الاجماع المنعقد على عدم تفاوتهم في ذلك والنص الوارد في خصال الكفارة الدال على مساواة المكلفين فيها لكن كلاهما قابل للنبع فالاولى الاول فتأمل ( قوله لا أن الفعل هو الذي أوجبه الخ ) فيه طرف منافاة لما مر عن شرح المنهاج تدبر ( قوله فان الاخير منها الخ ) قال الصفوى في شرح المنهاج قول التراجم هو الثالث والرابع من تقاريعه كما تقدم نقله ( قوله فلا

من أى واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب باى منها يفعل . فلنا الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لخصوصه للقطع باستواء المكلفين في الواجب عليهم والاقوال غير الاول للمعتزلة وهي متفقة على نفي ايجاب واحد لا بعينه كنفهم تحريم واحد لا بعينه كما سيأتي لما قالوا من أن تحريم الشيء أو ايجابه لما في فعله أو ترده من المفسدة التي يدركها العقل وانما يدركها في المعين وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب التخيير لتخيير المكلف في الخروج عن عهدة الواجب باى من الاشياء يفعله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا ( فان فعل ) المكلف

يفيده كلام العبد لكن الشارح فسر الضمير بذلك لموافقة نظيره قبله فظاهر صنيعة والمصنف ككثير انه ليس من تقاريعه ودعوى دلالة قول الشارح ان الاقوال غير الاول متفقة الخ على ان المراد الواجب المعين عند الله ما يختاره المكلف فيكون من تقاريعه كما قاله شيخ الاسلام نازع فيها سم ( قوله من أى واحد منها ) بيان لما يختاره المكلف ( قوله بان يفعله ) تفسير لاختيار بعضها للفعل فبفعله يظهر وجوبه ( قوله وان اختلف الخ ) حال من قوله ما يختاره المكلف اى وان لم اختلف الواجب باختلاف اختيار المكلفين فلا يضر ذلك ( قوله للاتفاق الخ ) تعليل للقول بان الواجب هو ما يختاره المكلف ( قوله لكونه أحدها ) اى لا يكون له صار واجبا باختياره وهذا ابطال لدعوى الخصم وقوله للقطع الخ تحقيق لمداعنا ( قوله لخصوصه ) اى كونه مختاراً للمكلف ( قوله والاقوال غير الاول ) قال الكمال القول الاخير وهو القول بانه معين عند الله وهو ما يختاره المكلف يسمى قول التراجم لما في المحصول انه قول ينسبه صحابنا الى المعتزلة وينسبه المعتزلة الى اصحابنا واتفق الفريقان على فساد ما قاله المصنف فيما كتبه على منهاج الاصول وعندي أنه لم يقل به قائل اه وفيه نظر فان ابن القطان من اصحابنا مع جلالة قدره قد حكاها عن بعض الاصوليين فكيف ينكروا قدوم المصنف في شرح المختصر فجعل قول التراجم هو القول بان الواجب معين عند الله ( قوله لما قالوا ) علة لنفي ايجاب واحد لا بعينه وتحريم واحد لا بعينه وقوله من ان تحريم الخ تنشر على غير ترتيب اللف من قوله على نفي ايجاب الخ وقوله لما في فعله الخ خبران وهو نشر على ترتيب اللف من قوله تحريم الشيء أو ايجابه ( قوله وانما يدركها في المعين ) فيه نظر اذ قد تكون المفسدة في فعل الجميع من اشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا بعينه اذ يترك اى واحد منها تدفع المفسدة فادراك المفسدة في الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذي ادعوه ( قوله بالواجب التخيير ) ليس المراد انه مخير فيه نفسه لانه لا تخيير فيه بل في افراده يشير لذلك قول الشارح لتخيير المكلف الخ فيكون وصفه بالتخيير فيه من وصف الشيء بوصف متعلقه فهو مجاز عقلي ( قوله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا ) اى اهل السنة وانما الواجب واحد لا بعينه ( قوله على قولنا ) اى من أن الواجب واحد لا بعينه وهو مذهب الاشاعرة والفقهاء كما في شرح المنهاج ( قوله فان فعل المكلف الخ )

يتمتع تحريم واحد ) فيه ان تلك المفسدة انما توجب تحريم فعل الكل لا تحريم واحد لا بعينه غاية أنه يخرج من الحرمة بترك واحد لكن لالذات ترك الواحد بل ترك فعل الكل بتركه وكذا يقال فيما بعد المصلحة تدرك في الكل لا في اعداد واحد مبهم فلا يخلص الا بابطال الحسن والقبح ( قول الشارح على قولنا ) الاول أن يقول فعلى قولنا أن فعل الكل لان المبنى على قولنا هو ان الواجب ما اذا فعل الكل ( قوله هو أحدها لا بعينه ) والعلو عوض له من ايقاعه في ضمن المعين ( قول المصنف قليل الواجب ) حكاها ومقابله يقلل اشارة لضعفهما بما سبق قوله



الشارح في التحقيق ولضعف الاول من جهة انه لو فعل الكل مرتبا بادنا بالادنى ثاب عليه على أعلاها فلا شيء على المصنف والشارح تدبر (قول الشارح اخذ من حديث) اي اخذا (٢٣٢) منه بطريق القياس على ما فيه فان ما فيه نفل رمضان مع فرضه فيقاس عليه نفل

على قولنا (الكل) وفيها أعلاها وادنى عقابا وادنى كذلك (فقبل الواجب) أي المثاب عليه ثواب الواجب الذي هو كثواب سبعين مندوبا أخذ من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب الإيمان (أعلاها) ثوابا لانه لو اقتصر عليه لآثب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا ومربا

هذا إنما يتأتى فيما يمكن فيه ذلك كخصال الكفارة بخلافه في غيره كما في القرآن والافراد والتمتع في الحج ومثله ما إذا استعجم جماعة للإمامة المظني بعدموت الامام فانه يجب على المكلفين نصب واحد منهم ولا يسوغ لهم الزيادة (قوله على قولنا) الاولى تنديعه على قوله فان فعل الكل بان يتحمل ففعل قولنا ان فعل الكل او يؤخره بعد قوله فقبل الواجب الخ لان المبني على قولنا هو كون الواجب ما اذا لفعل الكل (قوله) اعلا ثوابا اي كما في كفارة البين فان فيها اعلا ثوابا وهو العتق واعلا عقابا وهو تركه فان الله تعالى لعاقب بترك الخصال الثلاثة على أعلاها لعاقب على ترك العتق اذ العقاب عليه أشد من العقاب على غيره من بقية الخصال وأدناها الاطعام ثوابا من حيث فعله وعقابا من حيث تركه (قوله كذلك) اي ثوابا وعقابا (قوله أي المثاب عليه) إنما قال ذلك لان الواجب ليس اعلاها وانما هو احدها والعو عارض له ككونه أكثر نفعاً أو متعدداً (قوله أخذ من حديث) وهو حديث سلمان مرفوعاً في فضل شهر رمضان من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة في غيره قال امام الحرمين في النهاية قابل النفل فيه بالفرض في غيره وقابل الفرض فيه بسبعين فرضاً في غيره فاشعر هذا بان الفرض يزيد على النفل بسبعين درجة من طريق الفحوى لكن قال الحافظ ابن حجر العسقلاني انه حديث ضعيف وايضا ما ذكره في النهاية ظاهر بالنسبة للتفاوت بين فرض رمضان ونفله واما بالنسبة إلى الفرض والنفل الواقفين في غيره فلا فكان الاولى للشارح أن يقول واستانسوا في ذلك بحديث الخ كما عبر به النوزي حين ذكر أن ثواب الواجب كثواب سبعين مندوبا ولا نقوله اخذا بعد جزمه بقوله الذي هو الخ موهم صحة الحديث أو حسنه وقول سم لا يضر ضعف هذا الحديث في جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب في الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ومثل ذلك يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف غير دافع للاعتراض فان قولهم الحديث الضعيف يعمل به في فضائل الاعمال معناه انه إذا ورد حديث ضعيف في فضيلة عمل يجوز للشخص أن يعمل ذلك العمل ومع ذلك هو مشروط بان لا يشتد ضعفه ولم يعارضه خبر صحيح وما نحن فيه ليس من هذا فان المقام اثبات حكم ولا يحتاج بالحديث الضعيف فيه وكذلك في تعبير الشارح بقوله اخذ المقتضى ذلك صحة الحديث وضعفه وقد كان يكفي الشارح ان يقول الذي هو أي ثواب الواجب افضل من ثواب المندوب للحديث القدسي وما تقرب إلى عبدی بشيء احب إلى مما افترضته عليه (قوله لا يثب عليه ثواب الواجب) أي ثواب الاكل والافعاله جار فيها لو اقتصر على غير الاعلا اذ ثواب كل منها لا ينقص عن ثواب السبعين الا انه في الاعلا اكل منه في غيره (قوله او مرتبا) ظاهره ولو كان المتأخر هو الاعلا فيكون هو المثاب عليه ثواب الواجب وما قبله ثواب المندوب وهو ظاهر كلام المصنف قال الكمال وهو غريب وضعفه ظاهر اه وهو كذلك لانه سقط الواجب بالاول وقول سم ان الاعلا لما كان ارجح واكمل كان تعلق الوجوب به اتم فينظر اليه في اداء الواجب حيث وجد وان تأخر في غاية التفات لانا اذا نظرنا للظاهر جزمنا بيقينا بان الواجب سقط بفعل الاول واما بالنظر لما في نفس الامر وهو ترتيب الثواب على الاعلا مثلاً على غيره فمما لا نعلمه ولا نطلع عليه (قوله لا ينقصه) من باب نصري يتعدى بنفسه كما هنا وكما في قوله تعالى ثم لم ينقصكم شيئاً ولم يزدكم كافي نقص المال ينقص وفي المتعدى لغة اخرى ادون

غيره مع فرضه وتنكير حديث إشارة إلى ضعفه (قول الشارح معا او مرتبا) هاتان صورتان وفي الترك صورة واحدة لانه لا يقال فيه معا أو مرتبا فهذه ثلاثة في المنطوق وسيأتي مثلها في المفهوم أعني ما اذا نسأت فصور للطريقة التي حكها المصنف منظوقاً ومفهوماً ستة (قول الشارح ثواب الواجب) قيده احترازاً من ثواب المندوب ولذا لم يقل فالثواب والعقاب مع انه اخصر وترك ذلك في العقاب لان المندوب لا عقاب عليه (قول الشارح فعلت معا) اي او تركت ولا يقال في الترك معا ولا مرتبا لانه عدم فعل الكل فلذا تركه تدبر (قول الشارح وقيل في المرتب الخ) مقابل للقول الاول المشتمل على التفصيل بين التفاضل والتساوي وعدم التفصيل بين المعية والترتيب فهذه الطريقة توافق الطريقة التي حكها المصنف في اربعة من ستة وهي صورتا الترك وصورتا الفعل في المعية وتخالفا في اثنين وهما صورتا الفعل في

الترتيب ومنشأ ذلك ما عرفت من ان الطريقة التي حكها المصنف تفصل بين التفاوت والتساوي لا بين المعية والترتيب من هذه الطريقة بالعكس كما يؤخذ من الشارح ثم ان الشارح حكى هذا بقيل أيضاً لضعفه الماخوذ من التقطيع الا في ايضاً تدبر (قول

المعارض ويثاب ثواب المندوب) أي بدليل آخر لأن الأمر بالمبهم لا يدل على ندبه غيره وهذا متعلق بالقولين في الثواب وهو قول المتن ومقابلة (قول الشارح وهذا كله) أي القول بأن عمل ثواب الواجب الأعلى أو (٢٣٣) الأول أو الاحد وعمل العقاب الأدنى أو

الاحد مبنى على مراعاة الخصوصية نظراً لتأدي أي لتأدي الواجب وهو المشترك بها والتحقيق المأخوذ مما تقدم من أن الواجب لا يختلف باختلاف المكلفين أن عمل ثواب الواجب والعقاب أحدهما ولا نظر إلى خصوصية ما وقع لأنه حتى بعد الوقوع لم يزل من حيث تلك الخصوصية مخيراً فيه والاختلاف الواجب باختلاف المكلفين ولا قائل به على الأصح الذي التفرع عليه (قول الشارح وإلا لكان من تلك الحيثية واجبا) إذ لا يثاب عليه من حيث تلك الخصوصية ثواب الواجب إلا إذا كان من تلك الحيثية واجبا وقد عرفت أنه منها مخير فيه فوجه هذه الملازمة أنه لما يثاب ثواب الواجب على الأعلى علم أن الأعلى واجب والا فلنظر إلى أن الواجب القدر المشترك لما كان ثوابه أعلى إذ القدر المشترك بين الكل لا تفاوت فيه وإلا لما كان مشتركا فلما قيل إن هذه الملازمة بمنوعة فإنه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتأدي الواجب به وحصول

لا ينقصه عن ذلك (وإن تركها) بأن لم يأت بواحد منها (فليل يعاقب على أدائها) عقابا أن عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فإن تساوت فتواب الواحد والعقاب على واحد منها ففعلت معا ومرتباً وقيل في المرتب الواجب ثوابا ولها تفاوتت أو تساوت لتأدي الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على أن عمل ثواب الواجب والعقاب أحدهما من حيث خصوصه الذي يقع نظر التأدي الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم أنه أحدهما لا من حيث ذلك الخصوص وإلا لكان من تلك الحيثية واجبا

من الأولى وهو التشديد في القاف في الماضي والمضارع (قوله عن ذلك) أي ثواب الواجب (قوله قليل يعاقب على أدائها) وإن كان مقتضى ثوابه على الأعلى أنه يعاقب عليه لكنه لا يعاقب لأنه لو فعل الأدنى كان آتيا بالواجب ثم إنه لم يذكر مقابله وقد ذكر الشارح له مقابلا في ضمن التحقيق الآتي (قوله أن عوقب) إنما قال ذلك لانه تحت المشيئة بخلاف الثواب فلذا لم يقيد به (قوله لانه لو فعله فقط لم يعاقب) أي فضم غير هاليه لا يزيد عقوبة (قوله فإن تساوت) هذا مفهوم من قوله وفيها أعلا ثوابا (قوله على واحد منها خبر) ثواب أي على واحد فعلا في الثواب وترك في العقاب (قوله فعلت معاً) أي أو تركت ولا يقال تركت معاً ومرتباً لأن الترك عدم الاتيان بالشئ ولا يعقل فيه الترتيب وهذا تعميم في الاستواء وعدمه كما يدل عليه المقابل (قوله وقيل في المرتب الخ) هذا مقابل القول الأول المشتمل على التفصيل بين التفاوت والتساوي وعدم التفصيل بين المعية والترتيب قال شيخ الإسلام وهذا القول هو الوجه وقال السكال أنه الظاهر الذي يتجه الجزم به وإنما جعل النظر فيما إذا فعلت الخصال كلها معاً كان قيل للمكلف وكلت فلان في الاعتاق وفلان في الأ طعام وفلان في الكسوة فقال نعم ثم وضع الطعام والكسوة وأمر الفقراء العشرين بالأخذ فاخذوا معا واقرن بذلك قول وكيل العتق أنت حر وتصور المعية أيضاً بمباشرة الجميع وبمباشرة بعض والتوكيل في بعض (قوله ويثاب ثواب المندوب) لكن بدليل آخر غير الدليل الدال على وجوب واحد لأن الأمر بالمبهم لا يدل على ندب غير الواجب (قوله الثواب الواجب) متعلق بذكر والذي ذكر لثواب الواجب أعلاها في المتفاوتة وأحدها في المتساوية على القول الأول وأولها مطلقاً على القول الثاني فقوله ويثاب ثواب المندوب يرجع للقولين (قوله وهذا كله) أي ما ذكر من القولين ونفاصيلهما والاثابة ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر لثواب الواجب وقوله من حيث خصوصه وهو كونه أعلا أو أول في الثواب أو أدنى في العقاب وقوله الذي يقع صفة لأحدهما وهو الأعلى أو الأول وقوله نظر التأدي الخ أي لا لكونه هو الواجب لأن الواجب واحد لا يعينه لاهو من حيث خصوصه فهذا تعليل لكون عمل الثواب الواجب والعقاب أحدهما من حيث خصوصه (قوله المأخوذ مما تقدم) أي من قول المصنف يوجب واحد لا يعينه يعني أن محل ثواب الواجب والعقاب تركه هو أحد خصال الخير من حيث هو أحدهما لا من حيث خصوصه فمن أتى بالأطعام من خصال الكفارة مثلاً وصار بفعله متعينا لثواب الواجب لا يثاب عليه ثواب الواجب من حيث خصوصه كونه أطعماً بل من حيث كونه أحد خصال الخير حتى أن الواجب ثواباً فيما إذا أتى بخصال الخير كلها على الترتيب بقصد الامتثال هو أولها من حيث هو أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال في كل من ثانيها وثالثها أنه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث هو أحدها الذي تؤدي الواجب بغيره منها لا من حيث خصوصه (قوله وإلا لكان من تلك الحيثية واجبا) أي مع أنه إنما وجب من حيث كونه أحدها لا من تلك الحيثية وفيه

(٣٠ - عطار - أول) الثواب الخاص به بعد إيقاعه وتعيينه لا يستلزم تعلق الإيجاب به من حيث الخصوص ليس بشئ إذ كيف يثاب عليه من حيث خصوصه ثواب الواجب مع عدم تعلق الإيجاب بخصوصه وتأدي الواجب به يكفي أن يثاب على القدر الواجب وهو المشترك ثواب الواجب دون الزائد فتأمل (قول الشارح لا من حيث خصوصه) لأن الكلام في مقتضى الأمر بواحد

مبهم ومقتضاه الثواب على المقدّر المشترك واما خصيصة المتعلق وما فيه من الزيادة فيثاب عليها من حيث دخولها في الامر بفعل  
 الخير ثواب المندوب ثم ان الشارح (٢٣٤) رحمه الله ذكر مقابل قوله وقيل يعاقب على أدائها في التحقيق الآتي في

حتى أن الواجب ثوابا في المرتب أولها من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال في كل من  
 الزائد على ما يتأدى به الواجب أنه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه  
 (ويجوز تحريم واحد لا بعينه) من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها فعلى  
 المكلف تركه في أي معين منها وله فعله في غيره إذ لا مانع من ذلك (خلافا للبعثرة) في منهم ذلك كنهم  
 إيجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهي كالخير) أي والمسئلة كمسئلة الواجب الخير فيما تقدم  
 فيها فيقال على قياسه انتهى عن واحد مبهم من أشياء معينة نحو لا تتناول السمك أو اللبن أو البيض  
 يحرم واحدا منها لا بعينه بالمعنى السابق وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات  
 ويثاب بتركها امتثالا

ان الملازمة ممنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتأدى الواجب به كما تقدم وحصول  
 ثوابه الخاص به بعد ايقاعه وتعيينه لا يستلزم تعلق الإيجاب به من حيث الخصوص (قوله حتى ان  
 الواجب الخ) تفريع على التحقيق (قوله في المرتب) أي فيما إذا أتى بخصال الخير مرتبة (قوله  
 لا من حيث خصوصه) أي خصوص كونه أولها وفيه أنه وإن قيل الواجب أولها فليس المراد به من  
 حيث الأولية بل من حيث تحقق الواجب فيه وهو الواحد غير المعين (قوله من حيث أنه أحدها) أي  
 الذي تأدى الواجب بغيره والمناسب أن يقول من حيث أنه زائد على أحدها إلا أن تجعل الاضافة للعهد  
 أي من حيث أنه أحدها الزائد (قوله ويجوز تحريم الخ) عبر بهذا دون أن يقول والنهي عن واحد  
 مبهم من أشياء معينة بالامر أي في جميع الاقوال المتقدمة ويستغنى عن قوله خلافا للمتنزلة وعن قوله  
 وهي كالخير للتنبيه على أن هذا الخلاف في الجواز لا في الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة في الجملة  
 وإلا فالعقاب خاص بالحرام (قوله وهو القدر المشترك) فيه ما تقدم بحثا وجوابا (قوله فعلى المكلف تركه)  
 أي القدر المشترك (قوله وله فعله في غيره) لا يقال الكف عن أحد المعينات الذي هو قدر مشترك بينها  
 يقتضى الكف عنها كلها فينتفى الحرام الخير كما قال به القرافي لا نأقول إذا استحضرت تقييد القدر  
 المشترك بينها بكونه في ضمن أي معين منها ظهر لك أن الاتيان به في ضمن واحد منها لا ينافى الكف  
 عنه في ضمن آخر كما أشار الى ذلك بقوله فعلى المكلف تركه أي لأن القدر المشترك إنما يحصل في ضمن  
 معين (قوله إذ لا مانع من ذلك) أي من فعل الغير لأن المحرم واحد فتحريم واحد لا بعينه ليس من باب  
 عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق في واحد فليس النهي كالنفي (قوله في منهم ذلك)  
 أي تحريم واحد لا بعينه (قوله لما تقدم عنهم فيهما) وهو أن تحريم الشيء أو إيجابه لما في فعله أو تركه  
 من المفسدة أو المصلحة التي يدركها العقل وإنما يدركها في المعين (قوله فيقال) تفصيل للاجمال في  
 قوله فيما تقدم (قوله النهي عن واحد الخ) فيه تورك على المصنف بأن حق مقابلة الامر النهي  
 لا التحريم (قوله بالمعنى السابق) أي مفسر ذلك الواحد بالمعنى السابق وهو القدر المشترك بينها في ضمن أي  
 معين منها (قوله امتثالا) قيد الترك بالامثال لأن الثواب فيه يتوقف على قصد الامثال به وإن كان  
 الخروج عن عمدة النهي حاصلًا بمجرد الترك (قوله وعلى الاول) أي أن التحريم لواحد لا بعينه (قوله

ضمن قوله أنه أي محل  
 ثواب الواجب والعقاب  
 أحدها من حيث أنه أحدها  
 أي لا أعلاها ولا أدناها  
 تدبر (قوله حيث قال الخ)  
 قد عرفت أن كلام الشارح  
 في أنه يثاب عليه الثواب  
 الخاص به مقابلة أداء  
 الواجب الذي تعلق به الامر  
 وهو القدر المشترك وإذا  
 تأملت ذلك وجدت أنه  
 لا غلط عما قاله الشارح  
 تدبر (قوله وإن فعلت الخ)  
 هذا شيء زائد على موجب  
 الامر بواحد مبهم وليس  
 الكلام إلا إليه (قول المصنف  
 ويجوز تحريم الخ) كان  
 الاخصر أن لو قال والنهي  
 عن واحد مبهم من أشياء  
 معينة كالامر أي في جميع  
 الاقوال المتقدمة ويستغنى  
 عن قوله خلافا للبعثرة  
 وعن قوله وهي كالخير  
 إلا أنه قصد التنبيه على أن  
 هذا الخلاف في الجواز  
 لا في الوقوع ويقاس على  
 التحريم الكراهة إلا في  
 العقاب (قول الشارح إذ  
 لا مانع من ذلك) أي فعل  
 الغير لأن المحرم واحد  
 فتحريم واحد لا بعينه ليس  
 من باب عموم السلب بل  
 من باب سلب العموم  
 فيتحقق في واحد فليس النهي  
 كالنفي (قول الشارح النهي

عن واحد الخ) فيه تورك على المصنف بأن الاحسن في مقابلة الامر النهي لا التحريم (قول الشارح ويثاب بتركها وهي  
 امتثالا) أي بأن يقصد به الامثال وقد عرفت الفرق بين المكاف به في الفعل غير الكف وبين الكف في بحث الغافل فارجع اليه ان شئت

ثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم في ذلك واحد منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها وقيل المحرم في ذلك ما يختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الأول أن تركت كلها أمثالا أو فعلت وهي متساوية أو بعضها أخف عقاباً وثواباً ف قيل ثواب الواجب والعقاب في المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفي متفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء أفعلت معاً أو مرتباً وقيل العقاب في المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب الحرام به ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما ذكر تركه لثواب الواجب ولتحقيق أن ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدها من حيث أنه أحدها حتى أن العقاب في المرتب على آخرها من حيث أنه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتأدى بتركه الواجب منها من حيث أنه أحدها (وقيل) زيادة على ما في المخير من طرف المعتزلة (لم تردبه) أي بتحريم ما ذكر (اللغة) حيث لم ترد بطريقة من النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر بواحد مبهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تقطع منهم أثماً أو كفوراً نهى عن طاعتها إجماعاً قلنا الإجماع

وهي متساوية) حال من ضمير الفعلين قبله قاله شيخ الإسلام وفيه نظر لانه يلزم عليه توارد عاملين على معمول واحد ودعوى أنه من باب التنازع مشكل لانه لا يكون في الحال لاقتضائه إلى الإضمار والحال لا يكون ضميراً فالأولى أن يجعل حالاً من ضمير فعلت وحذف مثلها من قوله تركت فهو من باب الحذف من الأوائل لدلالة اللواتي (قوله عقاباً وثواباً) نشر على غير ترتيب اللف من قوله ثواب الواجب والعقاب وكذا قوله على ترك أشدها وفعل أخفها (قوله سواء فعلت معاً أو مرتباً) راجع لقسمي المتساوية والمتفاوتة ولم يزد أو تركت لأن الترك لا ترتيب فيه (قوله على فعل آخرها) هذا بما خالف فيه الواجب المخير (قوله لا ارتكاب الحرام به) أي دون ما قبله إذا فرض أن المحرم واحد منها لابعينه ولا يحصل ذلك إلا بالخير (قوله من حيث أنه أحدها) أي لا من خصوص كونه آخرها وأشدها (قوله وقيل زيادة) أخذه من كلام الإمام في التخليص حيث قال فيه أنكر معظم المعتزلة النهي عن شيئين على التخيير ثم اختلفوا فمنهم من منعه من جهة اللغة ومنهم من منعه من جهة العقل لانه إذا قبح أحدهما قبح الآخر اه زكريا ثم إن هذا اختلاف في الوقوع وعدمه لافي الجواز وعدمه (قوله لم ترد بطريقة الخ) يعني أن المراد بورد اللغة بطريقة أي بصيغة لا ورودها به نفسه فلا يرد أن يقال لا بحث للغة عن تحريم ولا غيره من الأحكام الشرعية لأن ذلك من وظائف الشريعة وكان المناسب أن يقول يعني لم ترد بطريقة اللغة لأن التعبير بالحشية يقتضي أن عدم ورودها بطريقة علة لعدم ورودها بالتحريم إذا لا قرب هنا من معاني الحشية التعليل لانه معنى ورودها بالتحريم (قوله على ما في المخير) أي الأقوال التي في الواجب المخير (قوله من النهي) أي اللفظي بيان لطريقه (قوله وقوله تعالى) جواب من طرف هذا القائل عما أورد عليه من أنه قد وردت اللغة بطريق ذلك فان قوله تعالى ولا تقطع منهم أثماً أو كفوراً صيغة نهى عن طاعة واحد من شيئين وحاصل الجواب أن هذا إنما يكون طريقاً لذلك لو كان نهياً عن طاعة واحد مبهم منهما وليس كذلك بل هو نهى عن طاعتها إجماعاً وقد رد الشارح هذا الجواب بقوله قلنا الإجماع الخ وحاصله أن هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد مبهم فبى طريق لذلك ولا ينافي ذلك صرفها عن ظاهرها بإجماع فقد ثبت ورود اللغة بذلك الطريق غاية الأمر أنه منع من حملها عن معناها الأصلي

(قول الشارح والتحقيق) أن ثواب الواجب الخ قد عرفت وجه هذا التحقيق فيما مر ثم أن ما في المصنف مبنى على ما اختاره السيد من الإيجاب والتخيير ليس بالقياس إلى الكلى في نفسه بل إلى الأفراد الواقع هو في ضمنها وما ذهب إليه الشارح مبنى على ما اختاره المحقق التفاسر أني تبعاً للعصدة من أن الواجب لم يتعلق بمعين وأن ما يتعلق بالمعين هو التخيير وهو الحق الذي لا يلزم عليه التكليف بغير معين ولا اختلاف الواجب باختلاف المكلفين وقد نبهناك عليه فيما مر فتأمل (قول الشارح زيادة على ما في المخير) أي إيجاب واحد لابعينه فالمنع المتقدم من حيث أنه إذا قبح واحداً لابعينه قبح الكل وهنا من حيث ورود اللغة (قول الشارح كما وردت بالأمر) أي فوروده هناك مسلم أما جدلاً أو من غير من مر من المعتزلة ولذا قالوا زيادة على ما في الواجب المخير تدبر (قول الشارح حيث لم ترد) الأولى أي لم ترد

ولا تعلق لما بالتحريم  
أصلا الا أن يقال اسناد  
الورود اليها مجاز كما يؤخذ  
من الحاشية (قول الشارح  
لمستنده) تأمل مراده بهذه  
الزيادة مع ان الاجماع لا بد  
له من مستند لم يصرحوا  
بذلك في كل موضع  
وأقول الصادق هنا هو  
ذات الاجماع فلا بد له من  
مستند بخلاف ما اذا كان  
الاجماع دليلا فان كان  
وان لم يعرف المستند تأمل  
(مسئلة \* قول المصنف  
مهم) المهم ما حرك الهمزة  
فيكون معني به فكان  
الاخضر ان يقول مهم  
لا ينظر الى فاعله بالذات  
لانه يلزم من كونه منهما  
ان يقصد حصوله والعكس  
قاله بعضهم ولا يخفى ان  
التصريح أولى إذ لا يصدق  
الخ فلا يكون قيدها في  
التعريف بهذا المعنى  
فيؤخذ في التعريف من  
حيث انه قيد بهذا المعنى  
لامن حيث انه يصدق به  
فادفع ما قيل هنا نعم قوله  
لثبوت الايجاب الجزئي  
الخ فيه شيء فان ايراد  
المطلق انما هو من حيث  
انه مطلق لا من حيث  
تحقيقه في بعض الافراد  
(قوله والاول هو الذي  
يدل عليه الخ) يفيد ان

لمستنده صرفه عن ظاهره (مسئلة فرض الكفاية) المنقسم اليه والى فرض العين مطلق الفرض  
المتقدم حده (مهم) يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله

مانع (قوله لمستنده) علة مقدمة على معلولها (قوله المنقسم الخ) اشارة الى مناسبة ذكر هذه المسئلة  
هنا لانها متعلقة ببعض ما تقدم (قوله مطلق الفرض) وهو الذي لا يكون باعتبار شيء ولا باعتبار عدم  
شيء (قوله المتقدم حده) مرفوع نعتا لمطلق أو مجرور نعتا لفرض اشارة الى ما سبق من قوله فان اقتضى  
الخطاب الفعل اقتضاء جازما فيجاب وتقدم ان الفرض والواجب مترادفان فيكون حد الواجب  
حدا للفرض فلا يقال ان الذي تقدم حده هو الواجب (قوله مهم) المهم ما حرك الهمزة ولا يكون الا معني  
به فكانه قال امر معني به فظهر أن الاخضر ان (يقول مهم) لا ينظر الى فاعله بالذات وذلك لانه يلزم من  
كونه مهما ان يقصد حوله وبالعكس ثم ان هذا التعريف أصله للفرز الى لكنه قال كل مهم ديني  
فحذف المصنف لفظة كل لانها تشمل الافراد والتعريف للباهية ولفظة ديني ليدخل الدينوي كالحرف  
والصنائع بناء على الاصح انها فرض كفاية والفرز الى يرى انها غير واجبة لان في بواعث الطباع عليها  
مندوحة عن الايجاب كما قاله في الوسيط تبعا لامامه فلذلك اخرجها بقوله ديني ويشكل عليه عده  
في الاحياء والوجيز الحرف والصنائع المهمة من فروض الكفاية (قوله يقصد حصوله) أي يقصد  
الشارع حصوله من المكلف والمراد بالقصد الطلب اطلاقا للسبب على المسبب فان حقيقة القصد  
الارادة ولو اراد الشارع الواجب لما تخلف عن الوجود وأورد الناصر انه كان المناسب ان يقول تحصيله  
لان التكليف بالفعل وفيه ان الحصول ثمرة التحصيل لانه لا يقصد لذاته بل باعتبار ثمرته فالحصول هو  
المقصود أولا وبالذات بخلاف التحصيل وان كان هو المكلف به وأورد أيضا ان الحد يتناول مطلق  
الفرض فلا يطردوا جاب بان النظر الى الفاعل في الكفاية وقع التقييد بتركه وفي مطلق الفرض وقع  
ترك التقييد به ولذا صدق على قسميه اه ومحصله رجوع الاول للباهية بشرط لاشيء والثاني لا بشرط  
شيء وفرق بينهما بان الاول اخص والثاني اعم ولذلك قال ولذا صدق الخ واجاب سم ايضا بتسليم  
شموله له وانه تعريف بالاعم أو بمنع الشمول إذ لا يصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلّي أعني  
مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت الايجاب الجزئي وهو النظر الى فاعله في الجملة أي في  
بعض أفراده وهو الفرض العيني وجواب الناصر أدق فانه كشف عن ماهيتهما المراد منهما وهو  
اللائق بحال التعريف وسم اخرج التعريف الذي هو من باب التصورات الى التصديق لان السلب  
الكلّي انما يكون في التصديقات وبهذا يعلم سقوط قوله وقد يتعسف في حمل جواب الشيخ عليه فانه  
لا يلاقيه فكيف ينطبق عليه لتباين الملتصين تأمل (قوله من غير نظر بالذات) قرر الناصر انه خارج  
عن التعريف نتيجة له ولازم عنه بناء على ان اسناد القصد الى الحصول يشعر عرفا بقصره عليه فقوله  
في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من السلب او البعض مبهما او معينا اه واقول انه على تقدير  
القصر يكون المعنى هكذا مهم لا يقصد الا حصوله أي لا غيره فقوله من غير نظر الخ تصريح بلازم الحكم  
السلبى المستفاد من القصر الا ان دعوى القصر لا دليل عليها فان قوله يقصد حصوله وقع نعتا لقوله مهم  
فجملة يقصد حصوله وان وقع فيها اسناد الا انه غير مقصود فعلى تقدير القصر يلزم قصد الاسناد بالاخبار  
فيلزم التناقض على انه ليس في الكلام ما يدل على القصر بل هو أمر ادعائي فالحق انه من اجزاء التعريف  
ويدل له قول الشارح الاتي وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله لصراحته في ان  
المخرج له قوله من غير نظر الخ ولا يقال فانه لم يقصد حصوله أي لم يختص القصد بحصوله (قوله بالذات)  
متعلق بنظر والباء للابستقوال المراد بالنظر الداق ما هو بالاصالة والاولية والمعنى من غير نظر ملتبس



(قول الشارح أى يقصد حصوله في الجملة) هذا تأويل لمعنى يقصد من غير نظر فان ظاهره ان عدم النظر مقصود ولا معنى له فأشار إلى أن المقصود لازمه وهو الحصول في الجملة فاندفع ما في التاصر ثم انك ان تأملت قول الشارح فيما يأتي فانه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد الخ وجدت قصد الحصول من كل عين ملزوم النظر بالذات فاذا اتفقت النظر بالذات اتفقت (٢٣٧) ملزومه ووجد قصد الحصول في

الجملة المقابلة لذلك الملزوم فانتفاء الملزوم لازم لانتفاء اللازم ومتى اتفقت وجد قصد الحصول في الجملة فقولنا لازمه أى بواسطة تدبر (قوله هو معنى قول المصنف) أى هو المراد منه (قوله المشعر عر فالخ) فيه انه حيث يكون الاسناد

مقصودا والاسناد في التعريف لا يقصد على ان الاشعار بذلك عرفا مجرد دعوى لا دليل عليها (قوله ما يعمل) الاولى العمل (قوله فلا يعتبرون ذلك فيه) لانه لا شك ان التعريف بالاعم من جملة طرق الاكتساب (قوله بان الصواب الخ) ولا لالم يكن المنطق بمجموع قوانين الاكتساب وقد اتفق الكل عليه (قول الشارح لان الغرض تمييز الخ) وما قيل انه لو ابقى المهم على أنه ما أحزن النفس وعوقب بتركه لم يحتج إلى هذا فليس بشئ لانه يمنع منه عدم صحة الحوالة فيما يأتي في قوله وسنة الكفاية كغرضها فانه شامل

أى يقصد حصوله في الجملة فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورة انه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو ديني كصلاة الجنائز والامر بالمعروف ونحوه كالخرف والصنائع وخرج فرض العين فانه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أى واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الفرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر (وزعمه) أى فرض الكفاية (الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (وامام الحرمين وابوه) الشيخ أبو محمد الجويني (افضل من) فرض (العين) لانه يسان بقيام البعض به الكافي في الخروج عن عهده جميع المكلفين عن الاثم المرتب على تركهم له وفرض العين انما يسان بالقيام به عن الاثم القائم به فقط والتبادر إلى الاذهان وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين افضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف

بالاصالة والاولية إلى الفاعل بل بالتبع (قوله في الجملة) هو بمعنى قول المصنف من غير نظر بالذات إلى الفاعل ولعل فائدة قول الشارح ان يقصد حصوله في الجملة مع كون عبارة المصنف اوضح منها الاشارة إلى ان عبارة من قال يقصد حصوله في الجملة بمعنى عبارة المصنف (قوله ضرورة انه الخ) علة لما بعد الاستثناء أى إلا بالتبع فانه ينظر للفاعل (قوله كالخرف والصنائع) العطف تفسيري فان معناهما لغة العمل واصطلاحا للملكة الحاصلة من الترن على العمل اه زكريا (قوله وخرج) عطف على تناول (قوله حيث قصد الخ) تعليل (قول أى واحد) اشارة إلى ان المراد بالعين الذات (قوله كالنبي صلى الله عليه وسلم) ادخلت الكاف آلة فيما فرض عليهم بخصوصهم ولا يصح ما قيل انها ادخلت خزبة فان شهادته بشهادة رجلين لان الكلام في فرض العين وما يقال انها قد تكون فرض عين اذا تعينت يرد بان هذا عارض والاصل فيها غير ذلك (قوله احترازا) علة للنفي اعنى قوله بقيد وقوله لان الغرض علة للنفي (قوله لان الغرض الخ) يرد عليه ان التعريف حينئذ يكون غير مانع لعدم تمييزه المعروف عن جميع ماعدها وبجواب بانه جرى على طريقة المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم واشترائط الاطراد والانعكاس طريقة المتأخرين لا يقال ما للمانع من زيادة جزما ويكون الغرض تمييز فرض الكفاية عن جميع ماعدها لا نأقول يمنع منه عدم صحة الحوالة فيما يأتي في قوله وسنة الكفاية كغرضها ومن جملة ما شبه به التعريف وهو لا يصح في جانب سنة الكفاية على هذا الغرض (قوله أى فرض الكفاية) ارجع الشارح الضمير لفرض الكفاية لانه نص كلام المصنف ثم قال بعد لانه يسان بقيام البعض به الخ اشارة لما قاله الشمس البرماوى تبعا لشيخه الزركشي ان المصنف قد وهم في نقله عن الاستاذ والامام وابنه ان فرض الكفاية افضل من فرض العين وان صواب النقل عنهم ان القيام به افضل كما وقع في عباراتهم لانه نفسه افضل قال الكمال ولك ان تقول لم يسم المصنف لان الغرض هو فعل المكلف الذي هو متعلق الطلب الجازم ومتعلق الثواب والعقاب وهو الحاصل بالمصدر كالجهاد وصلاة الجنائز والقيام به فعل بالمعنى المصدرى ووصفه بالافضلية لكونه آتيا بما هو افضل فوصف الغرض بالافضلية بالاصالة والقصد ووصف الاثيان بهما بالتبعية بل ما صنعته اجود لما فيه من التنبيه على انه مقصود الائمة المذكورين اه ملخصا (قوله الكافي) صفة لقيام وقوله عن عهده أى عهدة فرض الكفاية وقوله جميع نائب فاعل يسان وقوله عن الاثم متعلق بيسان (قوله وان لم يتعرضوا له)

للتعريف ايضا (قول الشارح أى فرض الكفاية) أفاد ان المفضل هو الغرض ثم عله بقوله لانه يسان الخ اشارة إلى أن علة أفضليته أفضلية القيام به فالغرض هو الحاصل بالمصدر والقيام هو المعنى المصدرى وأفضلية المعنى المصدرى تابعة لأفضليته فهي علة باعتبار العلم فلا تنافي بين ما في المصنف وبين ما وقع في عبارة الاستاذ ومن معه من القيام بفرض الكفاية أفضل من القيام بفرض العين ندر

(قول الشارح ولمعارضة هذا الخ) أي قاله ليلان تساقطاً فلا وجه لذلك الزعم (قول المصنف وفاقاً للإمام الرازي) عبارته في المحصول فأما إذا تناول الأمر الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك إذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلًا بفعل البعض فتحصل بالبعض لم يلزم الباقي اه وهو صريح في أن المخاطب البعض خلافاً لمن قال أن عبارة المحصول تفيد الوجوب على الجميع (قول الشارح) لا كنفاء بمحصوله الخ ولو كان واجبا (٢٣٨) على الكل لم يكف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب على المكلف عنه بفعل

غيره وأجيب بأن الإكفاء بفعل البعض لأن المقصود وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف ولا استبعاد في السقوط بفعل الغير كسقوط ما على زيد من الدين بأداء عمرو وفيه أن هذا يكفي فيه خطاب البعض فهو المتيقن ولا دليل على خطاب الكل (قول المصنف لا على الكل الخ) هذا يفيد أن الشيخ يقول بأنه فرض على كل واحد وما أورد عليه من أن إسقاطه عن الباقي يكون رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر إلى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط فلا بد أن يكون مراد من قال أنه يجب على الكل أنه يجب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التاميم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض مدفوع بأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كاتقاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا بالصلاة عليه فإنه

في الأغلب ولمعارضة هذا دليل الأول أشار المصنف إلى النظر فيه بقوله زعمه وإن أشار كما قال إلى تقوية يعزوه إلى قائله الأئمة المذكورين المفيدان للإمام سلفا عظيما فيه فإنه المشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه إليه النووي والاكثر (وهو) أي فرض الكفاية (على البعض وفاقاً للإمام الرازي) لا كنفاء بمحصوله من البعض (لا) على (الكل خلافاً للشيخ الإمام) والدالمصنف (والجمهور) في قولهم أنه على الكل لا ثمهم بتركه ويسقط بفعل البعض

أي صريحا وإلا فقد وقع في كلام إمامنا الشافعي رحمه الله والاحتجاب ما يدل عليه فتد قالوا أن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعلاؤه بأنه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية وهذا التعليل كالصريح في أن فرض العين أفضل ولا ينافيه تقديم إنقاذ المشرف على الفرق على الصيام في حق صائم لا يتمكن من إنقاذه إلا بالافتطار لأن هذا التقديم ليس للأفضلية بل لخوف الفوات وهو لا يدل عليها بدليل تقديم النفل على الفرض لذلك كتقدم خسوف خيف فيه الانجلاء على مكتوبه لم يضق وقتها (قوله في الأغلب) احترازاً عما خص به النبي صلى الله عليه وسلم وغيره على ما تقدم (قوله ولمعارضة هذا) يعني شدة اعتناء الشارع به الذي هو دليل أفضلية فرض العين وقوله دليل الأول مفعول المصدر المضاف لاسم الإشارة الذي هو الفاعل ودليل الأول هو أنه يصان ثم لا يخفى أن كلامنا الدليلين معارض للآخر في تساقطان ويتساوى القولان وما قيل أن هذا الدليل أقوى فلا يعارضه الضعيف دعوى لا دليل عليها (قوله وإن أشار الخ) أي لأنه بوجه آخر والنكات لا تراحم فإن التقوية من حيث العز ولا تنافي النظر من حيث الدليل وهو عطف على إشارة الأولى (١) وقوله كما قال أي في منع الموانع وباء بعزوه للسببية متعلق بتقوية وقوله المفيد نعت لعزوه (قوله وفاقاً للإمام الرازي) تبع فيه المراغبي والذي في محصول الإمام أنما هو وجوبه على الكل كإفهامه الاستوى وغيره اه ذكره يا وقد يجاب بأن الإمام ذكر في غير المحصول ما يخالف ما فيه (قوله لا كنفاء بمحصوله من البعض) أي ولو وجب على الكل لم يكف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره وأجيب من طرف الجمهور بأن الإكفاء بفعل البعض لأن المقصود كما علم وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف كافي فرض العين ولا استبعاد في سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره كسقوط ما على زيد من الدين بأداء عمرو عنه (قوله لا ثمهم بتركه) ولثلا يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى ما عليه الجمهور نص الشافعي في مواضع من الام كما قاله الزركشي وغيره (قوله ويسقط) أي الفرض المراد سقوط لازمه وهو الاثم بتركه (قوله بفعل البعض) أي بتام فعله فلا يكفي الشروع لاحتمال انقطاعه بخنون ونحوه قال سم فان قيل على قول الشيخ الإمام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين و فرق الكمال بأن فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية

(١) قوله وهو عطف على إشارة الأولى المناسب وهو حال من فاعل إشار الأولى كما لا يخفى فتأمل اه كاتبه

يحصل بفعل البعض فلذلك ينسب السقوط إلى فعل البعض وأيضا يجوز أن ينصب الشارع أمانة على سقوط الواجب من يقصد غير نسخ كذا في حاشية العبد للسعد (قول الشارح لا ثمهم بتركه) اثم الجميع بالترك محل اتفاق فلا يرد على القائل بالوجوب على بعض مبهم أن اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين كافي الواجب التحريم (قول الشارح وأجيب بأن الخ) أي وهذا لا يتوقف على خطاب الكل فاندفع ما يقال أن محصل الجواب هو مفاد التعريف المنطبق على جميع الأقوال فتأمل (قوله تابع لابن الحاجب)

وأجيب بأن ائمتهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم قال المصنف ويدل لما اخترناه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وذكر والده مع الجمهور مقدما عليهم قال تقوية لهم فانه اهل لذلك (والمختار) على الاول (البعض مبهم) إذ لا دليل على انه معين فن قام به

يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل (قوله واجيب) أي من طرف الاول بان ائمتهم بالترك أي ائتم الكل بترك فرض الكفاية لتفويتهم أي تفويت الكل ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة بأن يقوم به بعضهم لا للوجوب عليهم ثم الحصول مقصود بالذات وكونه من جهتهم في الجملة مقصود بالتبع فلا يخالف ما مر في التعريف قال السكال يقال عليه من طرف الجمهور وهذا هو الحقيق بالاستبعاد اعني ائمة طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به وأجاب سم بأنه إنما يتأتى لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لاحدهما على الأخرى في ذلك فليس في التائيم المذكور تائيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به إذ كون الأخرى كلفت به غير معلوم بل كل من الطائفتين يحتمل أن تكون المسكفة على السوية بل إذا قلنا بالمختار الاتي من ان البعض مبهم آل الأمر إلى ان المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة على البدل لجميع الطوائف مستوون في تعلق التكليف بهم بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيهم فلا إشكال على هذا في ائمة الجمع والفرق على هذا بين مختار المصنف وقول الجمهور ان الخطاب على قول الجمهور تعلق ابتداء بكل واحد لا بعينه وعلى مختار المصنف انما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك (قوله ويدل لما اخترناه) أي الدلالة من التبعية على ذلك فكانه قيل ليفعل بعضهم وبحت فيه بان القائل بوجوده على البعض يكتب بالواحد لصدق البعض به والاية انما تدل على الاكتفاء بجماعة إذ الامة الجماعة واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال على تمام المدعى بل على المدعى في الجملة لدلالتها على تعلق الوجوب ببعض ما صدقات البعض وقول المصنف ويدل لما اخترناه معبرا باللام الدالة على الاختصاص الذي هو عدم مجاوزة المقصور وهو الاية عن المقصور عليه وهو الوجوب على البعض وان كان مقصورا على بعض افراده على المشعرة بالاستعلام والاحاطة حسنا وحقا إشارة إلى ان الاستدلال استثنائي لا يصلح لازما للغير لا مكان المعارضة من طرف الجمهور بدلالتها على الوجوب على الكل لانه خوطب الجميع بالأمر على وجه الاكتفاء بفعل البعض وأيضا الاستدلال بالآية ونحوها كقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يؤول بالسقوط بفعل الطاعة جمعاً بينه وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه واجيب بان تأويل ادلة المصنف للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ليس أولى من العكس وضعف هذا الجواب بان تأويل ادلة المصنف أولى لان الأصل في الخطاب بالاحكام الشرعية ان يكون عاما لا يختص به بعض دون بعض ثم ان كون المطلوب منه الفعل الكل أو البعض لا يقتضي ان الفاعل منظور اليه بالذات لا بالتبع من حيث توقف الفعل عليه وان زعمه الناصر (قوله اهل لذلك) أي لان يتقوى به قول الجمهور (قوله البعض مبهم) مبتدأ وخبر والجملة خبر قوله المختار ولم يحتاج إلى رابط لانها عين المبتدأ في المعنى والقول بان بعض مبهم هو القول بان القدر المشترك بين جميع الأبعاد كما هو في غاية الوضوح فاستدلاله في آية ولتكن منكم أمة على ان الوجوب متعلق بالقدر المشترك لان المطلوب فعل احدى الطوائف ومفهوم احدها قدر مشترك بينها لا يعكس على ما اختاره المصنف من ان الوجوب على البعض بل يؤيده (قوله فمن قام به) فيه ان هذا متيق عليه بين الاقوال فالاولى ان

ابن الحاجب لم يستدل بآية قاتلوا المشركين بل الدليل العقلي وهو ائمة الكل (قوله خاطب الجميع بالأمر الخ) فيه ان خطاب الجميع بالأمر لا يقتضي الوجوب على الجميع إلا إذا كان الأمر للجميع وهنا مخاطب غير المأمور ولا محذور فيه غايته انه خاطب الجميع لان المأمور بعض منهم غير معين فالآية ان لم تكن صريحة في أمر البعض فهي ظاهرة فيه نعم بقيت المعارضة بينها وبين قاتلوا المشركين فتصرف تلك للوجوب على البعض بالدليل العقلي المتقدم أعني الاكتفاء بالحصول من البعض اتفاقا على ان تأويل آية قاتلوا لا يخرجها عن معناها رأسا غايته اسنادا للبعض للكل بخلاف تأويل ولتكن منكم أمة بالسقوط فانه يخرجها عن مدلولها بالمرّة وهو ظاهر لمن تأمل (قوله ان يكون عاما) ان أراد العموم ولو على البدل فهو موجود هنا فان البعض على المختار مبهم وان أراد العموم الشمولي فهو ممنوع فسيما يكتب فيه البعض كما هنا (قول الشارح فن قام به سقط الخ) أي لتحقق القدر المشترك فيه وهذا المعنى خاص بهذا القول

سقط الفرض بفعله (وقيل) البعض (معين عند الله تعالى) يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه (وقيل) البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن فلا وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (ويتعين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى يصير بذلك فرض عين يعنى مثله فى وجوب الاتمام (على الاصح) بجامع الفرضية

يفرع عليه ما هو خاص به فيقول من قام به تحقق به البعض المبهم الذى خو طب به (قوله سقط الفرض) أى الحرج بتركه كما عبر جماعة فلا ينافى وقوع صلاة فرقة على جنازة بعد صلاة أخرى فرضا ولهذا ينوى الفرض ويثاب عليها ثوابه اهـ زكريا (قوله معين عند الله) فيه انه على الاول معين عند الله وان كان مبهما عندنا كما انه على الثانى مبهم عندنا أيضا فلا تظهر المقابلة وأجيب بأن الملاحظ فى الاول جهة الابهام وفى الثانى جهة التعيين وبهذا يرجع الخلاف لفظيا (قوله وبفعل غيره) أى من المكلفين فلا يجزى. وردصبي من الجماعة السلام ويستثنى ما إذا حصل المقصود بتبامه بفعل الصبي كصلاته على الجنازة وحمله الميت ودفنه فانه يسقط قاله الكمال (قوله وقيل البعض من قام به) قال زكريا هذا من تفاريع القول قبله وان أوم كلامه ككثير خلافه (قوله ثم مداره على الظن) أى مبنى فرض الكفاية (١) على قول المصنف وقول غيره من حيث التعلق بالمكلف او السقوط عنه كما اشار لذلك الشارح بالتفريع بقوله فعلى قول الخ (قوله فعلى قول البعض الخ) فيه إشارة إلى فائدة الخلاف (قوله من ظن أن غيره لم يفعله) أى ولا يفعله أيضا اهـ زكريا وفيه نظر إذ لا يشترط أن يصمم غيره على عدم الفعل بل متى ما ظن انه لم يفعل مازال الخطاب متوجها له فى ضمن البعض المبهم (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوى بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم فى تركه ولا لزوم تأثم أهل الدنيا هـ فان قيل إنما اتقى الاثم لعدم القدرة هـ قلنا فيلزم ان لا يكون فرضا واقول الوجه حيث امتفت القدرة حتى قدرة التوصل اليه التزام انه ليس بفرض اهـ سم (قوله ومن لا فلا) أى ومن لم يظن أن غيره لم يفعله بأن ظن أن غيره فعله واولى علم او لم يظن شيئا أصلا إذ الأصل برأءة الزمة ويترتب على الخلاف مسألة الشك فانه لا يجب فيها على الاول ويجب على الثانى والفرق أنه خو طب به ابتداء على قول الكل فلا يسقط عنه إلا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف (قوله أى يصير بذلك فرض عين) هو بيان للبعنى اللغوى ولذا عبر فيه بأى ولما لم يكن هذا مرادا لما يلزم عليه من قلب الحقائق أردفه ببيان المقصود فقال يعنى مثله ولذا عبر فيه بالعناية وقيد المائلة بوجوب الاتمام إشارة إلى افتراقهما بوجوب الشروع فى العين وعدمه فى الكفاية فى الجملة (قوله بجامع الفرضية) فديعترض كونها جامعا بأنه لو صح لزوم اشتراكهما فى وجوب الشروع واللازم متصف قاله الأصغر واجاب سم بمنع انتفاء اللازم لان المعبر فى الشروع الواجب هو شروع من لا يدمنه فى أداء الفرض لكنه فرض العين هو الجميع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به امر لازم بحيث لو اتقى أثموا فقد اشترك الفرضان فى ان الشروع فيما يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه اهـ وقد يجاب أيضا بان هذا جامع بعد ثبوت الفارق كما أشار لذلك الشارح بقوله والفرق ان القصد

(قول الشارح كما يسقط الدين الخ) دفع لاستبعاد السقوط بفعل غير من وجب عليه (قوله على النسبة التامة) هذا هو المراد هنا وحيث لا يتأتى الشروع فى علم تلك النسبة مع قطع الاستمرار فيه إذا الاستمرار فيه محال (قوله وتسمى بحثا الخ) المسمى بالبحث هو النسبة لانه المبحوث عنه لان البحث التفتيش والذى يفتش عنه هو النسبة فتثبت أو تنفى بالدليل أو التنبيه وقد تسمى المسئلة بحثا لانه يبحث فيها عن ذلك لا لانه يبحث عنها

(١) قوله أى مبنى فرض الكفاية على قول المصنف وقول غيره من حيث الخ قال ابن الشياط يحتمل أن يقال لا يكفى الظن فان قيل يتعذر القطع فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع فى الفعل والتهوى والاستعداد اما بتحصيل الغاية فيتعذر فيهنالك يكفى الظن لافى المقدمات والمبادئ اهـ بلفظه

(قول الشارح في باب الودعة) لكن قال ابن الرفعة أيضا في باب اللقيط من المطلب ان هذا (٢٤١) أى ما ذكره البارزى بحث للامام

جرى عليه الغزالي وتبعه  
البارزى كالحاوى وهو  
لكون قائله يارمه استثناء  
الحج كالعمرة مع ما استثناء  
من الجهاد وصلاة الجنازة  
موافق لما اخترناه انتهى  
وهو صريح في ان الخلاف  
بين الطرفين لفظى كما  
يقضيه كلام الشارح  
فتخص الطريقة الاولى بما  
استثنى في الطريقة الثانية  
إلا الجهاد لانه لا خلاف

وقيل لا يجب اتمامه والفرق ان القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله عن شرع فيه فيجب اتمام صلاة  
الجنازة على الاصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جز ما لما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند  
وانما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آتس الرشديه من نفسه على الاصح لان كل مسألة مطلوبة برأسها  
منقطعة عن غير هاجل خلاص صلاة الجنازة وما ذكره تبعا لابن الرفعة في مطلبه في باب الودعة من أنه يتعين  
بالشروع على الاصح بالنظر إلى الاصول اقعدها ما ذكره البارزى في التمييز تبعا للغزالي من انه لا يتعين  
بالشروع على الاصح إلا الجهاد وصلاة الجنازة وان كان بالنظر إلى الفروع اضبط (وسنة الكفاية)  
المنقسم اليها وإلى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضا) فيما تقدم وهو أمور أحدها أنها من حيث  
التمييز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس  
والتسمية للكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا ثانيا أنها أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكر معه  
لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين ثالثا أنها مطلوبة من الكل عند الجهور وقيل من  
بعض مبهم وهو المختار وقيل معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعل غيره

حصوله في الجملة الخ (قوله وقيل لا يجب) مقابل قوله يتعين بقطع النظر عن قوله على الاصح لما يأتي  
ان التصحيح مختلف (قوله فلا يتعين حصوله) وينبئ على ذلك انه لا يسقط إلا بالفراغ منه بخلافه على  
الاول (قوله فيجب تمام الخ) ففى م تنشأ من التصحيح وان كانت محل الخلاف (قوله كما يجب الاستمرار  
في صف القتال جز ما) أشار به إلى أن الخلاف في تعيين فرض الكفاية في غير الجهاد أما هو فمتفق على تعيينه  
بالشروع فيه ثم هذا الاستمرار اتمام لفرض الكفاية الذى هو الجهاد فيحتاج لتأويل قوله في صف القتال  
بان المراد الكون فيه إذ هو فرض الكفاية والمراد بالصف الاصطلاف ثم ان هذا بظاهره يقتضى حرمة  
الخروج من الصف ولو لم يكن بنية الفرار مع ان الحرام انما وترك القتال فرارا أو المذدرا أو لراحة أو تخير  
إلى فئة مثلا مع نية العود فلا حرمة فيه (قوله لما في الانصراف الخ) تعليل بحسب المظنة فلا يشترط حصوله  
بالفعل ومثل الجهاد والحج والعمرة كفاية يتعينان بالشروع ولم يتعرض لها هنا اكتفاء بما تقدم من  
وجوب اتمام فعلهما (قوله لمن آتس) وإلا فلم يتحقق الشروع حتى يحكم عليه بالتعين أو عدمه (قوله لأن  
كل مسألة) هذا التعليل يقتضى وجوب الاستمرار في تعلم المسئلة الواحدة واطلاقهم يتأنيف قلنا المراد  
بتعلم العلم تحصيل علم ما تضمنه مسائله من الاحكام إذ هي المثبتة بالدليل في العلم فلا يتحقق الشروع  
فيه باقل من علم حكم مسألة واحدة فمن لم يحصل له ذلك فهو لم يشرع بعد واعراضه بعد تصور الموضوع  
والمحمول والتردد في الحكم اعراض قبل الشروع لا بعده اه كمال (قوله اقعده أى أحسن وضعا لا فادته  
قاعدة كلية مناسبة قواعد الاصول وهي كل فرض كفائى يتعين بالشروع فيه على الاصح ولا يضر استثناء  
الجهاد بعد ذلك لأنه يتعين بالشروع جز ما لأن القواعد شأنها ان يستثنى منها والقاعدة تناسب الاصول  
لان الاصول هي القواعد (قوله وان كان) أى ما ذكره البارزى بالنظر إلى الفروع اضبط أى من جهة  
افادته ما يتعين وما لا يتعين على وجه الحصر (قوله من حيث التمييز عن سنة العين) ذكر الحيثية دفعا لما قد يقال  
انه عرفها بما عرف به المصنف فرض الكفاية فيلزم اختلال احد التعريفين (قوله جماعة) اراد بها ما فوق  
الواحد (قوله مثلا) تأكيد للكاف أو أحدهما للافراد الذهنية والآخر للافراد الخارجية وفيه إشارة  
إلى أن سنة الكفاية ليست محصورة في ابتداء السلام كما قاله نثر الاسلام الشاشى فان منها ما تقدم الاذان  
والاقامة وما يفعل بالميت بمأندب اليه وتضحية الواحد من اهل البيت بالشاة الواحدة لتأدى شعار  
التضحية بها (قوله لسقوط الطلب) وذلك كاف في تفضيل سنة الكفاية فاندفع قول أبى زرعة لا يصح أن

العين فانه يجب على الكفاية كل غام احياء البيت بحج أو عمرة

(٣١ - عطار - أول)



وقيل من بعض قام بها رابعها أنها تعين بالشروع فيها أى تصير به سنة عين يعنى مثلها فى تأكيد طلب  
الانتماء على الاصح \* (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازاً  
ونحوه) أى نحو الظهر كباقي الصلوات الخمس (وقت الاداء)

سنة الكفاية أفضل من سنة العين كما قيل فى فرض الكفاية لعدم تأتى سنة وط الاثم إذ لا اثم فى تركها ومع  
ذلك فالوجه تفضيل سنة العين بمثل ما تقدم فى دليل تفضيل فرض العين قال الشهاب عميرة يلزم على سقوط  
الطلب أن الفرقة الثانية إذا فعلت سنة الكفاية لا تسلك بها مسلك فرض الكفاية من ترتب الثواب على  
فعلها كالفرقة الأولى لأن المدرك هناك بقاء الطلب وإن سقط الحرج والغرض هنا سقوط الطلب  
فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل أن سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط اللوم المترتب  
على تركها بفعل القائمين بها كان ملائماً لما سلف فى فرض الكفاية اهـ وعليه منع ظاهر وهو أن الطلب  
سقط عن الفرقة الثانية فى فرض الكفاية بفعل الأولى فلي تأمل (قوله وقيل من بعض الخ) لاجابة إلى  
ذكر بعض لان هذا تفصيل فى البعض (قوله فى تأكيد الطلب الخ) فيه نظر فان سنيته لا تقوى عن  
قبل كما فى فرض الكفاية إذ اذ اتين فكان المناسب أن يقول يعنى مثلها فى تخصيص الطلب بمن شرع  
(قوله الاكثر أن جميع وقت الخ) حاصله أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه وسبب وجوبه الجزء  
الأول من الوقت لسبقه بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل بالمكلف بخيرا فى أجزاء الوقت  
كالنخير فى المفعول فى خصال الكفارة ولذلك قال شارح المنهاج أن حقيقة الموسع ترجع للنخير بالنسبة  
إلى الوقت كانه قيل للمكلف اقل أما فى أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو غير فى الاتيان به فى أى جزء  
منها وتعبيره بالجواز يفهم أن وقت الاداء يخرج إذا لم يبق من الوقت ما يسع الصلاة لخروج وقت  
الجواز وهو مراد الأصوليين فان مرادهم إنما هو فيما يكون الفعل فيه أداء اتفاقا بينهم وبين الفقهاء  
وبهذا يدفع ما يقال أن هذا يناقض ما تقدم من قوله والاداء فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه فانه  
يقضى أن وقت الاداء يمتد إلى أن يبق من الوقت ما يسع أقل من ركعة مع أن وقت الجواز خرج قبله لان  
ما ذكره فيما تقدم ليس من محل الاتفاق بل هو زيادة جرى فيها على طريق الفقهاء وكرر من فى قوله من  
الفقهاء ومن المتكلمين ليفيد أن الاكثر من كل منهما لا من مجموعهما فيصدق بالاقول من أحدهما  
والاكثر من الآخر والمراد المتكلمون من حيث أنهم متكلمون إذ لا ارتباط لهذه المسألة بعلم الكلام  
بل من حيث أنهم أصوليون وإنما عبر عنهم بالمتكلمين لاشتهارهم به (قوله على أن جميع الخ) قدر الشارح  
على ليصح الاخبار بها مع ما بعدها عن الاكثر وحذف الجار مطرد قبل أن وأن والمعنى الاكثر  
متفقون أو جارون على أن الخ (قوله جوازاً) تمييز محمول عن المضاف والاصل وقت جواز الظهر  
فحذف المضاف ثم أتى به تمييزاً لاجمال النسبة الحاصل بحذفه (قوله ونحوه) عطف على الظهر  
كما أشار إليه الشارح قال الناصر والأولى تقديمه على جوازاً لان تعلقات المضاف إنما تذكر  
بعده تعلقات المضاف إليه

(قول المصنف \* مسئلة  
الاكثر الخ) قال العضد  
هذه ثلاثة مسائل الوجوب  
وعبارة البيضاوى فى المنهاج  
الوجوب أن تعلق بوقته  
فأما أن يساوى الفعل أو  
يزيد الوقت عليه قال  
شارحه الصفوى فالتكليف  
به أى بما يزيد وقته يقتضى  
وجوب إيقاعه فى جزء  
من أجزاء الوقت اهـ  
وإذا كان كذلك فالكلام  
فى وقت الاداء الذى  
تعلق الوجوب بإيقاع  
الفعل فيه بمعنى أنه لا  
يجوز الإخراج عنه ولذا  
قيده المصنف بقوله  
جوازاً وبينه الشارح  
بما قال فلا يرد

الاعتراض بان وقت الاداء المتقدم اوسع من هذا فيحتاج للجواب بما قالوه فانه ناشئ عن عدم معرفة موضوع المسئلة تدبر (قوله صادق بدون الاكثر من كل) اى على البدل لا بدون الاكثر من كل معا ولا لم يكن المجموع اكثر وقوله فيصدق بكثير اى باكثر ولا للمالزم ان يكون المجموع اكثر وهو ظاهر (قول الشارح قدأوقع في وقت أدائه الذى يسعه (٢٤٣) وغيره) اى فكل الوقت وقت اداء

ففى اى جزء منه وقع قدأوقع في وقت أدائه الذى يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع وقوله جواز ارجاع الى الوقت لبيان ان الكلام في وقت الجواز لا في الزائد عليه ايضا من وقت الضرورة وإن كان الفعل فيه اداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) اى يريد التأخير عن اول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد في الوقت (خلافا لقوم) كالفاضى ابى بكر الباقلانى من المتكلمين وغيره في قولهم

(قوله ففى اى جزء منه) تفرع على ما دل عليه التأكيد بجميع من استغرق اجزاء المؤكد وهو مجموع وقت الظاهر كما يفيد قوله الذى يسعه وغيره الواقع نعتا للوقت المذكور لا اى جزء منه اوقع فيه لانه لا يسعه وغيره والمراد بوقت الظاهر المضاف اليه مجموع وقته العائد عليه الضمير في منه فيكون المراد بجميع كل جزء من ذلك المجموع لا المجموع بدليل قوله ففى اى جزء الخ فانه يبان لجميع الواقعة تأكيداً لوقت الظاهر ذى الاجزاء وقت أدائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيصدق ان كل جزء من اجزاء الوقت وقت للاداء وإن مجموع الوقت وقت موسع فقد اتى الشارح بما يطابق مقتضى التأكيد بجميع وبهذا يدفع ما قاله الناصر اى قوله الذى يسعه وغيره ايماء الى ان جميع مراداه المجموع وان وقت الاداء هو مجموع ذلك الوقت وان اجزائه هي اجزائه والذى يقتضيه التأكيد بجميع ان المؤكدها لا بد ان يكون ذا أجزاء تحقيقاً أو تقديراً بقصد شمول الحكم لها فالمطابق له ان كل جزء من اجزاء وقت الظاهر ونحوه جواز اوقع لادائه وذلك لا ينافى ان مجموعها وقت اداء ايضا لصدق حد الوقت بما سبق من الزمان المقدر له شرعا عليه وعلى كل منها (قوله ولذلك يعرف الخ) ضمير يعرف يعود للوحدى اى المدلول عليه بذكر الاداء وقوله الموسع وقته (قوله من وقت الضرورة) يفهم منه ان المراد بوقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت الجواز هو ما يسعها فإزاد عليه الذى جعله وقت ضرورة هو ما لا يسعها سواء موسع ركعة فاكثر او لم يسع ركعة وقد يطلق الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة فاكثر من آخر الوقت في حق من زال عذره حينئذ من ارباب الاعذار كحيض وجنون واغماء وصباحا في المنهج ولو زالت الموانع وبقي قدر تحرم وخلا منها قدر الطهر والصلاة لزم مع فرض قبلها ان صلح لجمعه معها وخلاف قدره (قوله وان كان الفعل فيه اداء) اى عند الفقهاء لا عند الاصوليين وقوله بشرطه هو كون المفعول في الوقت ركعة لا اقل (قوله اى يريد الخ) ولا يفيد التأخير بالفعل لا يعقل العزم لمضى ما يقع فيه وهو اول الوقت فنبه بريد على ان لفظ المؤخر مجاز (قوله العزم فيه) اى في اول الوقت وقوله بعد اى بعد اول الوقت (قوله في قولهم الخ) قالوا لو جاز الترك فيه من غير عزم وهو البدل عن الواجب لجاز ترك الواجب بلا بدل والملازمة ظاهرة والتالى باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب وورد بان العزم لا يصلح بدلا عن الواجب اذ لو صح بدلا عنه لتأدى به الواجب واللازم باطل وفيه بحث لان بدلية العزم انما هي قبل التضييق فان اريد بتأدى الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه اصلا منع الزوم كيف والفعل يتعين عند التضييق وان اريد به ان تحققه في اول الوقت يقوم مقام الاتيان به فيه سلم الزوم ومنع بطلان اللازم كيف والاتيان به في اول الوقت على تقدير العزم فيه غير لازم فالراجح عندنا معاشر الشافعية عند دخول الوقت اما الفعل او العزم قيل وعند المالكية والذى رايته بخط بعض فضلائهم ان في ذلك خلافا عندهم المشهور عدم الوجوب وانما يضر العزم على الترك ويكفى انه لو سئل اجاب بالفعل ثم انه ليس مراد الفاضى انه يجب الفعل او العزم في كل جزء من اجزاء الوقت كما فهم المصنف تبعا لجماعة من شارحي المختصر فشنع عليه بانه من هفواته ومن

سواء وقع الفعل في كله او في جزء منه وانما تعرض لما اذا وقع في جزء منه بقوله ففى اى جزء الخ اشارة للرد على الخفية القائلين اذا وقع في جزء منه فوقت ادائه اى الوقت الذى تعلق فيه الوجوب بالاداء هو ذلك الجزء الذى وقع فيه دون الباقي فالحاصل ان وقت الاداء عندنا هو السكل لاجزاء منه لا بعينه يتعين بالوقوع فيه سواء وقع الفعل في السكل أو البعض وعند الخفية هو الجزء الذى وقع فيه الفعل بمعنى ان وقت وجوب الاداء جزء من تلك الاجزاء لا بعينه وهو التقدير المشترك بينها يتعين بالوقوع فيه ان فعل في الوقت والاتين بنفسه وهو الآخر فالوجوب للاداء عندهم انما يتعلق مع الشروع في الفعل نص على ذلك كله السعدى شرح الوضوح قال قول بان الواجب الموسع عندنا يرجع للمخير بالنسبة للوقت كانه قيل للكفا فعل اما في اول الوقت أو وسطه أو آخره الذى ينو عليه باطل قول الشارح فيما سياتى والا قول

غير الاول منكرة للواجب الموسع غفلة عن تحقيق معنى الواجب الموسع والمخير والفرق بينهما مع بيان الشارح رحمه الله لذلك اتم البيان بقوله ففى اى جزء الخ حيث حكم مع الوقوع في اى جزء بان الايقاع في وقت الاداء الواسع فليتأمل (قوله فان كلامهم انما هو الخ) قد عرفت انه لا حاجة لهذا بل هو غفلة عن موضوع المسئلة (قول المصنف ولا يجب على المؤخر الخ)

قال المضد في الاستدلال لان الامر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت وآخره بل الظاهر  
بنفسهما فالقول بهما تحكم باطل اه ومنه يعلم أيضا بطلان قول الحنفية الاتي فان الامر قيد بالجميع لا يجزمه لا بعينه هذا فان قلت اعتمدوا  
في الفروع ان الواجب اما الفعل او العزم قلت هذا ليس من دليل الوجوب الذي كلام الاصوليين فيه كما يعلم من قول المضد فان الامر الخ  
لان من احكام الايمان ولو ازمه أن يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب اجمالا ليتحقق التصديق الذي هو الادعاء والقبول وان يعزم على  
الاتيان بالواجب المعين اذا تذكره (٢٤٤) تفصيلا كالصلاة مثلا سواء دخل الوقت او لا فوجوب العزم في الوقت على من علم دخوله

ليس للامر المتعلق بوجوب  
الاداء بل لكونه من  
احكام الايمان وكلام  
الاصوليين ليس في ذلك  
نص عليه ابن الحاجب في  
التهنى ونقله عن السعد في  
حاشية المضد ومنه تعلم  
ان التحقيق هو عدم  
الوجوب الذي قدمه  
المصنف فان المراد عدم  
الوجوب من أمر الاداء  
في الوقت وان ما قيل ان  
القول بالوجوب هو الراجح  
عند الاصوليين وعند  
الفقهاء من المالكية  
والشافعية ليس بشيء على  
ان هذا القول عند  
المالكية ضعيف فان  
المشهور عندهم عدم  
وجوب العزم (قوله وهو  
على مناقشة) فيه انهم  
انما احتجوا بتميز الواجب  
وهو حاصل بما ذكره  
المصنف واعتبار تميز  
المكلف مع حصوله في  
نفسه بما لا حاجة اليه ولا  
يدل عليه بدليل وجوب  
الاداء الذي الكلام فيه  
فان اراد دليلا آخر فليس

بوجوب العزم لتمييز به الواجب الموسع عن المندوب في جواز الترك وأجيب بحصول التمييز بغيره  
وهو ان تاخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل) وقت ادائه (الاول) من الوقت لوجوب الفعل  
بدخول الوقت (فان آخر) عنه (قضاء) وان فعل في الوقت حتى ياتم بالتاخير عن اوله كما نقله الامام  
الشافعي رحمه الله عن بعضهم وإن نقل القاضي ابو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الاثم ونقله قال بعضهم  
انه قضاء يسد مسد الاداء (وقيل) وقت ادائه (الاخر) من الوقت لا تنفاد وجوب

العظام في الدين وما فهمه الشارح هو ما فهمه امام الحرمين فانه قال في كتاب البرهان والذي اراه في  
طريقة القاضي انه لما يوجب العزم في الوقت الاول ولا يوجب تحديده ثم يحكم بان ذلك العزم ينسحب  
حكمه على جميع الاوقات المستقلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة مع عزوب النية ولا ينبغي أن  
يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا غير اننا لا نرى ذلك راياهم (قوله في جواز الترك) متعلق بمحذوف صفة  
للمندوب أي المشاركة له في جواز الترك والمراد بالترك الجائز بالنسبة للواجب الترك إلى ان يبقى من  
الوقت ما يسع الفرض وبالنسبة للمندوب الترك مطلقا لم يحصل تمييز بينهما في مطلق الترك إلا بالعزم  
فترك المندوب جائز من غير عزم وترك الواجب لا يجوز إلا بالعزم (قوله وهو ان تاخير الوقت الخ) أي  
بخلاف المندوب فالجواز في الواجب الموسع معين دون المندوب فانه غير معين وهذا الاثنان في الاشتراك في  
جواز التأخير عن زمن تعلق الطلب وهو أول الوقت فاندفع ما قاله الكمال ان المراد في الجواب التأخير  
عن جملة الوقت المقدر وكلامهم إنما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب ومرادهم من التعليل التمييز  
الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تأخير الجائز عن غيره وما ذكر في الجواب ليس من تمييز  
المكلف ثم الخلاف المذكور محله في العزم الخاص على فعل الفرض بعد دخوله وقته كما هو المفروض  
أما العزم العام في المستقبل في جميع التكاليف وهو ان يعزم المكلف على فعل كل واجب اجمالا عند  
ملاحظته بجملة مع غيره وتفصيلا عند تذكره بخصوصه فتفق عليه لانه من احكام الايمان (قوله وقيل  
وقت ادائه الاول) هذا يقتضي أن المحكوم عليه وقت الاداء والذي يؤخذ بما تقدم ان وقت الاداء  
محكوم به فالظاهر ان في العبادة الاولى قلبا وقوله الاول من الوقت أي ان وقت الاداء هو القدر الذي يسع  
فعل العبادة من اول الوقت دون ما زاد على ذلك فالفعل في ذلك الزائد قضاء عند هذا القائل (قوله وان  
فعل في الوقت) أي وقت الجواز عند غير هذا القائل اما على هذا القول فوق وقت الاداء الاول فقط لما  
يأتي للشارح في قوله والاقوال الخ (قوله حتى ياتم الخ) حتى تفريعية فيأثم مرفوع (قوله عن بعضهم)  
أي عن قوم من أهل الكلام وغيرهم قال الكمال وقد وقع في المعالم حكاية هذا القول عن بعض  
الشافعية ولا يعرف عنده كما ذكره المتهم (قوله وإن نقل القاضي الخ) أي لان نقل الشافعي اثبت  
واولي ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله ونقله) أي نقل القاضي (قوله يسد مسد الاداء) أي  
في نفي الاثم (قوله الاخر) أي المقدار الاخر الذي يسع الصلاة بتمامها فقط (قوله لا تنفاد وجوب

الكلام فيه (قول المصنف وقيل الاول) صنيعة فيما مر يقتضي أن يقال وقيل الاول وقت ادائه لا كما صنع الشارح لكن الخ  
لما كان موضع الخلاف هو وقت الاداء هل هو الجميع أو البعض جملة الشارح موضوعا لإشارة إلى ان حق المصنف ان يقول فيما  
مر الاكثر أن وقت الاداء هو جميع الوقت تدبر (قول الشارح لوجوب الفعل بدخول الوقت) تقدم رده عن المضد بان  
الامر إنما قيد بالجميع (قول الشارح عن بعضهم) إشارة إلى جهالة قائله فقد قال ابن الرفعة حين سأله والد المصنف عنه قد قششت  
عليه فلم اعرفه (قوله لا يسمى ما زاد الخ) انظر كيف يصنع في حديث امي جبريل الخ (قوله لا الوجوب المضيق) ينافية

قول الشارح والاقوال غير الاول منكراً للواجب الموسع وقول هذا القائل فان قدم فتعجيل (قول المصنف فتعجيل) عبارة ابن الحاجب والعصدة فنقل يسقط به الفرض لتعجيل الزكاة قبل الوجوب ولعل المراد (٣٤٥) بالنقل ان التقديم زيادة على الواجب

والا فالمقليس عليه يقع واجبا (قول المصنف وقال الحنفية الخ) قد عرفت حقيقة مذهبه وهو ان وقت الاداء جزء لا يعبئه من جملة الوقت ويتعلق وجوب الاداء مع الشروع في الفعل والجزء الذي قبل ما وقع فيه الفعل سبب للوجوب لا للوجوب الاداء بل السبب للوجوب الاداء هو النص بناء على مغايرة الوجوب للوجوب الاداء عندهم فان اردت حقيقة الحال فعليك بالتوضيح (قوله اي على قول غيرهم) هذا هو الموافق بناء على تحقيق مذهبهم لكن لا يوافق كلامه الا ان يكون هنا مجازيا للشارح تدبير (قوله لما كان التدبير الاول موهما) خصوصا وهم يعبرون بهذه العبارة عن الجزء الذي هو سبب الوجوب وهو ما قبل ما وقع فيه الفعل (قوله باختيار الشق الثاني) فيه انه وان تقارن الشرط والمشرط إلا أن لزوم وجود صفة الفعل وهي وجوبه بعد انعدامه

الفعل قبله (فان قدم) عليه بان فعل قبله في الوقت (فتعجيل) أي فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قالت (الحنفية) وقت ادائه (ما) أي الجزء الذي (اتصل به الاداء من الوقت) أي لاقاه الفعل بان وقع فيه (ولا) أي وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل في الوقت (فالاخر) أي فوق ادائه الجزء الاخر من الوقت لتعيينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال (الكرخي ان قدم) الفعل على آخر الوقت بان وقع قبله في الوقت (وقع) ما قدم (واجبا بشرط بقاءه) أي بقاء المقدم له (مكلفا) إلى آخر الوقت فان لم يبق كذلك كان مات او جن وقع ما قدمه نفلا فشرط الوجوب عنده ان يبق من ادركه الوقت بصفة التكليف إلى آخره المتبين به

الخ) أي الوجوب التخييري فلا يرد أن يقال انه في محل المنع لأنه واجب موسع وبتضييق في آخر الوقت (قوله وقال الحنفية) أي جماعة منهم ولا فجمهورهم قائل بما قلنا من اثبات الوجوب الموسع وهو الصحيح عندهم كما نقله الزركشي وغيره عنهم اه ذكرنا قال بعض من كتب على المنهاج ان المعول عليه عندهم ان الجزء الاول متعين لسببية الوجوب إذا اتصل الاداء به لعدم المزاحم ولا تنتقل السببية منه إلى الثاني ثم إلى الثالث وهكذا فان لم يتصل به الاداء إلى الاخر تقررت السببية فيه لعدم ما ينتقل اليه بعده فان خرج الوقت فالسبب كل الوقت في حق القضاء وذكرنا ان نفس الوجوب باول الوقت وجوب الاداء باخراه فصحة الصلاة عند الشافعية في اول الوقت بناء على ان الخطاب قد توجه لكن على سبيل التأخير وأما على المختار عند الحنفية فصحة الصلاة في أول الوقت وأوسطه مبنى على انعقاد السبب لا لتوجه الخطاب إذ الخطاب عندهم إنما يتوجه في الوقت لا في اوله (قوله ما اتصل به الاداء من الوقت) يصدق بكل الوقت إذا استغرق فيه الصلاة وبأوله وبآخره (قوله أي لاقاه) تفسير للاتصال بالمعنى اللغوي ولما كانت الملاقة صادقة بالملاقة على وجه الحلول وعلى مجرد اللصوق والمراد الاول فسر ما بعد بقوله بان وقع فيه الخ وان دفع ما يوهمه ظاهر العبارة من ان وقت الاداء ما قبله او ما بعده (قوله وقع واجبا بشرط بقاءه مكلفا) قال الناصر فيه اشكال لان واجبا حال فان كانت مقارنة لعاملها لزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لزم أن صفة الفعل أي وجوبه يوجد بعد انعدامه وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المعدوم بالوجوب لا للوجوب ويشهد له قول العصدة وأما إذا بقي فيعلم ان ما فعله كان واجبا وقول الشارح المتبين به الوجوب فقوله فشرط الوجوب عنده أي الحكم به اه قال سم ويجاب ايضا بان معنى وقع تبين أي في آخر الوقت وقوعه واجبا ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وانه اوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وان مبنى جواب الشيخ على اختيار ان الحال منتظرة أي حال كونه محكوما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقاءه فلا اشكال لان البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم ليتقارن الشرط والمشرط وما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق الحكم في الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم في الحال للحاكم هذا وقد اورد الزركشي انه يلزم ان الفعل حال الوقوع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا لانه لا يعلم ذلك إلا بآخر الوقت وهو خلاف القواعد وأجاب سم بان المتقن وصفناه وحكنا عليه لا في الواقع فانه لا بد له من احد الامرين وعدم الوصف باعتبار ما عندنا لا ضرر فيه (قوله المتبين به) بالفتح أي المحقق وبالكسر أي المتحقق قال الناصر هو صفة للبصدر المنسبك من ان والفعل أي البقاء فهو مرفوع وليس مجرورا صفة للآخر لان التبين بالبقاء لا بالآخر وصح سم جعله صفة له لان الآخر مقيد

باق فلتناسب إبدال الثاني بالاول مع هذا

التأويل وإبقاء الثاني والجواب بما قاله الناصر من أن البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب تأمل

(قول الشارح والاقوال غير الاول الخ) قد عرفت انه كذلك وانه على غاية التحقيق وان الحنفية اى اكثرهم وهم من عدم ان وقته الآخر فان قدمه فتعجيل فان قول بعض الحنفية كما في شرح المنهاج وغيره لا يقولون بالواجب الموسع بالمعنى السابق عندنا بل بالمعنى السابق عندهم وهو معنى الواجب التحيز وانما لم ينسب المصنف القول بان وقته الآخر للحنفية لانه خلاف الصحيح من المذهب كما قاله السعد في التوضيح فاقاله شيخ الاسلام من ان (٢٤٦) الجمهور منهم قائل بما قلنا من الواجب الموسع خلاف المنصوص عنهم (قوله من

تفاريع القول الاول فقط) ولا لم يصح التقييد بمعية ظن الموت بالنسبة للقول بان وقت الاداء هو الاول لاذلتاخير عنه حرام مطلقا وكذا على القول بانه الاخر وبانه مالاقيه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه اداء فيما وقع فيه عند الحنفية مطلقا اخره مع الظن او لا وغير ذلك تدبر (قول الشارح بان لم يشتغل به اول الوقت مثلا) بان لم يشتغل في كل واحد مما يسع الفعل مع ظن الموت عقب كل واحد مما يسع التارك للفعل فيه فلو ظن الموت عقب ما يقع مثليه فالكلام فيه من جهة الزمن الثاني لا الاول فاندفع ما قاله سم فانظره (قوله و اشار بقوله مثلا الثاني الخ) وانما اخره لثلايفصل بين الطرفين وعامله (قوله وليس بعيدا) بما يقويه قولهم ان وقت الادراك هو ان يدرك من اول الوقت ما يسع الصلاة

الوجوب وان آخر الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه صفة التكليف فحيث وجب فوق اداؤه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الاول المعلوم بما قدمه والاقوال غير الاول منكروا للواجب الموسع لاتفاقها على ان وقت الاداء لا يفضل عن الواجب (ومن آخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به اول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فمن عاش وفعله) في الوقت (فالجمهور) قالوا فعله (أداء) لانه في الوقت المقدر له شرعا (و) قال (القاضيان ابو بكر) الباقلاني من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعله (قضاء) لانه بعد الوقت الذي تضيق

بقريته السياق بحصول البقاء اليه اى المتبين بالآخر الذى حصل البقاء اليه وما قاله الناصر اوضح مع سلامته عن التكلف المذكور (قوله وان آخر الفعل عنه) مبالغة على التبين وحاصله ان الاخر الحاصل البقاء اليه يتبين به وجوب الفعل قدم عليه او اخر (قوله ويؤمر به قبله) جواب عما يقال ان هذا الشرط يستلزم عدم الامر بالفعل قيل الاخر لعدم تحقق الشرط قبله وعلى كلام السكرخي هذا اذا ظن الموت آخر الوقت لا يأتى بالتأخير عكس كلام القوم الآتى لان ظن الموت عارض الاصل (قوله لحيث الخ) تفرع على قوله فشرط الوجوب مع المبالغة بقوله وان اخر الخ (قوله فوق اداؤه الخ) لانه اتصل به الاداء (قوله كما تقدم عن الحنفية) الاولى حذف الكاف (قوله فذكره) اى الشرط الذى خالف فيه (قوله دون الاول) وهو ان وقت الاداء عنده ماسر ووصف بالاول لانه ذكر قبل ما شرطه في قول الشارح فوق اداؤه الى قوله فيما شرطه (قوله المعلوم بما قدمه) في معنى العلة اى لانه معلوم بما قدمه في بيان مذهب الحنفية والسكرخي منهم فقوله قولهم ولما انفرد عنهم بالشرط تعرض له (قوله والاقوال غير الاول منكروا) لانه ليس ثم وقت موسع يقع فيه الفعل وقد يقال هذا لا يظهر على قول الحنفية والسكرخي لوجود السعة بعدم تعيين الوقت الذى يقع فيه بخلاف من قال بالاول والاخر نعم يعد الوقوع بالفعل عند الحنفية صار الوقت مضيقا والكلام فيما قبل الفعل على انه ان اريد بالتوسيع عدم الحرج كان حاصله على جميع الاقوال الا على القول الذى نقله الامام الشافعى (قوله ومن اخر مع ظن الموت) هذه المسئلة من فروع القول الاول فقط وقوله مثلا الاول راجع لاول الوقت اى او ثانيه ومثلا الثانية راجعة الى الموت اى او جنون لو اغماء او حيض لعادة اقتضت ذلك (قوله عقب ما يسعه منه) مفهومه انه لو اخر مع ظن الموت عقب ما لا يسعه منه لم يأتى وليس بعيدا لكن لم أقف على نقل فيه اه سم (قوله بالتأخير) اى بالشروع في التأخير متعلق بفوات او ظن وجعله السكال متعلقا بمعى وحاصله انه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال مع ذلك الظن في اول الوقت او ثانيه وهكذا فن ترك الاشتغال به في الجزء الاول وهو مقدار ما يسع العبادة من اول الوقت مع ظن الموت عقب ذلك الجزء كان عاصيا بذلك التأخير ومثله لو ترك الاشتغال به في الجزء الثاني مع ظنه الموت عقبه وكذا القول في الجزء الثالث وهكذا (قوله فالجمهور قالوا) اشارة الى ان خبر الجمهور محذوف وان اداء خبر

وطهر الا يقدم فانه صريح في انه اذا لم يدرك ذلك لا تجب الصلاة عليه فاذا ظن أنه لا يدرك وكان كذلك فلا محذوف شىء عليه فله در الشارح حيث قيد بما يسع مع تعليله بقوله عصى لظنه فوات الواجب فان هذا ليس بواجب (قوله ولا يلزم منه الخ) عبارة العلامة الباء سببية متعلقة بظن فيفيد أن التأخير واقع وأنه مع الظن علة للعصيان لا بفوات كما يتبادر لان مراده حيث ان المظنون تسبب الفوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شىء من الفوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف في العلية اه قال سم وأقول ما ادعاه من امتناع تعلقه بفوات بمنوع لان الغرض وقوع التأخير الخ ففي كلام المحشى سقط من كلام الناصر يتوقف عليه صحته



(قول الشارح لانه بعد الوقت الذي تضيق عليه بظنه الخ) قال الامدى في الاحكام الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعد ذلك الوقت الذي ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه قضاء وفيه أن القاضى لم يبين الحكم بانه قضاء على العصيان بل على أن الوقت تضيق عليه بظنه وإن بان خطؤه فالوجه في رده ان الاعتقاد البين خطؤه لا عبرة به ولا للزم القاضى ان يكون فعل (٢٤٧) الواجب في وقته قضاء فيما إذا اعتقد

قبل دخول وقت الظهر ان الوقت ينقضى حين يحضر زيد مثلا فاخر الى ان حضر وصلى وهو اول الوقت في الواقع فانه يقتضى للظن البين خطؤه مع ان فعله اداء اتفاقا قاله السعد في حاشية العنبر ثم اعلم انه يتفرع على خلاف القاضى أنه يجب نية القضاء بناء على انه يجب التعرض له وعدم صحة صلاة ذلك الظان الجمعة مع امامها اذا لا تقضى (قوله استدراك ومات فيه) المناسب حذف ومات فيه (قوله لمنافاة الخ) الصواب والمنافاة الخ كما في سم (قول الشارح الى آخر الوقت) قيل مثله ظن السلامة الى ما يسع مثله وهو كذلك لان الشارح قال ذلك ليشمل صورة ما إذا لم يشتغل به في الوقت الذي قيل الاخر فانه داخل في قوله قبل مثلا (قول الشارح وقيل يعصى) قيل هذا إن لم يعزم على الفعل وإلا فلا عصيان جزما قاله الامدى اه لكن

عليه بظنه وإن بان خطؤه (ومن آخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت الى آخر الوقت ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) أنه (لا يعصى) لان التأخير جائز له والقوات ليس باختياره وقيل يعصى وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أى الواجب الذي

يُحذف وليس خبرا عن الجمهور لانهما متباينان (قوله وإن بان خطؤه) أى فتبين خطأ الظن لا يؤثر في التضييق الحاصل بسببه ويحاج من طرف الراجح بمنع التضييق بالظن فقد قال الامدى في الاحكام ما حاصله ان الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى أنه اذا بقي بعد الوقت الذي ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه بعده في الوقت قضاء اه ويظهر اثر الخلاف فيما لو فرض ذلك في الجمعة حيث تحرم مع امامها بعد الوقت الذي تضيق بظنه وأدرك معه ركعة هل يأتيها الجمعة أو يسلى ظهرا لان الجمعة لا تقضى الجمعة وفي نية الاداء والقضاء بناء على وجوب التعرض لها ولكن الراجح انه لا يجب وفي القصر اذا كان ظنه في السفر وقتنا فائتة السفر لا تقضى في السفر ولكن الراجح خلافه (نتيجه) محل الخلاف اذا مضى من وقت الظن الى حين الفعل زمن يسع الفرض حتى يتجه القول بالقضاء اما اذا لم يمض ذلك وبقي بقية من ذلك المقدار فشرع فيها فليكن على الخلاف فيما اذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها خارجه والاصح انه اذا وقع ركعة فالجميع اداء ولا يقضاء اه كمال (قوله مع ظن السلامة الخ) مع قوله قبل مع ظن الموت متدافع في الشك في ذلك والوجه انه كظن السلامة لانها الاصل ولان الشرع لا يؤثم بالشك في الفروع اه زكريا (قوله من الموت) اي مثلا ولا تغير الموت من موانع الوجوب كالجنون وغلبة النوم ملحق بالموت اه سم (قوله الى آخره) أى آخر الوقت متعلق بالسلامة قال سم ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة إلى آخره ظن السلامة إلى ما يسع مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المظنون ما يسعه فليتامل لم قيد الشارح بقوله الى آخره ولعله اطلع على ان هذه المسئلة مصورة في كلامهم بما اذا ظن السلامة إلى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم اه (قوله ومات قبل الفعل) أى وقبل ضيق الوقت عنه ثم التقييد بالموت زاده الشارح وأفصح به غيره لاجل مقابل الصحيح اه ناصر (قوله فالصحيح أنه لا يعصى) أى إن لم يكن عزم على الفعل ولا فلا يعصى قطعا كما قاله الامدى فترجميع عدم عصيانه اذ لم يعزم ظاهر على مارجحه المصنف من عدم وجوب العزم اما على مارجحه النووي من وجوبه فقضيته ترجيح عصيانه وافاد كلام الشارح كالمصنف ان محل عدم العصيان اذا رفع السبب الوجوب فان لم يرفعه كنوم ففيه تفصيل وهو أنه اذا نام في الوقت الى ان خرج فان ظن تيقظه قبل خروجه أو غلب عليه النوم لم يعص وإلا يعصى اه زكريا (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة)

فيه مع تعليل العصيان نظر فتأمل (قول الشارح وجواز التأخير الخ) رده السيد بانه يستلزم أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذي هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال اه اى لو كان هنا تكليف لكان كذلك وإلا فاما جواز لا تكليف فيه وكون سلامة العاقبة شرطا من باب تعلق خطاب الوضع وإنما زاد قوله فلو كلف الخ لإصلاحا لقول العنبر أنه يكون تكليفا بمحال لكن حقه أن يقول لكان تكليفا محالا لان التكليف بالمحال يكون خللا بالمأمور به والتكليف بالمحال يكون خللا في المأمور كتكليف النائم وما

هنا من الثاني كما يشهد به كلامه ثم أن هذا القائل يلزمه أن لا يقول بجواز التأخير إلا ظاهر فقط ثم يتبين الحال بعد فان تبين الجواز ولا فلا تدبر (قوله إلى آخره مع ظن السلامة) صوابه مع ظن السلامة إلى آخره كما يعلم عامر (قوله بأخر سني الامكان) أي من أول وقت يمكن فيه الفعل من آخر سني الامكان كرايع عشرى شوال سنة الموت (قول الشارح وإلا لم يتحقق الوجوب) أي وإلا نقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لأنه إذا لم يعص (٢٤٨) بتأخير لم يكن واجبا والفرق بين الواجب المؤقت بوقت

معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله أنه إن لم يكن الأمر كما ذكر لم يتحقق الوجوب بخلاف نحو الظهر فان لجواز تأخيرها غاية معلومة يتحقق معها الوجوب وهو أن لا يبقى من الوقت إلا ما يسهه فقط فانه حينئذ ينقطع جواز التأخير وبجوب الفعل فان قلت فيه أن هذا لا يقدح في الدليل المشترك بين هذه المسئلة وما قبلها وهو أنه يستلزم أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذي هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه كان تكليفا محالا غايته أنه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى أحدهما المعارضة كل منهما الآخر قلت اجاب السيد الشريف بان المعارض اعنى ارتفاع الوجوب دليل قطعى وما ذكرتموه ظني فعمل به فيها عدا صورة المعارضة وفيها يتعين أعمال المعارضة القطعى دونه انتهى ولو قيل أنه لما حدده الوقت في

(وقته العمر كالحج) فان من آخره بعد ان امكنه فعله مع ظن السلامة من الموت أي مضى وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح وإلا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التأخير له وعصيانه في الحج

جواب عما قبله من الاستدلال للصحيح تقرير الاستدلال التأخير جائز له فلا يعصى به إذا تأمى بالجائز وتحرير الجواب قولكم التأخير جائز له قلنا انه يجوز بشرط سلامة العاقبة وهي منفية ههنا فذلك عصى به والاول يقول ادعاء ان جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة باطل لانه يستلزم ان لا يكون لجواز التأخير فائدة إذا لم يمكن المكلف العمل بمقتضاه لان الشرط الذي هو سلامة العاقبة امر لا يمكنه الاطلاع عليه فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال وأورد الناصر أن سلامة العاقبة متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها وأجاب بأنه على حذف مضاف أي يعلم سلامتها وناقشه سم بأن العلم بالسلامة متأخر عن جواز التأخير لان العلم غير متحقق في الحال وانما يتحقق بعد والجواز محكوم به في الحال عنده هذا القائل ايضا لا يقال الشيخ لا يسلم انه محكوم به في الحال عنده هذا القائل \* لانا نقول لو لم يكن محكوما به في الحال ما صح ايراد الشيخ السؤال (قوله وقته العمر) أي زمن التكليف به العمر ومعنى كون العمر كله وقتا للحج كون الشخص مخاطبا به في جميع عمره من البلوغ إلى آخره فان عاش الشخص خمسين عاما مثلا بعد بلوغه وامكنه الفعل في خمسة منها مثلا ولم يفعل فانه يكون عاصيا وهل عصيانه باخر سني الامكان وهي الخامسة في مثلنا لجواز التأخير اليها او باولها لاستقرار الوجوب حيثئذ والعصيان غير مستند الى سنة معينة من سني الامكان اقوال ارجحها الاول (قوله بعد ان امكنه فعله) المراد بامكان الفعل هنا القدرة بان تتحقق الاستطاعة المبينة في الفقه بخلاف الامكان في قوله الآتي يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة (قوله مع ظن السلامة من الموت) وبالاولى مع الشك في السلامة او ظن عدمها (قوله الى مضى وقت) متعلق بالسلامة او باخره ولم يقل الى اخر العمر ليطابق قوله اولا الى اخر الوقت للاشارة الى الفرق بين المسائلين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى اخر وقت الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته قبل مضى مدة تسعه والحاصل انه يكفي في عصيان ترك الحج الموت بغير فعل بعد اولى مدة تسعه بخلاف الصلاة (قوله وإلا) ولا نقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لانه اذا يعصى بتأخير لم يكن واجبا والفرق انه واجب وهذا إشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله انه وان لم يكن الأمر كما ذكر لم يتحقق الوجوب بتأخير بخلاف نحو الظهر فان لجواز تأخيرها غاية معلومة يتحقق معها الوجوب وهو ان لا يبقى من الوقت إلا ما يسهه فقط وبما تقرر علم ان الواجب الموسع ما قدر له وقت يعلم انه يزيد على وقت ادائه وان ما وقته العمر كالحج والندوب الذي لم يؤت والقائم بعذر غير رمضان لا يسمى باراجب الموسع ومن سماه بذلك كالامام الرازي فقد تجوز لشبهه بالموسع ولاجل ذلك جعله الحنفية قسما براسه وسموه المشكل فانهم قسموا الواجب المقيد بوقت الى الموسع وهو ما يفضل عنه وقته ويسمون وقته ظرا والمضيق وهو ما يساويه وقته ويسمون وقته معيارا والمشكل وهو ما لا يعلم زيادته ولا مساواة كالحج (قوله

غير الحج وجوز التأخير كان إيجاب الفعل فيه ليس بالنظر لمجموعه بل المعبر فيه عدم الخروج عن الجزء الاخير فاذا وجد المانع وعصيانه عنده لم يوجد التقصير بخلاف الحج فانه لعدم تحديد طرفي مدته مطلوب الوقوع في جملة مدة العمر فاذا وجد مانع لم يكن مانعا منه في كل المدة بل في بعضها فمضى شرط جواز التأخير في الصحيح بسلامة العاقبة انه مكلف ان لا يخلى المدة عنه متى امكن فاذا مات قبل الفعل فقد ترك الواجب إذ اعتبر مجموع المدة لا كل جزء وحاصله ان شرط سلامة العاقبة ينافي بتحديد المدة بخلاف ما إذا لم تحدد فلي تأمل \* مسألة المقدور الخ \* هذه

المسئلة في بيان حكم الوجوب بمعنى ان وجوب الشيء هل يوجب مقدمته أولا (قول الشارح الفعل الخ) أخذه من قول المصنف المقدور (قول المصنف المقدور) معناه على رأى الجمهور ما يكون في وسع المكلف وان لم يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عادة فدخل في المقدور الاسباب العقلية والعادية وخرج ما ليس في الوسع كتحصيل العبد في الجمعة وعلى رأى ابن الحاجب ما يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عادة بمعنى أن المكلف عند اتيانه بذلك الفعل الواجب يتمكن من الاتيان بتلك المقدمة وتركها وحينئذ فيخرج الاسباب العقلية والعادية بناء على أن الاجاب للواجب مقيد بحصولها فليس طلبه طلبا لها إذ طلبه إنما يكون بعد حصولها فلا بد لها من دليل آخر فالواجب بالنسبة الى الامور التي يلزم فعلها عقلا أو عادة ليس واجبا مطلقا فليست من موضوع المسئلة فان موضوعها ما توقف فعله على تلك المقدمة لا ما توقف وجوبه عليها والحاصل ان ما توقف فعله على شيء هو موضوع النزاع بخلاف ما توقف وجوبه على (٣٤٩) شيء وهذا محل اتفاق بين ابن الحاجب وغيره وهل الاسباب العقلية والعادية مما توقف عليه الوجوب أو الفعل

من آخر سنى الامكان لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مستند الى سنة بعينها

وعصيانه في الحج) اى لا يتبين عصيانه إلا بذلك وقد اقتصر امام الحرمين في البرهان على القول الاول حيث قال فاما الامر المسترسل على العمر فالذى اراه فيه ان من اخره لا يقطع القول فيه بنى الاثم عنه ولا يطلق ذلك إلا مشروطا فعلى هذا أداء الحج واجب على المستطيع من أول سنة الاستطاعة وعليه لو أخر الحظر في التعرض للباطم والخوف في نفسه ألم ناجز وهذا معنى قول من قال من مات ولم يحج أنبسط المعصية على جميع سنى الامكان اه ومن فوائد الخلاف ما لوقضى بشهادته بين الاولى والاخرة من سنى الامكان فان حكم بعصيانه من الاخرة لم ينتقض ذلك الحكم بحال وان عصيانه من الاولى ففي نقضه القولان فيما إذا بان فسق الشاهدين (قوله من آخر سنى الامكان) أى من أول الوقت الذى لو أخره عنه لم يسعه من آخرها اه ذكرى وآخر وصف لعام مقدرا أى من عام آخر سنى الامكان ولو كان وصفا لسنة لقال اخرى وسنى الامكان بتخفيف الياء لا بتشديد هالان اصله سنين حذفت النون للاضافة (غريبة) اطلعت على مؤلفين عظيمين كبيرى الحجم جدا كل واحد منهما عدة مجلدات ضخمة بالخطوط القديمة ظفرت بهما حين اطلاعى على الخزانة المؤيدية وهما للعلامة المجتهد حافظ الاندلس ابى محمد على بن احمد بن حزم الظاهرى أحدهما يسمى بالاحكام في اصول الاحكام والثانى بالمحلى في الفروع ووجدت في كل منهما مخالفات كثيرة لما عليه غيره من اهل الاجتهاد وقد اطال القول عند موضع المخالفة لغيره بما لا يأتى بشأنه ولا بشأن الاربعة المجتهدين وغالب ما يعول عليه في الاستدلال والاستنباط الاخذ بظواهر الكتاب والسنة مع البيان الفصيح الذى لا يستسكركم مثله عن اهل الاندلس فانهم السابقة في ميدان الفصاحة والبلاغة يشهد بذلك من نظرى كلامهم فاذكره في كتاب الاحكام بما له تعلق بمسئلتنا هذه مالم تحسته من كلام طويل ذكره وهو ان الامر المرتبط بوقت لا فسحة فيه غير جائز تعجيل ادائه قبل وقته ولا تأخيره عنه كصيام شهر رمضان فان جاء نص بالتعويض عنه وأدائه في وقت آخر وقف عنده وكان ذلك عملا آخر ما مورا به وإن لم يات بذلك نص ولا إجماع فلا يجوز ان يؤدى شيء منه في غير وقته وكذلك كل عمل مرتبط بوقت محدود الطرفين كاقوات الصلوات وما جرى هذا المجرى فلا يجوز اداء شيء من ذلك قبل دخول وقته ولا بعد خروجه وقته ومن شبه ذلك بدويون الأدميين لزمه ان يميز صيام رمضان في شعبان وتقديم الصلاة قبل وقتها ثم لا خلاف في ان الوقت ميزان للعمل وانه لا يفهم من قول الله عز وجل ورسوله

(٣٣ - عطار - أول) قاله الشارح من أنها الاستناد المسبب اليها في الوجود لا تكون مقصودة

للشارع بالطلب والفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجمعة بالنسبة الى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق وبالنسبة الى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقس على ذلك وبهذا يظهر وجه انتاج الدليل وجوب مقدمة الاول بوجوبه بخلاف الثانى فانه لما كان وجوب الاول مطلقا غير مقيد بهذه المقدمة أمكن أن يقال لولم يجب شرط الواجب المطلق لجواز تركه فحينئذ وجب المشروط لكونه واجبا مطلقا مع عدم الشرط وهذا يبنى حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه أو وهذا يجوز ترك الواجب أو وهذا يستلزم التكليف المحال اذ وجوب المشروط من حيث كونه صحيحا مع تجويز ترك شرطه

محال على اختلاف في تقرير الدليل ( ٢٥٠ ) الآتي بخلاف الثاني أعني ما وجوبه مقيد بحصول تلك المقدمة فإنه لا يأتي أن يقال فيه ذلك

هـ (مسئلة) الفعل ( المقدور ) للكلف ( الذي لا يتم ) أى لا يوجد ( الواجب المطلق إلا به واجب ) بوجوب الواجب

صلى الله عليه وسلم عملوا عملا في وقت كذا وصلوا صلاة كذا الى حين كذا الا أن هذا الزمان المحدود هو الذى امرنا فيه بالعمل المذكور فتقول حينئذ للخالف ان معنى خروج الوقت انقضاء زمن العمل فاذا ذهب زمان العمل فلا سبيل الى العمل الا لا يستشكل في العقول كون شئ في غير زمانه الذى جعله الله تعالى زمانا له ولم يجعل له زمانا غيره فان قال المخالف كل وقت فهو لذلك العمل وقت فقد أبطل حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في حدهما الوقت وتعدى حدودهما فصح بما ذكرناه ان من أمره الله تعالى بأداء عمل ما في وقت ما فعمله في غير ذلك الوقت فانما عمل عملا لم يأمر به ومن أمره بعمله فقد شرع شريعة لم يأذن بها الله تعالى بل قد نهى عنها اذ قد نهى عن تعدى حدوده وقد قال عليه أفضل الصلاة والسلام من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو ردواى فرق بين تعلق الامر بالازمان وبين تعلقه بالاعيان أو بمكان دون مكان فان قالوا الجأى شئ تأمرون من تعمد ترك صلاة حتى خرج وقتها وتعمد ترك صوم رمضان من غير عذر من سفر ومرض ونحوهما قلنا لهم تأمرهم بما أمرهم به ربه عز وجل اذ يقول ان الحسنات يذهبن السيئات وبما يقول لهم نبيهم صلى الله عليه وسلم اذ يقول من فرط في صلاة فرض جبريت يوم القيامة من تطوعه وكذلك الزكاة وسائر الاعمال فانما به بالتوبة والندم والاستغفار والاكثر من التطوع ليشغل ميزانه يوم القيامة ويسد ما نال منه وما أن تأمره بان يصلي صلاة ينوى بها ظهر الميامره الله عز وجل به أو عصر الميامر به نص او تأمره بصيام يوم على انه من رمضان وهو من غير رمضان فعاد الله من ذلك فان سألوا بما مثل ذلك في ناسى الصلاة والنائم عنها والمفطر بسفر أو مرض قلنا لهم قد أدى ما أمره الله تعالى به كما أمره في الوقت الذى أمره ولا ندرى اقبل منه ام لا وكذلك كل عمل يعمل في وقته ولو صح الحديث في ايجاب القضاء على عامد الافطار لقلنا به ولكن لم يصح إنما رواه عبد الجبار بن عمرو من هو مثله في الضعف اه وفي المتحول للامام الغزالي نحوه فانه قال الامر المطلق بأداء الصلاة لا يتلقى منه وجوب القضاء عند فوات الوقت لان العقل لا يهتدى الى وجوب القضاء واللفظ لم يتناول إلا الصلاة في وقت وقد فات فلا تدارك له فان شأوه في وقت آخر صلاة أخرى كانشاء العبادة في مكان آخر اذا تعذر أدائها بالمكان المأمور بفعلها فيه فيجب القضاء بأمر مبتدأ في الشريعة أو بقياس مقتضب من أصل يجمع عليه خلا للفقهاء حيث قالوا يجب القضاء بمطلق الامر الاول بالاداء اه (قوله الفعل المقدور) اى المكتسب كالوضوء للصلاة مثلا أو الاحراق للماسة النار كما يأتي (قوله أى لا يوجد) أى لا توجد صورته في الخارج وأشار بهذا التفسير لدفع توهم ان المراد بقوله يتم اى يكمل (قوله الواجب المطلق) أى المطلق وجوبه بالنسبة الى ذلك المقدور وان تعيد بغيره كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الآية فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما وكذلك الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب واجب مقيد فلا يجب والى نفسه وافراده مطلق فيجب قال السيد الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر قيد الحيثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة مقيد بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكليف بأسرها متوقفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس اليها مقيدة واما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الاضافية (قوله إلا به) اى لا يوجد مع عدمه وان توقف وجوده على غيره أيضا فالتقصير في قوله إلا به إضافي أى بالاضافة الى عدم ذلك الشئ لا مطلقا اه ناصر (قوله واجب بوجوب الواجب) تحرير محل النزاع وهو ان الامر بالشئ هل يكون أمرا بشرطه

اذ ترك مقدمته لا يثبت معه وجوبه لان وجوبه مقيد بحصول مقدمته تدبر (قول المصنف الذى لا يتم الخ) أى بان نص الشارع على أنه شرط لصحة ذلك الفعل الواجب كالطهارة للصلاة أو على أنه سبب لوجوده كصيغة الاعتاق له ثم ورد نص آخر موجب للشروط أو المسبب فوقع الخلاف هل الايجاب للفعل الذى دل عليه النص الثانى تعلق أيضا بالشروط والسبب بمعنى انه يؤخذ وجوبهما منه أولا وعبرة لإمام الحرمين في البرهان هكذا مسألة الامر بالشئ يتضمن اقتضاء ما يفتر المأمور به اليه في وقوعه فاذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امرا بالطهارة لا محالة وكذلك القول في جميع الشرائط وظهور ذلك مغز عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاعه والامكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا يتمكن من ايقاع المشروط دون الشرط (قول الشارح اى لا يوجد) أشار بهذا التفسير الى رد قول صاحب

الجواهر ان قولهم ما لا يتم الواجب إلا به يشمل المكمل كالسنن بان المراد به ما لا يوجد الواجب إلا به حتى يتأتى القول بأنه واجب وإيجابا

(قول الشارح سببا) يفيد أن الأمر بالمسبب يوجب المسبب قصدا والسبب تبعا فالأمر بالقتل يوجب ازهاق الروح قصدا والضرب بالسيف تبعا فان قلت الازهاق غير مقدور فلا يكلف به بل للتكليف بالمقدور وهو الضرب بالسيف فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتأويل الى السبب قلت في شرح المواقف ما حصله ان الازهاق مقدور بمعنى انه ممكن من تركه بترك اسبابه ومن ايجاده بايجاده ولو كان كما قلت لكان التكليف بالمعرفة تكليفا بالنظر وهو خلاف الاجماع وبه تعلم رد قول بعضهم الآتي (قول الشارح اذ لو لم يجب) أي بوجوب الواجب لجاز تركه لسكوت دليل وجوب الواجب عنه فيكون من جهة هذا الدليل غير واجب ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب اذ الواجب هو الفعل الصحيح لانه الذي يطلب شرعا وجاز ترك ما يتوقف عليه صحة الفعل يلزمه جواز ترك الفعل الصحيح وهو الواجب اذ الفاسد غير واجب ويقرر اذ دليل على هذا الوجه يندفع قول السعد في حاشية العبد بعد قول العبد استدلالا على وجوب الشرط لانه لو لم يجب لم يكن شرطا اذ يدونه يصدق انه اتي بجميع ما امر به فيجب صحته وانه ينفي حقيقة الشرطية ما نصه لا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وإنما لم يصح لو لم يكن الشرط ما امر به بآخر وان اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم انه اذا اتي بجميع ما امر به يجب صحته وإنما يجب لو لم يكن له شرط اوجه الشارح بامر آخر انتهى وكأنته اعتبر أن الدليل دال على ايجاب الفعل فقط بقطع النظر عن صحته وفساده لا يوجب شرط الصحة بدليل آخر كما يصرح به قوله الامر المتعلق باصل الواجب وقوله فلا نسلم الخ وهو حيثئذ كلام موجه لكنه مخالف لموضوع المسئلة (٢٥١) فان موضعها الواجب وما خلا

عن الصحة غير واجب ولهذا اعتبر الامام قيد الصحة كما تقدم نقله عنه ومن كلام السعد هذا اخذ الناصر اعتراضه وقد علمت رده فان قلت لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الواجب له ولا ادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لانا قطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قلت ما ذكرته إنما يلزم في الواجب بالاصالة اما الواجب بالنسب فيكفيه كونه لازما للواجب

سببا كان أو شرطا (وفاقا للأكثر) من العلماء اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه

ولما يجب باله أو وجوبه متلقى من دليل آخر وإلا فوجب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً فانه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة كما ان الشرط العقلي معلوم انه لازم عقلا لقوله وفاقا للأكثر مرتبط بقوله واجب بوجوب الواجب وإلا فالشرط واجب اجماعاً ثم على هذا القول هل وجب ذلك الشيء متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل فتكون دلالتها عليه تضمينه او من دلالة الصيغة فالترسمية ذهب الى هذا الجمهور ونصره ابن برهان والاول امام الحرمين كما سيعلم من نقل عبارته فيما بعد والقول بأن وجوبه متلقى من دليل خارجي هو ما ذهب اليه ابن الحاجب ومتابعوه حيث قال في المنتهى إننا لا نذكر ان الأسباب واجبة بدليل خارجي وسيأتي التعرض لذلك في كلام الشارح (قوله اذ لو لم يجب الخ) فيه طي ملازمة أول وطى نيان الملازمة بين بطلان اللازم لظهورها وتام الاستدلال ان يقال لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب المتوقف عليه واللازم باطل اما الملازمة الاولى فلأن كون الفعل غير واجب ملازم لجواز تركه فيازم من ثبوته واما الثانية فلأن الفرض ان الاتيان بالمتوقف لا يمكن بدونه واما بطلان اللازم فلان جواز ترك الواجب يقتضي كونه غير واجب وقد فرض واجبا أه كالأمر بالانصر على الدليل ما حصله ان الواجب الذي وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما هو موضوع المسئلة فالتالي غير لازم لجواز ان يكرن واجبا لدليل

الشرعي لعدم تاتيه إلا به وهذا هو معنى دلالة دليل الواجب عليه لزوما فلا يجوز تركه شرعا والقول بان هذا وجوب عقلي فيه نظر لما بينا من دلالة الدليل عليه لزوما وما في شرح المقاصد من ان عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه كما هنا وهذا لا يقتضي كونه متعلقا لخطاب الشارع على ما هو المتعارف فيه اننا لا نريد بتعلق خطاب الشارع به إلا دلالة عليه لزوما وهو موجود كما عرفتموه ولو مع الذهول عنه نعم لا يصح التصريح بعدم وجوب ذلك اللازم مع ايجاب الملزوم لمنافاة التصريح بدلالة الالتزام وان جوز ذلك في شرح المقاصد ايضا ولعله بناء على اعتبار القصد في دلالة الالتزام وسيأتي ما فيه وهذا يظهر ان القول بانه مدلول التزامي هو الحق دون القول بالتضمن لما عرفت انه لا مدلول عليه لعدم تاتي الفعل إلا به والله در الشارح حيث قال اشارة الى أنه بطريق اللزوم بوجوب الواجب دون ان يقول بدليل وجوب الواجب فلا يمكن بالتضمن لانه ليس جزء المعنى فليتامل (قول الشارح لجاز ترك الواجب) فيه ملازمة مطوية أي لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب أي واللازم باطل لانه فرض واجبا واما ما قيل من انه يلزم على جواز تركه التكليف بالحال ففيه ان الحال وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف فيه وإنما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه (قوله هو واجب في نفسه اتفاقا) عبارة السعد لا خفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون امر اشرطه واجبا باله وإلا فوجب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب اه يعني انه بعد ورود دليل ايجاب الشيء علم قطعاً وجوب شرطه الذي اعلنا الشارع بانه شرطه اذ لا معنى الخ وإنما خص الكلام



بالواجب لان الكلام فيه والافلامعنى لكون (٢٥٣) الشيء شرطاً لذلك ولولم يرد دليل الإيجاب وإنما اعتبرنا بيان الشارع أنه

شرط أو سبب قبل دليل الإيجاب لما علم أنه موضوع المسئلة اذ هو ما لا يتم الواجب الا به فيلزم ان يكون عدم تمام الواجب الا به معلوماً قبل لكن هذا خاص بالشرط وبالسبب الشرعي أما السبب العقلي فمعلوم أنه لا يتم الواجب الا به عقلاً فينزل قوله واجب في نفسه اتفاقاً على هذا وإنما قصر السعد الكلام على الشرط متابعة لابن الحاجب فإنه إنما قال بوجوب الشرط دون السبب مطلقاً (قوله وهذا محال) أي لا اجتماع التقيضين والاولى وهذا خلف (قوله واعترض هذا الدليل العلامة) قد عرفت حال الاعتراض عامر (قوله لم يثبت إيجاب ما يتوقف عليه) الاولى لم يثبت إيجاب ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله قلت الخ) اذا تأملت قول سم وأما اثباته بطريق آخر الخ علمت سقوط هذه المناقشة (قول الشارح ساكت عنه) ان اراد أنه ساكت عن التصريح به فسلم لكنا إنما نقول يستلزمه وان أراد أنه لا يستلزمه فممنوع وقد موجه الزوم (قول المصنف وثالثها الخ) يعلم كونه ثالثاً من قوله وفاقاً للاكثر يقول بعدم الوجوب وتحت هذا الثالث قولان قول الامام وقول غيره (قول الشارح اشد ارتباطاً

وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقاً لان الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) أي الاقوال يجب (ان كان سبباً كالنار للاحراق) أي كاساس النار محل فانه سبب لاحتراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه والفرق ان السبب لا استناد المسبب اليه اشد ارتباطاً به من الشرط بالمشروط (وقال امام الحرمين) يجب (ان كان شرطاً شرعياً) كالوضوء للصلاة (لا عقلياً) كترك ضد الواجب آخر غير دليل الواجب فلا يثبت له الجواز المستلزم لجواز ترك الواجب وان كان هو المطلق أي الوجوب بوجه ما فاللازم حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع لان محله الوجوب بوجوب الواجب كما افاده قول الشارح بوجوب الواجب ومحصل ما اجاب به سم انه يمكن ان يختار الشق الاول ويوجه لزوم التالي بان المراد جواز ترك الواجب باعتبار هذا الإيجاب فلا يكون هذا الإيجاب إيجاباً وذلك لانه يلزم من كون إيجاب الشيء ليس إيجاباً لما يتوقف عليه عدم كونه ذلك الإيجاب لذلك الشيء إيجاباً لذلك الشيء لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاذا لم يكن إيجاباً له لم يثبت إيجابه وأما إيجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يقيد في كون هذا الإيجاب المستقل لذلك الشيء إيجاباً لذلك الشيء اه وقول بعض الحواشي انه غير ظاهر لان وجوب الواجب لا يتوقف على وجوب شرطه منظور فيه بان الكلام كما علمت في وجوبه من الامر بخصوص لاني وجوبه مطلقاً تأمل (قوله وقيل لا يجب) أي وإنما يجب بدليل آخر (قوله مطلقاً) أي سبباً كان او شرطاً قال الناصر هذا القول وإن دل عليه كلام المصنف والشارح بنفيه صريح كلام التفتازاني قال لا خلاف في إيجاب السبب كالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلاً والامر بالاشباع امر بالاطعام إنما الخلاف في غيره اه واجاب سم بعد تشنيعه على شيخه بما لا يليق بشأنهما بما عصبه ان ابن الحاجب في مختصره الكبير قال مسألة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إذا كان مقدوراً للكسب غير لازم له عقلاً كترك اضداد المأمور به ولا عادة كجزء من الراس في الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطاً من إمكانات المكلف فهو واجب وقيل والسبب فقد صرح في السبب ورجح عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب والشارح نفسه صرح به عنه بقوله الاتي فلا يجب أي السبب الخ اه واقول هذا لا يدفع كلام التفتازاني فان مراده الخلاف القوي ولما كان الخلاف في السبب وأما نزل منزلة العدم (قوله لان الدال على الواجب ساكت عنه) وهذا لا ينافي انه يؤخذ من معونة اخرى (قوله وثالثها الخ) يعلم كون هذا ثالثاً من قوله وفاقاً للاكثر لان مقابل الاكثر وهم الاقل يقولون بعدم الوجوب فهذان قولان ثالثاً ما ذكره وتحت قولان قول الامام وقول غيره وقول الشارح يجب اخذه من قول المصنف فيما تقدم واجب (قوله أي كاساس) قدر ذلك لان السبب ليس ذات النار وإنما هو الفعل لانه المقدور للكسب المتعلق به التكليف (قوله كالوضوء للصلاة) أي فما اذا تقرر ان الوضوء شرط للصلاة ثم ورد الامر بالصلاة مطلقاً (قوله بوجوب مشروطه) أي وإنما وجوبه بدليل آخر (قوله اشد ارتباطاً) فانه يلزم من وجوده وجود المسبب ولا كذلك الشرط مع المشروط فصار بذلك استعمال الصيغة في المسبب كأنه استعمال لها في السبب (قوله وقال امام الحرمين الخ) عبارته في البرهان هكذا مسألة الامر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يقتضيه المأمور به اليه في وقوعه فاذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امراً بالطهارة لا محالة وكذلك القول في جميع الشرائط وظهور ذلك مغن عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاعه والامكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا يتمكن من ايقاع المشروط دون الشرط ثم قال فان قيل لا يجب على سكان البوادي ان يسعوا في ابناء مدينة ليقموا الجمعة فيها قلنا هذا الان من فن الحرق فان المتبدين غير مأمورين بالجمعة ولو امروا بها مع كون الجمعة مشروطة بالبنيان لوجب ان يسعوا في تحصيله (قوله كترك ضد الواجب) فانه شرط عقلي لذلك الواجب وذلك كترك القعود في الصلاة الذي هو ضد القيام لها للقاد

الخ) أي فصار لذلك استعمال الصيغة في المسبب كأنه استعمال لها في السبب وفيه أنه لا فرق من حيث الاستلزام الذي تدعيه (قوله

(قول الشارع فلا يقصده الشارع بالطلب) قد عرفت أنا انما ندعى انه يدل عليه التزاما على ما هو القول الصحيح أو تضمننا على القول الآخر وقد قال السعد في شرح المطول ردا على من يقول ان الدلالة موقوفة على القصد انما قاطعون بأن اذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين بالوضع تتعلل معناه سواء اراده اللفظ او لا ولا نغنى بالدلالة سوى هذا القول يكون الدلالة موقوفة على الارادة باطل سيما في التضمن والالتزام انتهى ومثله في شرحه على الشمسية فها قاله الامام توجيها للمدعاة لا يضربا فيما ندعيه فتدبر (٢٥٣) ثم ان المراد انه لا يقصده بالطلب

لمشروطه فلا ينافي انه قصده

بطلب آخر (قول الشارع

فانه لولا اعتبار الشرع له

الخ) أى فاللائق قصد

الشارع له بطلب الواجب

هذا ملخص كلام سم في

دفع اعتراض العلامة

ما قاله المحشى فيه نظريه

المأمل (قول الشارع فلا

يجب) أى بوجوب المسبب

والافه وواجب قطعاً اما

شرعان كان سبياً شرعياً

أو عقلاً ان كان عقلياً

(قول الشارع كما أفصح به

ابن الحاجب الخ) فيه رد

لما قرره المصنف في شرح

المختصر من أن مراد ابن

الحاجب بقوله شرط

الشرط الشرعي احترازاً

عن الشرط العقلي والعادى

لا عن السبب وحمل كلامه

على اختيار وجوب الشرط

الشرعي دون السبب أيضاً

كما جرى عليه العضد إيقاع

له في خرق الإجماع الذى

نقله هو فيما بعد وفيما ي قوله

أحد فان السبب أولى

بالوجوب بلا شك وحاصل

(أو عادياً) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه إذ لا وجود لمشروطه عقلاً أو عادة بدون فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدون نه وسكت الامام عن السبب وهو لاستناد المسبب اليه في الوجود كالذى نقاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير مختاراً لقول الامام

(قوله كغسل جزء من الرأس) فان الغسل إلى حد الوجه بول شعرة من الرأس متعذر (قوله فلا يجب بوجوب الخ) أى وانما يجب بوجه آخر (قوله فلا يقصده الشارع بالطلب) يقتضى انه غير واجب اصلاً مع ان النزاع في وجوبه بوجوب الواجب أو بوجه مامع الاتفاق على وجوبه في نفسه وقد يقال المعنى فلا يقصده الشارع بالطلب لمشروطه فلا ينافي انه قصده بطلب آخر (قوله فانه لولا اعتبار الشرع) أى طلبه واورداً اصراراً اعتباراً ان كان باشرطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذى هو مطلوب الدليل وان كان باجابه بوجوب الواجب منع اللزوم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه بدونها وأجاب سم بأن المراد ان اشتراطه لذلك الواجب في نفسه لا في هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراط في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن إلا باعتبار الشرع ولا فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدون نه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة إلى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادى فانه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لأن توقف وجوده عليهما مقتضى لهما ومن عن قصدهما فتأمل اه وخلاصته اختيار الشق الاول وتعيم الدليل بان يقال فاللائق قصد الشارع له بطلب الواجب (قوله لوجد) إذ لا توقف عليه لا عادة ولا عقلاً (قوله وهو) أى السبب (قوله كالذى نقاه) أى كالشرط الذى نقي وجوبه بوجوب المشروط وهو الشرط العقلي والشرط العادى (قوله فلا يجب) أى بوجوب المسبب أى لا يقصد بالامر الذى تعلق بالمسبب وإلا فهو واجب قطعاً (قوله في مختصره الكبير) وهو المسمى بمنتهى الارادات وفي هذا الكلام تنبيه على رد ما قرره المصنف في شرح المختصر فانه قرر ان مراد ابن الحاجب بقوله شرط الشرط الشرعي وزعم انه انما قصد الاحتراز به عن الشرط العقلي والشرط العادى لا عن السبب وان حمل كلامه على اختيار وجوب الشرط الشرعي دون السبب ايضا يعنى كما جرى عليه العضد إيقاع له في خرق الإجماع الذى نقله هو فيما بعد وفيما ي قوله أحد قال فان السبب أولى بالوجوب بلا شك وقد رده الشارع بانه أفصح في مختصره الكبير ترجيح عدم وجوب السبب فاندفع ان يكون مراده ما ذكره المصنف واما قوله ان ذلك لم يقل به احد فقد اشار الشارع إلى دفعه بان ذلك قول امام الحرمين واما قوله في شرح المختصر ان السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي بلا شك فدفعه الشارع بالمنع وأيده بان السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي وعقلي وعادى أى ووجه كون كل من السبب العقلي والعادى أولى بالوجوب من الشرط الشرعي غير ظاهر نعم ووجه كون السبب الشرعي أولى ظاهر من جهة

الرد انه أفصح في مختصره الكبير بترجيح عدم وجوب السبب فاندفع أن يكون مراده ما ذكره المصنف وان ذلك قول الامام فاندفع انه لم يقل به احد وان كون السبب أولى بالوجوب ممنوع يؤيد المنع ان السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي وعقلي وعادى ووجه كون كل من السبب العقلي والعادى أولى بالوجوب من الشرط الشرعي غير ظاهر لانهم لا يستناد المسبب اليهما أشد ارتباطاً به من الشرط بالشرط فلا يقصدهما الشارع بالطلب نعم ووجه كون السبب الشرعي أولى ظاهر من جهة ان الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرفي الوجود والعدم والربط بين الشرط والمشروط الشرعيين من طرف العدم فقط أى والمصنف اطلق ولم يقيد بالسبب الشرعي اه من تقرير الكمال

(قول الشارح نعم الخ) استدراك على تأييد المنع فهو تقوية للمصنف ويلزم منه الاستدراك على قوله سابقا فلا يقصده الشارع الخ (قول الشارح قال بعضهم) هو العصد في المواقف حيث قال في بحث وجوب المعرفة المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاب السبب فإيجابها لإيجاب لسببها كمن يؤمر بالقتل فإنه امر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعا قال السيد تلخيصه أن المقدمة إذا كانت سببا للواجب أي مستلزما إياه بحيث يمتنع (٢٥٤) تخلفه عنها فإيجابه لإيجاب المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها لان القدرة

على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان يتعلق في الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بإيجاب سببه لان القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون إيجابه إيجابا بالمقدمة اهـ ومثله في شرح المقاصد وحاشية العصد للسعد قال عبد الحكيم في حاشية المواقف ان الشارح هنا جارى المصنف فقط وإلا فقد تقدم له رد ذلك بان الازهاق للروح مقدور بمعنى انه متمكن من تركه بترك اسبابه ومن إيجاده بإيجادها فصح توجه الطلب له وإلا لكان التكليف بالمعرفة تكليفا

وقول المصنف في دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي ممنوع يؤيد المنع أن السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي كصيغة الاعتاق له وعقلى كالنظر للعلم عند الامام الرازي وغيره (١) وعادى كحز الرقة للقتل نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التي في وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الأمدى كحضور العدد في الجمعة فإنه غير مقدور لاحاد المكلفين أى ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد

ان الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرف العدم فقط اهـ ملخصا من الكمال (قوله) وقول المصنف (أى في شرح المختصر) (قوله أولى بالوجوب) علة الاولوية ما تقدم من ان السبب أشد ارتباطا (قوله ممنوع) وذلك لان قوة الارتباط عنده مقتضية لعدم الوجوب لا الوجوب (قوله يؤيد المنع) يمكن ارجاع المنع للنقض التفصيل أو الاجمال فالمراد كذا وشاهد (قوله ان السبب الخ) أى فلا يصح الاطلاق بل يفصل فيه كالشرط (قوله كصيغة الاعتاق له) أى لحصول العتق (قوله كحز الرقة) أى كما اذا قال الشارع اقل هذا قصاصا مثلا كان معناه حرز رقبته فإنه هو الذى في وسع المكلف إذ قد يحز الرقة ولا يموت (قوله نعم) استدراك على المنع أفاده أن الكلام المصنف وجوبها باعتبار ما قاله البعض ويلزم من ذلك الاستدراك على قوله سابقا فلا يقصده الشارع الخ (قوله بعضهم) هو العلامة التفاضلية فان ما ذكره الشارح معنى ما ذكره في حواشى شرح العصد وقد تقدمت عبارته بنقل الناصر (قوله القصد بطلب المسببات الخ) وأورد الشهاب عميرة ان هذا الكلام يقتضى إخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا تكون من مقدمة الواجب بل هي الواجب عبر عنها بالمسببات واجاب سم بان المراد البعض أن الاسباب هي المقصودة بالمباشرة لانها التي يمكن مباشرتها وهذا لا ينافي ان المقصود بالذات حصول مسباتها (قوله واحترزوا) لم يقل واحترز لان هذه العبارة لغيره أيضا (قوله عن المقيدة وجوبه) فالفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجمعة بالنسبة إلى الحضور بعد تمام العددا واجب مطلق وبالنسبة إلى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقيس على ذلك (قوله بما يتوقف عليه) أى ما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثله بقوله كالزكاة الخ فضمير يتوقف عائد على وجوبه لا على المقيد أو على المقيد بتقدير مضاف (قوله كالزكاة) أى وكالحج وجوبه متوقف على الاستطاعة فلا يجب تحصيلها (قوله كحضور العدد في الجمعة) أى بالموضع الذى تقام به من مسجد ونحوه فإنه غير مقدور للمكلف إذ كل واحد لا يقدر إلا على حضور نفسه دون غيره (قوله ويتوقف عليه وجود الجمعة) فلا تنعقد بدونه (قوله كما يتوقف وجوبها على وجود العدد) وهو الاربعون بصفاتهم المعبر بالصر أو القرية تقام بها وهذا وجوب مقيد فنظر الاول بالثاني لان الوجوب فيه مقيد ولذلك قال شيخ الاسلام وهذا نظير للمحترز عنه لانه منه لان الكلام فيما يتوقف عليه وجود الواجب كالسير

بالنظر وهو خلاف الاجماع فليتأمل (قول الشارح

الى

واحترزوا بالمطلق الخ) قال السعد المراد بالمطلق ما كان وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب الحج بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط بالمقيد ما كان وجوبه مقيدا بوجود المقدمة كوجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة اهـ فالواجب يكون مطلقا باعتبار مقدمة ومقيدا باعتبار اخرى وقيد الحيثية معتبر والمراد بالمقدمة مقدمه الوجود كما يؤخذ من قول الشارح

(١) قوله كالنظر للعلم عند الامام الرازي وغيره كامام الحرمين وهو الصحيح وعند الاشعري عادى اهـ كاتبه .

سابقا اي وجد وصرح به السيد ايضا ومن المعلوم ان ما كان وجوبه مقيدا بمقدمة لا يتم (٢٥٥) وجوده ايضا الا بها اذ الكلام في

(فلو تعذر ترك المحرم الا بترك غيره) من الجائز كما قليل وقع فيه بول (وجب) ترك ذلك الغير ان توقف ترك المحرم الذي هو واجب عليه (او اختلطت) اي اشتبهت (منكوحه) لرجل (باجنية) منه (حرمتا) أي حرم قربانها عليه (أو طلق معينة) من زوجته مثلا (ثم نسبا) حرم عليه قربانها أيضا أما الاجنية المطلقة فظاهر واما المنكوحه وغير المطلقة فلا شبهة ما بالاجنية والمطلقة وقد يظهر الحال فيرجعان إلى ما كانتا عليه من الحل فلم يتعذر في ذلك ترك المحرم وحده فلم يتناول ما ذكر قبله وترك جراب

إلى مكة بعد تعلق وجوب الحج بالسائر لا فيما يتوقف عليه وجوب ذلك كملك النصاب في وجوب الزكاة (قوله فلو تعذر الخ) أي بالقائه للاشارة إلى أن هذه الفروع الثلاثة متفرعة عن الأصل السابق وهو المقدور الذي لا يتم الواجب الخ ووجه ذلك ان المكلف لا يعلم في كل منها وجود الواجب الذي هو ترك المحرم الا بترك شيء آخر يتوقف العلم بوجود الواجب عليه قال الكمال ولا يخفى أن المتوقف في الحقيقة في الأخيرين منها تعين الترك وهو العلم بوجود الواجب لانفس وجود الواجب فلو فسر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به بان يتوقف عليه وجود الواجب او العلم بوجوده لظهور وجه التفريع اه قال سم وسلك الجلال السيوطي هذا المسلك فقال المقدمة قسمان أحدهم امتوقف عليه نفس وجود الواجب والثاني ما يتوقف عليه العلم بوجوده وذلك بان لا يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم كما إذا خلطت نجاسة الخ و قول الذي يظهر ان اعراض الشارح عن ذلك امدم الحاجة اليه لا يصدق في كل من الفرعين الأخيرين مادام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف الا تيان بالواجب أي على وجه مبرى مشرعا قائله اه (قوله كما قليل وقع فيه بول) تبع الشارح كالرركشي في التمثيل بذلك المحصول وقد ناقش ابن برهان في التمثيل به فقال انه لا ياتي بمذهب الشافعي قال بل هو أشبه بمذهب أبي حنيفة وأليق بأصوله لانه قد تقرر في قواعد مذهبه أن الماء جوهر طاهر والطاهر إذا القيت النجاسة فيه لا يتصور ان يصير بذلك نجسا في عينه لان قلب الاعيان ليس في وسع العباد بل هو باق على اصل الطهارة وإنما هو منهي عن استعمال النجاسة واستعمال الماء لا ينفك عن استعمال شيء منها لا متزاج أجزاءها امتزاجا تنصرت معه القوى عن التمييز بينهما فوجب اجتنابه لذلك وقد حكى ابن السمعي في القواطع خلافا في ان الماء هل يصير نجسا وانما حرم الكل لانه قد تقرر ان الماء لا ينفك عن تناول المباح لا اختلاط المحرم به قال والاول هو اللائق بمذهبه والثاني هو اللائق بمذهب أبي حنيفة اه وبما يظهر به كون الثاني غير لائق بمذهبه ان علمته موجودة فيما إذا وقع بول في ماء هو قلتان ولم يغيره مع تخلف الحكم عنه وهو وجوب الاجتناب إذ يجوز عندنا استعمال المختلط كله بل يجب على التعيين إذا لم يجد غيره وايضا فالحكم بوجوده بدون العلة فيما إذا وقع في الماء القليل نجاسة جامدة كذا في الكمال والمثال المطابق لمذهبه امتزاج طعام انسان أو مائه بطعام الغير أو مائه في كون صيرورة الماء نجسا بملاقاة النجاسة قلبا للاعيان نظير يدركه من مارس علم الكلام والحكمة وليس ما هنا محله (قوله لتوقف ترك المحرم) أي لتوقف وجود ترك المحرم لا وجوب تركه إذ وجود ترك المحرم غير متوقف على شيء (قوله) أي اشتبهت اشارة إلى ان الاختلاط ليس بمعناه الحقيقي لانه تدخل الاشياء بعضها بحيث لا يمكن تمييز بعضها عن بعض فهو مجاز مرسل علاقته السببية (قوله مثلا) راجع لطلق في غير الطلاق كالعتق كذلك أول الزوجين فقيرهما بما زاد عليهما كذلك (قوله وقد يظهر الحال) دفع به ما يقال كان المناسب حذف او اختلطت الخ ليتناول ما قبله له أو ببدال أو بكان ليكون مدخولها أمثلة لما قبلها لان العطف يقتضي انه ليس منه وحاصل الدفع إنما افرد هذا لان التعذر فيه حال وقد يزول بخلاف ما قبله فانه لا يزول ويبحث الناصر بانه إذا كان يزول لم يصح جملة بما يتوقف عليه الواجب واجاب سم بانه مادام لم يزول بما يتوقف عليه (قوله فلم يتعذر في ذلك) أي فيما ذكره من صورتي المنكوحه ونسيان المطلقة ترك المحرم وحده وذلك إذا ظهر

وجود الواجب وبدون مقدمة الوجوب ينتفي الوجود للواجب لا تنفاه الوجوب فصح الاحتراز واندفع قول الرركشي ان الكلام فيما لا يتم الواجب إلا به المحترز عنه بهذا القيد (قول الشارح كحضور العدد الخ) فالجمعة بالنسبة له واجب مطلق لكنه لا يجب لكونه غير مقدور وقوله كما يتوقف وجوبها على وجود العدد فهي بالنسبة بالنسبة له واجب مقيد فلا يوجب إيجابه وجوب مقدمته فراد الشارح تنظير الاول والثاني لعدم إيجاب طلب الواجب وان كان الاول لعدم القدرة والثاني لتوقف الوجوب للواجب عليه (قوله واجب مطلق) صوابه مقيد وقوله بعد مقيد صوابه مطلق كما عرفت (قوله إنما يتشبه الخ) يؤخذ من كلام الرركشي في البحران من اصحابنا من يقول بما يوافق مذهب أبي حنيفة لأعلى مذهب الشارح ولا يجري هذا الأصل فيما لو وقع البول في قلتين ولم يغير مع انه يجوز الشرب منه ولم يجرهما لو وقعت نجاسة جامدة ولا يتحلل منها شيء كالعظم في ماء قليل مع منع الشرب منه (قوله باشتباه طاهر الخ)

الاولى باختلاط مائه بماء غيره (قول الشارح لتوقف ترك المحرم) أي توقف وجوده إما وجوبه فلا يتوقف على ذلك

(قول الشارح لاحتاج الخ) أى لدفع الاشتباه في الضمير في قوله حرمتا لآخره فإنه يتبادر عوده للمطلق والاجنية مع عوده للشبهتين في المستلزمين تدبر (قول المصنف مسألة مطلق الامر الخ) اراد بالمطلق ما أخذت ماهيته باعتبار عدم التقييد ومقابلة المقيد ولذا صح الاحتراز به عن المقيد كما سيأتى وقد يراد بالمقيد ما أخذت ماهيته لا باعتبار شيء وهذا يجامع التقييد قاله الناصر (قول الشارح بما بعض جزئياته مكروه) أى بماهى بعض جزئياتها مكروه وإنما اعتبر التعلق بالماهية لأنها كما تحقق في المكروه تحقق في غيره فإذا كان للفرد الخارجى جهتان بينهما انفكاك أمكن توجه الطلب إلى الماهية في ضمن ذلك الفرد من الجهة غير المنهى عنها بخلاف ما إذا كان الجهة واحدة أو جهتان لا انفكاك بينهما وبخلاف ما إذا كان المطلوب هو الفرد الخارجى المعين كالصلاة الواقعة من زيد في الأرض المغسوبة فإنه لا يمكن أن يقال المطلوب الماهية في ضمن أى فرد وأى فرد يمكن انفكاكه عن الغصب ثم إن ذلك البعض واحد بالشخص لأنه موجود خارجى والموجود الخارجى لا يكون إلا كذلك والمراد أنه لا يتحقق فيه جهتان كما يعلم كل ذلك من مقابلته بقوله أما الواحد بالشخص له جهتان فتركه المصنف والشارح هنا اعتمادا على المقابلة واعلم أنه لا بد لك أولا من تمهيد مقدمة هنا تنبئ عليها تفاريع هذه المسئلة وهو أن الواحد بالشخص إما أن تتحد فيه الجهة أو تتعدد فإن اتحدت بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مطلوباً منهما فذلك مستحيل قطعاً إلا عند بعض من يجوز التكليف بالحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظراً إلى أن الطلب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم فيكون تكليفاً محالاً في نفسه لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز وإن تعددت فيه الجهة فهو محل البحث فإن كان الجهتان متلازمتان امتنع تعلق الطلب به مع كونه منها عنه لكون الجهتين المتلازمتين ترجعان إلى جهة واحدة وإلا لم يمتنع (٢٥٦) قاله ابن الحاجب والعصدي إذا علمت هذا فاعلم أن الصلاة في الاوقات

المكروهة والامكنة  
المكروهة والأرض  
المغسوبة وصوم يوم  
التحرر كل ذلك بما فيه جهتان  
لكن وقع الخلاف في  
تلازمهما في بعض ذلك  
ومتى حكم بالتلازم كان  
النهى لأمراً داخل حاصل  
بذات الفعل فيقتضى

مسئلة الطلاق للعلم به من جواب ما قبلها ولو أخره عنهما لاحتاج إلى ذكر ما زدته بعد قوله معينة كما لا يخفى  
في فوات الاختصار المقصود له (مسئلة مطلق الامر) بما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم أو تنزيه

الحال بزوال الاشتباه والنسيان فلم يتناول ما ذكر قبله من قوله فلو تعذر ترك المحرم إذا المتعذر لا يمكن  
تمييزه أصلاً (قوله وترك جواب الخ) فيه أن مسألة الطلاق مصدرية بأو وهى لا جواب لها والجواب أن لو  
مقدرة حذفت للعلم بها من قوله فلو تعذر الخ والتقدير أو لو طلق الخ (قوله لاحتاج إلى ذكر ما زدته) يعنى  
قوله من زوجته لأنه يحتاج إليه في مرجع الضمير في قوله حرمتا وفيه أنه يكتفى في ذلك بدلالة السياق  
عليه (قوله بما بعض) أى بكلى فإن متعلق الامر الماهية الصادقة بأى فرد لما سيأتى في مبحث الامر أنه  
لطلب الماهية وقوله منها أى من الجزئيات وكل منها لا يكون إلا واحداً بالشخص لأنه الموجود في الخارج

الفساد لا اتحاد الجهة حيثئذ لما علم أن الجهتين المتلازمتين إلى جهة واحدة ومتى حكم بعده كان لأمراً خارج  
فلا يقتضى الفساد فنقول الصلاة في الاوقات المكروهة فيها جهتان مطلق الصلاة والصلاة في تلك الاوقات لكن الجهة الاولى  
لازمة للجهة الثانية لان المضاف يستلزم المطلق إذ المنهى عنه هنا صلاة في الوقت لا الوقت والصلاة في الوقت تستلزم مطلق الصلاة  
فلا يمكن كل بدون الآخر وكذلك صوم يوم النحر حرماً يحرف ولما كان المطلق في ضمن المقيد والمقيد نهى عنه نفسه لاعتن  
قيده فقط لم يمكن أو توجه الطلب للمطلق والنهى للمقيد لعدم انفكاكهما وإنما كان النهى عن نفسه لانه لأمراً حاصل بالفعل وهو موافقة  
عباد الشمس بفعل ما يفعلونه وهو الصلاة في ذلك الوقت فلو توجه الطلب للماهية في ضمن هذا الفرد الخصوص لكان مطلوباً من  
الجهة التى نهى عنها وكذا يقال في صوم يوم النحر فإن النهى عنه إنما هو للاعراض به عن ضيافة الله فيه ولما استلزم المقيد أعنى  
صوم يوم النحر المطلق أعنى مطلق الصوم بمعنى أنه لا يمكن انفكاكه عنه لم يمكن أن يكون مطلوباً أو الا لكان مطلوباً منها وأما الصلاة  
في الامكنة المكروهة والأرض المغسوبة فالجهتان فيها منفكتان إذ الوصف المنهى لاجله ليس من ذات العبادة بل هو وصف للفاعل  
كالغصب فيكون بعبادة وغيرها والتعرض للموسسة وغيرها ما يأتى وهو منهى عنه في ذاته بخلاف موافقة عباد الشمس والاعراض  
عن الضيافة فإنه بذات العبادة وحيثئذ كان النهى هنا الخارج بخلاف ما تقدم ولعلك بعد هذا تفطنت أن المصنف كالشارح جعل  
ماله جهتان غير منفكتين من باب ماله جهة واحدة لرجوعهما لما قاله ابن الحاجب ولذا قابل المصنف ما هنا بماله جهتان وقول الشارح  
هنا لا لزوم بينهما إنما هو لبيان ما يحقق كونهما جهتين فلا ينافى جعله هنا لجهة واحدة (قوله المراد بالتناول التعلق) أى لا معناه الحقيقى  
وهو الصدق لان الجزئيات إنما يصدق عليها المأمور لا الامر (قوله أى لا يتعلق بالماهية الخ) يعنى أنه لا تنافى بين ما هنا وما يأتى من أن  
الامر لطلب الماهية لان المراد بعدم تناوله المكروه عدم تناوله الماهية في ضمن ذلك المكروه (قوله وأورد العلامة الخ) لا وجه له بعد



تقييد المكروه بقوله لذاته وقد عرفت أن هذا الأعراض مندفع باختلاف الجهة وكلام المصنف في متحداهي فإله جتهان ترجعان إلى واحدة (قوله بل لكونه في ذلك المكان) أي لما يلزم ذلك الكون وهو التعرض الآتي في الشرح وهو فعل قطعا يتعلق به النهي فاندفع الاشكال الآتي وحاصله أن الجهتين منفكتان وأما ما قيل من المراد بالكون الفعل في المكان ففيه أن الفعل في المكان يستلزم الفعل المطلق فتكون الجهتان متلازمتين (قوله فالوجه استثناء ماذ كراخ) قد عرفت أن الكلام في أول المسئلة مفروض فيما تلازم فيه الجهتان (قوله ثم رأيت شيخ الاسلام قيدها الخ) هذا التقييد لأجل المقابلة (قوله في المكروه منها) أي تحريما أو تنزيها (قوله أو جتهان بينهما لزوم) قال لأنه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المأمور بها كانت هي أيضا مأمورا بها إذا الأمر بالشئ أمر بما هو من ضروراتها وبعبارة العصف في تعليل عدم صحة صوم يوم النحر لأن صوم يوم النحر لا ينفك عن صوم لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لا مكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه انتهى وتحقيقه أنه لما كان المنهى عنه نفس الصوم في اليوم لأن الأعراض عن الضيافة حاصل به كان لا يمكن تناول الأمر له من حيث مطلق الصوم للزوم للمنهى عنه إذ لا يتعقل انفكاكه عنه فاتحد متعلقا الأمر والنهي وكذا يقال في الصلاة في الاوقات (٢٥٧) المكروه بخلاف الصلاة في الغصب

إذ لا اتحاد بين المتعلقين فإن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعها مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجها عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقة الأمر والنهي هكذا قاله العصف هنا أيضا ومثله يقال في الصلاة في الامكنة المكروهة فإن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي التعرض لما يأتي وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر في ذاته وإن كانا متلازمين في الوقوع في هذه الصورة

بأن كان منها عنه (لا يتناول المكروه) منها (خلافا للحنفية)

(قوله لا يتناول المكروه) أي لا يتناول الماهية من حيث تحققها في المكروه من جزئياتها لما علمت أن متعلق الأمر الماهية لا الأفراد وأورد الناصر أن المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وسيأتي أنه صحيح فيتناوله الأمر فلا يصح العموم وإجاب بان الكراهة في ذلك ليست للفعل بل لكونه في ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئى الفعل لا الكون ونظر فيه سم بان النهي لا يتعلق إلا بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ماذ كر او تقييد القاعدة اه وفيه ان معنى لكون الايقاع وهو فعل فصيح جواب الناصر نعم تقييد القاعدة محتاج اليه لاجل المقابلة الآتية في قوله اما الواحد بالشخص له جتهان ولذلك قال شيخ الاسلام محل ما ذكره في المكروه منها اذا كان له جهة أو جتهان بينهما لزوم لأنه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المأمور بها كانت هي أيضا مأمور بها إذا الأمر بالشئ أمر بما هو من ضرورات الأمر بالمكروه ما يشمل المكروهة تحريما أو تنزيها (قوله بان كان منها عنه) هذا يقتضي أن المكروه هو المنهى عنه مطلقا مع أن المنهى عنه مطلقا لا يخص المكروه ففيه احداث اصطلاح غير ما تقدم (قوله خلافا للحنفية) تبع فيه الشيخ اباسحق وامام الحرمين وغيرهما وكذلك راي في اصول شمس الأئمة السرخسي لكنه ذكر فيه خلافا لهم على وجهين احدهما ولم يحكمه إلا عن ابى بكر الرازي أن مطلق الأمر يتناول ما هو مكروه شرعا مع بقاء وصف الكراهة واستدل بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا وهو مكروه ايضا وكذلك طواف المحدث يتناوله قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهو مكروه والثاني قال السرخسي وهو الاصح أن تناول مطلق الأمر للمكروه بمعنى أن وروده يرفع الكراهة حيث لم تكن الكراهة راجعة لمعنى خارج فالكراهة ليست في صلاة العصر ولكن للتشبيه بعباد الشمس والمأمور به هو الصلاة وليس في الطواف الذي فيه تعظيم البيت بل

(٣٣ - عطار - أول) فالمكلف هو الذي جمعها باختياره لأن الأمر بنفسه توجه للنهي كما في الصوم يوم النحر والصلاة في الاوقات المكروهة وهذا هو المحذور لا الاول إذ عند الانفكاك يمكن توجه الأمر لغير جهة النهي بان يتوجه لهذه الصلاة من حيث هي صلاة إذ توجد بدون جهة النهي بان يفردا عن ذلك التعرض بخلاف الصوم في صوم يوم النحر فانه لا يمكن المكلف أن يفرد عن صوم يوم النحر إذ هو أحد المتضايقين ولا أظنك بعد هذا ما تابا في عدم ورود الصلاة في الغصب بان يقال انها ذات جهتين صلاة وصلاة في مغصوب والثانية لا تنفك عن الاولى فانه وهم من قائله فان الجهة الثانية هي الغصب فقط لا الصلاة في المغصوب إذ المحرم بعد الغصب فقط بدليل انه يو جد محرما في غير الصلاة بخلاف صوم النحر فإن المحرم صوم يوم النحر لا يوم النحر لما عرفت أن الأعراض به وحيث لا حاجة إلى الجواب بان الزم داخل في ماهية الصوم دون المسكان ليس دخلا في ماهية الصلاة على أنه خروج عن أن وجه التحريم اتحاد الجهة ووجه الحل اختلافها فليتأمل مع لطف القرينة (قول الناصر بان كان منها عنه) لعل التصوير بذلك لا دخال المحرم وهو لا يحتمل دليله تاويله بدليل جعل الصلاة في المغصوب مما نحن فيه غايته ان له جهتين فان الغصب حرام لا مكروه تحريما وهو ما يحتمل دليله التأويل ولذا قال بعضهم المنهى عنه مطلقا لا يخص المكروه أي بل يشمل الحرام ففيه احداث اصطلاح في المكروه غير ما تقدم (قول المصنف خلافا للحنفية)

فانهم قالوا تصح الصلاة في الاوقات المنية ويجب إتمامها ولو أفسدها وجب قضاءؤها وينعقد صوم يوم النحر ويكون فاسدا لا باطلا لانه مشروع بأصله لا بوصفه والفرق أن الصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم بخلاف الصلاة فان وقتها ظرف لا معيار فكان تعلقه بها تعلق المجاورة كذا في التلويح والتوضيح فنزاعة شيخ الاسلام في النقل عنهم مردودة (قول الشارح لكان الشيء الواحد) فيه كقوله الآتي من جهة واحدة تصريح بأن الكلام في متحد الجهة بأن يكون له جنتان ترجعان الى واحدة وقد أخذها من اسناد الكراهة في المتن الى ذات الشيء حيث قال لا يتناول المكروه وأما ادخال ماله جهة واحدة حقيقة بأن يكون مطلوباً منها ما هو ويكون (٢٥٨) المراد الواحد حقيقة أو حكماً فهو وإن كان أشمل لكنه يخالف كلام العضد

المتقدم من أن محل البحث ماله جنتان وعلى كل فامثلا به ماله جنتان وقد عرفت فأملاً (قوله تقيض كل شيء رفعه) المراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس وغيرهما لا المعنى المصدري وإنما كان التقيض ذلك الرفع لان المعبر في التناقض أن يكون الاختلاف لذاته مقتضياً لصدق أحد الشئيين وكذب الآخر وما ذلك إلا بين الشيء ورفع كذا في عبد الحكيم على القطب فالقول بأن الرفع بمعنى الرفع وهم ثم ان الرفع امارف الشيء في نفسه وذلك في القضايا والمفردات اذا أخذ تقيضهما بمعنى السلب (قوله وعدمه) يتعين قراءته بالرفع اذ هو رفع الطلب بالمعنى المتقدم دون

لنا تناوله لكان الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة في الاوقات المكروهة) أي التي كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب إن كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الاصح عملاً بالأصل في النهي عنها في حديث مسلم (وإن كان كراهة تنزيه)

لوصف في الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء اهـ ملخصاً قال الكمال وعلى هذا فالصحة والاجراء في هاتين المسئلتين عندهم لرجوع النهي فيهما الى أمر خارج وأما عندنا فالصحة في العصر لان الكراهة انما تعلق بتأخيرها الى الاصفرار لا بفعلها والطواف لا يصح مع الحدث لحديث الترمذي والحاكم الطواف مثل الصلاة فلم يتناوله قوله تعالى وليطوفوا فلا يجزى (قوله لنا) أي يدل لنا وحاصل ما ذكره قياس استثنائي حذف استثنائيه وذكر دليله بقوله وذلك تناقض ووجه التناقض أنه من حيث كونه مأوراً به مطلوب الفعل ومن حيث النهي مطلوب الترك فيؤول الى أنه مطلوب الفعل وليس مطلوب به مطلوب الترك وليس مطلوبه (قوله فلا تصح الصلاة) تفريع على عدم تناول الأمر للمكروه وبحث فيه الناصر بأنه يقتضي أن الصحة تتوقف على الأمر مع أنه تقدم أنها موافقة ذي الوجهين الشرع والأمر قدر زائد إذ لو توقفت الصحة على الأمر لم توصف المباحات بالصحة وهو مطلوب وأجاب سم بأن الكلام في صحة العبادة وهي تتوقف على كونها مأوراً بها لا في مطلق الصحة وناقضه بعض الحواشي بأننا لنسلم توقف صحة العبادة على الأمر وإنما المتوقف عليه حكم العبادة فاشتبه على سم الحكم بالصحة ونفس الصحة وهو ظاهر إن سلم وجود عبادة مستجمعة للشروط والاركان غير مأور بها والظاهر أنه لا بد من الأمر ولو العام كما تقدم (قوله أي التي كرهت) إشارة الى اسناد المكروهية الى الاوقات مجاز على من اسناد ما للشيء الى ظرفه للملازمة له بوقوعه فيه (قوله المطلقة) أي غير المقيدة بسبب من الاسباب (قوله كمنع) أي كالصلاة عند فجر ور الكاف محذوف فلا يقال ان عند لا تخرج عن الظرفية إلا للجر بمن (قوله إن كان كراهتها) متعلق بقوله فلا تصح أي لا تصح على تقدير كون الكراهة فيها للتحريم (قوله عملاً بالأصل) وهو الحرمة وهذا علة لقوله الكراهة للتحريم (قوله وإن كان كراهة تنزيه) فيه أن ضمير المؤنث المجازي مذكروه وهو ممنوع إلا في ضرورة قاله الناصر واجاب سم بأنه ذكره باعتبار ان الكراهة نهى بخصوص او خطاب بخصوص او نحو ذلك (قوله

طلب العدم الذي هو التقيض ان قرئ بالجر تدبر (قوله وعلى التقديرين) أما على الثاني فظاهر اذ لا قضية بالفعل هنا وأما على وصحة الاول فلأن المصرح به طلب الفعل وطلب الترك وليس الطلب الثاني تقيضاً بل التقيض رفع الطلب الاول نعم الطلب الثاني يستلزمه (قوله لم تكن موافقة ولا مستجمعة الخ) يعني أنه تلتقي عنها الصحة بالمعتنين موافقة الشرع واستجماعاً ما يعتبر فيها إلا أنه ينتفي عنها الصحة بالمعنى الثاني فقط كما زعمه المعارض (قوله وفيه الخ) فيه نظر اذ المدعى أنه يلزم من نفي الأمر نفي صحة الصلاة وهنا كذلك اذ لا توجد عبادة مستجمعة للشروط والاركان غير مأور بها بل لا بد من الأمر ولو العام كما استظهره بعضهم (قول الشارح كعند طلوع الخ) مثال للصلاة في الوقت المكروه أي كالصلاة عند الخ فلم تخرج عند عن الظرفية الى غير الجرب من (قوله وفيه مامر) فيه مامر

وصححه النووي ايضا في بعض كتبه فلا تصح ايضا (على الصحيح) إذ لو صححت على واحدة من الكراهيتين اى وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة المستفاد من احاديث الترغيب فيها لزوم التناقص فتكون على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة اى غير معتد بها لا يتناولها الامر فلا يثبت عليها وقيل انها على كراهة التنزيه صحيحة يتناولها الامر فيثبت عليها والنهي عنها راجع إلى امر خارج عنها كوافقة عباد الشمس في سجودهم عند طلوعها وغروبها دل على ذلك حديث مسلم وسيأتي ان النهي لخارج لا يفيد الفساد ويرجع النهي فيها إلى خارج

وصححه النووي ايضا) اى كما صحح القول بكراهة التحريم فقد صحح في التحقيق وفي كتاب الطهارة من المجموع انها كراهة تنزيه وفي كتاب الصلاة منه ومن الروضة وغيرها انها كراهة تحريم وهو المشهور اه زكريا (قوله بان تناولها الامر) الباء للسببية لان موافقة الشرع في العبادة بسبب الامر بها فيرد حيث ان تناول الامر امر زائد على الصحة والامتنان للصحة في المباح واجيب بان الكلام في الصحة المخصوصة اى صحة العبادة وهي لا بد فيها ان تناول الامر لها (قوله لزوم التناقص) وهي كونها مطلوبة الفعل ومطلوبة الترك وفي قوله إذ لو صححت الخ دليل استثنائي تقريره لو صححت على واحدة من الكراهيتين لزوم التناقص والتالي باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله فتكون على كراهة التنزيه الخ) تقرير على ما افاده الكلام السابق من انها لو صححت لزوم التناقص (قوله مع جوازها فاسدة) اشارة إلى رد استكمال ذلك بانه إذا جاز الاقدام عليه فكيف لا يصح وجوه الرد ما قرره لزوم التناقص وقول الزكريا ان الاقدام على العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوازا ان الحرمة لمعنى اخر قاله زكريا ونقل سم عن حواشيه لشرح البهجة للعراقي ان اباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافي حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانعقاد مع انه لا بعد في اباحة الاقدام على ما لا ينعقد إذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب اه وقد يقال انه حيث لم يحرم الاقدام لم يحرم الاستمرار لانه يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء فحيث جاز الابتداء جاز الدوام بالاولى وهذا قد قال ابن الرفعة الحق عندي انها لا تنعقد جزما وإن كانت غير محرمة لان الكلام في نقل لاسبب له فالقصد به اتمامه الاجر وتحريمها او كراهتها يمنع حصوله وما لا يترتب عليه مقصوده باطل كما تقرر في قواعد الشريعة اه (قوله اى غير معتد بها) اى والفساد بهذا المعنى لا ينافي الجواز يعنى عدم المنع شرعا (قوله فلا يثبت عليها) لان النهي مانع من الثواب (قوله دل على ذلك حديث مسلم) اى حيث علل فيه النهي عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس وترتفع بقوله عليه الصلاة والسلام فانها تطلع بين قرني الشيطان وحيث يسجد لها الكفار وبعد العصر حتى تغرب الشمس بقوله فانها تغرب بين قرني الشيطان وحيث يسجد لها الكفار (قوله وسياتي) اى في مبحث النهي سيأتي تمثيله بالوضوء بماء مغصوب لا تلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا وكالبيع في وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع ايضا وكالصلاة في المكان المكروه او المغصوب وهذا تنمة لقوله والنهي عنها الخ (قوله ان النهي لخارج) اى خارج غير لازم كذا قيده الشارح في مبحث النهي وخارج بقولنا لخارج غير لازم النهي لتمام المنهي عنه كالتنهي عن بيع الحصاة أو الجزئه كالتنهي عن بيع الملاقيح او لخارج غير لازم كالتنهي عن البيع الربوي فانه منهي عنه لا من خارج وهو التفاضل ومرادهم بالخارج اللازم ما لا ينفك عن الشيء ولا يوجد مع غيره وهو اللازم المساوي وبالخارج غير اللازم ما يوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك الشيء وهو اللازم الاعم فسقط اعتراض الناصر بان لازم الشيء ما يلزم من وجوده والشيء موجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء لجواز كونه اعم من الملزوم وكل من الاتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة كما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والبيع والصلاة وان تحققت بغيرها ايضا والحكم بانه في ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم اه فانه جرى على اصطلاح المناطق في تقسيم اللازم إلى المساوي والاعم واما الاصوليون فيخصونه بالمساوي ويجعلون الاعم من قبيل

(قول الشارح فتكون على كراهة التنزيه الخ) بيان لوجه الفساد وهو لزوم التناقص فان قيل الاقدام على الفاسد حرام قلنا الحرمة للتلاعب وهو امر آخر حتى لو اتنى بان شرع فيها جاهلا او ناسيا لغدم لا انعقاد لما ينهى الكراهة التي للتنزيه ثبتت الكراهة فقط كذا يؤخذ من حاشية شيخ الاسلام لشرح البهجة للعراقي (قول الشارح إلى امر خارج) قد عرفت أنه ليس بخارج اذ موافقة الكفار فعل ما يفعلونه في ذلك الوقت وهو يعينه الصلاة في ذلك الوقت والاختلاف بالمفهوم لا يضر تدبر

انفصل الخفية أيضا في قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم كالصلاة في المغصوب اما الصلاة في الامكنة المكروهة فصحيحة والنهي عنها الخارج جزما كالتعرض بها في الحمام لو سوسة الشياطين وفي أعطاء الابل لنفارها وفي قارعة الطريق لمرور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهي في الامكنة ليس لنفسها بخلاف الازمنة

الخارج هذا ما حرره سم ونقل ما يؤيده من عبارات القوم (قوله انفصل الخفية) أي تخلصوا من استحكال كونها صحيحة مع كون النهي للتحريم ومثل الخفية في ذلك المالكية فانهم قائلون بالصحة مع كون الكراهة تحريمية ووجه ذلك رجوع النهي إلى خارج لا إلى ذات الصلاة وقوله ايضا أي كما انفصل القائل منا بالصحة على كراهة التنزيه (قوله كالصلاة في المغصوب) أي في مكان أو ستره مثلا وهذا تنظير في كونها صحيحة اتفاقا لان النهي عنها لا يخرج (قوله أما الصلاة في الامكنة الخ) مقابل قوله في الاوقات المكروهة قال ذكرها فان قلت لم صرحوا بالصحة هنا واثبتوا فيها في الصلاة في مغصوب خلافا كاسيا في قلت لان النهي هنا للتنزيه وقد ثبت للتحريم ما رأت في رحلة الفخر الرازي إلى بلاد ما وراء النهر ما صورته قال اجتزت تطوس فانزلوني في صومعة الغزالي واجتمعوا عندي فقلت لهم انكم افنيتم اعماركم في قراءة كتاب المستصفي وكل من قدر على ان يذكر دليلا من الدلائل التي ذكرها الغزالي من اول كتاب المستصفي الخ ويقرره عندي بعين تقريره من غير ان يضم اليه كلاما آخر أجنيا عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار فجاء في الغدر جل من اذكيائهم يقال له أمير شرف شاه وتكلموا في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة لظنه ان كلام الغزالي فيه قوى فقلت لهم ان كلام الغزالي في هذه المسئلة في غاية الضعف وذلك انه قال جهة كونها صلاة مغايرة لجهة كونها غصبا ولما تغايرت الجهتان لم يبعدان يتفرع على كل واحد من هاتين الجهتين ما يليق به وهذا الجواب ضعيف جدا لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الاشياء حركات وسكنات والحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد والحصول في الحصول جزء ماهية الحركة والسكون وهاجزءان من ماهية الصلاة إذا عرف هذا فنقول ان اعتبرنا الصلاة في الارض المغصوبة كان جزء ماهيتها الحصول في الحيز وهي الارض المغصوبة ولا شك ان هذا الحصول محرم فكانت أجزاء ماهية الصلاة في الارض المغصوبة محرمة بالنصب والمحرم هنا جزء من ماهية الصلاة فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة لان الامر بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع اجزائها وشغل ذلك الحيز الذي هو جزء منها منهى عنه فيلزم حيث توارد الامر والنهي على الشيء الواحد باعتبار واحد وانه محال فثبت ان ما تخيله الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه الصلاة كلام غير صحيح ولما قررت هذا الكلام انقطع الامر شرف شاه اه (قوله والنهي عنها الخارج) أي خارج غير لازم كما مر وقوله كالتعرض الخ تمثيل للخارج الغير اللازم فان التعرض للوسوسة أو نفار الابل أو مرور الناس يحصل بغير الصلاة في الامكنة المذكورة ايضا وان كان لازما لها فلا يكون النهي لخارج لازم حتى يقتضي الفساد لان المراد باللازم لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه (قوله ليس لنفسها) يعني ليس لنفس الصلاة ولا للزما بها بخلافه في الازمنة قاله شيخ الاسلام وأفاد كلامه أن الضمير في نفسها للصلاة وهو أقرب معنى من جعله للسان كما اقتضاه كلام الكمال وصرح به الناصر (قوله بخلاف الازمنة) أي فان النهي عنها لنفس الازمنة او الصلاة او وردان موافقة عباد الشمس في الزمان لا مخرج كما ان الوسوسة والنفار في الامكنة لا مخرج فلم يتضح الفرق بينهما

(قول الشارح أيضا) أي  
كما انفصل القائل منا  
بالصحة بذلك وهو ما حكاه  
الشارح فيما تقدم بقيل  
(قول الشارح كالصلاة  
في المغصوب) قد عرفت  
الفرق بينهما (قول  
الشارح كالتعرض بها)  
تمثيل للخارج الغير اللازم  
فان التعرض للوسوسة أو  
نفار الابل أو مرور الناس  
يحصل بغير الصلاة في  
الامكنة المذكورة نص  
عليه معظم الحواشي هنا  
وقد تقدم (قول الشارح  
ليس لنفسها) أي الصلاة  
بخلاف الازمنة فانه لنفس  
الصلاة أعنى الفعل في ذلك  
الوقت إذ هو للواقعة  
وهي عين الفعل فيه هذا  
هو اللائق وقد مر تحقيقه  
بملا مزيد وما في الحاشية  
غير سديد فان المعبر لزوم  
الشيء وعدم لزومه بنفسه  
لا بامر خارج كما يعلم مما  
حررنا فيما تقدم فتأمل

(قول المصنف أما الواحد بالشخص الخ) قد عرفت أن المقابلة به باعتبار الزوم بين (٢٦١) جهته وإلا فالصلاة في الاوقات المكروهة

مثلا لها جهتان كما ذكره  
شيخنا فيما علقه على هذا  
الكتاب لكن بينهما لزوم

على الاصح فافترقا واحترز بمطلق الامر عن المقيد بغير المكروه فلا يتناول قطعا أما الواحد  
بالشخص له جهتان ) لا لزوم بينهما

وأجيب بان الملازمة في المكان أعم لأن الشغل والسوسة ونحوها قد توجد بدون الصلاة  
وقد توجد الصلاة بدونها بخلاف الملازمة في الزمنة فانها مساوية لان الموافقة لعباد الشمس  
لازمة للصلاة في هذه الزمنة فان قلت كذلك إذا التفت للصلاة في الامكنة المخصوصة كانت الامور  
المذكورة لازمة لها لا تنفك عنها لافرق بين الزمان والمكان والجواب أن الملازمة في الزمنة أشد لانه  
لا يمكن زوال الوصف عنها بخلاف الامكنة فانه يمكن ان يزول عنها الوصف في الحال بان ينتقل  
السلام للسجدة او الملكية وبان الفعل في حال إيقاعه في المكان يمكن نقله لمكان آخر بخلاف الزمان  
فتأمل (قوله على الاصح) مقابله ان النهي في الزمنة لخارج كوافقة عباد الشمس كإدله عليه الحديث  
وايضا الموافقة المذكورة بيان لحكمة النهي وليست علة لعدم اطرادها وإلا لحرمت الصلاة بمكة  
ومع وجود السبب وحينئذ فمضى قولهم نهى عن كذا نفسه او لازمه الخ نهى عنه باعتبار نفسه او باعتبار  
لازمه (قوله بمطلق الامر) وهو ما أخذ لا بقيد كنه من هذا الجبته لا يحترز به عن المقيد لانه يصدق  
عليه إلا ان يقال المراد به ما اعتبر معه عدم التقييد وحينئذ يقابل المفيد فصاح الاحتراز تأمل (قوله  
أما الواحد بالشخص) مقابل لما تقدم أي هذا إذا كان الشيء الواحد الذي لا يتناول الامر ليس له جهتان  
أما إذا كان له جهتان الخ فحط المقابلة قوله لا لزوم بينهما وكان الاولى للمصنف ان يذكره لان قوله  
فيما تقدم لا يتناول المكروه أي الذي له جهة واحدة أوله جهتان بينهما لزوم في الاول كالصلاة  
في الاوقات المكروهة فان لها جهة واحدة وهي كونها صلاة واثاني كصوم يوم النحر والواحد  
بالشخص هو الجزئي الحقيقي كما هو قضية التقييد ولا ينافيه انهم قابلوه بالواحد بالجنس كما عبر  
به العضد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر في الواحد بالشخص بل يشمل الواحد بالنوع  
يدل له ان الاصفهاني عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وحينئذ ينبغي تقييد تمثيلهم الصلاة في  
المغصوب بقيود تصيرها واحدا بالشخص كصلاة زيد الفلانية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمرو  
بغير رضاه او يقدر المضاف أي كجزء الصلاة في الدار المغصوبة أي الجزء الحقيقي إلا أن يقال ترك  
التقييد لظهور أن الواقع في الخارج لا يكون إلا واحدا بالشخص وبهذا يتدفع قول سم أي حاجة  
إلى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهلا فرض في الواحد بالنوع على ان الواحد بالنوع كمطلق  
صلاة وصوم مثلا ينظر فيه إلى افراده الشخصية لا إلى جهاته فيكون مأمورا به بالنظر لفرد منها  
عنه بالنظر لآخر كما هو ظاهر (قوله لا لزوم بينهما) وإلا كانا كالجهة الواحدة وذلك كصوم يوم  
النحر لانه نهى عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم وهو لازم للصوم فيه لان المقيد  
يستلزم المطلق فلا يقال انه مأمور به من حيث انه صوم منهى عنه من حيث انه مقيد بيوم النحر  
وأما الصلاة في المكان المغصوب فالجهتان فيها منفكتان ولما كان الزمن داخلا في ماهية الصوم  
دون المكان في الصلاة قيل باستانزام المقيد للمطلق في صوم يوم النحر دون الصلاة في المغصوب  
فلا يقال ان المقيد مستلزم للمطلق فيها أيضا إذ هي صلاة وصلاة في مغصوب لا تفكك الصلاة  
في ملكه مثلا او المسجد عن الغصب واما الصوم فلا ينفك عن الزمان لدخوله في مفهومه فظاهر  
الفرق ولا يشكل على ما ذكر صوم يوم الجمعة فانه صحيح مع تحقق النهي عنه لان النهي فيه ليس لامر لازم بل  
الخارج كالضعف عن القيام بوظائف ذلك اليوم من العبادة والنهي إنما يؤثر إذا كان لنفس العبادة

فرد جائز تارة وفرد ممتنع أخرى فالجائز والممتنع هو الافراد وموضع الخلاف أمر واحد له جهتان كما نص عليه في العضد



( قول الشارح أى شغل ملك الغير ( ٢٦٢ ) عدوانا ) فيه تعريض بالحنفية حيث قالوا الغضب ازالة اليد المحقة

ووضع اليد المبطله مكانها  
ويترتب على الخلاف أن  
الجلوس على بساط زيد مثلاً  
يعد غضبا عندنا لانه شغل  
ملك الغير وعندهم لا يعد  
غضباً الا اذا نقله وما دام  
جالسا عليه لا يقال له  
غاصب لانه لم يزل اليد  
المحقة وان كان الجلوس  
عندهم حراماً ويترتب على  
ذلك أنه لو تلف بأفة سماوية  
ضمن عندنا دونهم  
وقوله ملك الغير مثله  
ما يستحق الجلوس فيه من  
مسجد مثلاً ( قول الشارح  
يوجد بدون الآخر ) أى  
يمكن أن يوجد بدونه فلا  
يكون لازماً ( قوله والرابط  
محذوف ) حذف مثل هذا  
الرابط انما يكون فى  
الضرورة اذ ليس ما هنا  
من مواضع الحذف ( قول  
الشارح أو نقلاً ) زاده رد  
على ابن الرفعة حيث جزم  
بطلان النفل لان المقصود  
منه الثواب وحيث لا ثواب  
فلا صحة وحاصله منع كون  
المقصود منه الثواب فقط  
بل مع اداء مآنب على ان  
نفي الثواب انما هو للردع  
كإسباني ( قول الشارح نظراً  
لجهة الصلاة ) أى الممكن  
انفكاكها عن الغضب ( قوله  
او معها ) المناسب وصادق  
بحرمان بعض الثواب لان  
ما قبله فى الثواب الكامل  
( قوله لحرمة عليه الضدين ) قد  
عرفت فيما مر ان الخلل أن رجوع  
للمأمور به كان تكليفاً محالاً

( كالصلاة فى ) المكان ( المغصوب ) فانها صلاة وغضب أى شغل ملك الغير عدواناً وكل منهما  
يوجد بدون الآخر ( فالجمهور ) من العلماء قالوا ( تصح ) تلك الصلاة التى هى واحد بالشخص  
الح فرضاً كانت أو نقلاً نظراً لجهة الصلاة المأمور بها ( ولا يثاب ) فاعلمها عقوبة له عليها من جهة  
الغضب ( وقيل يثاب ) من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغضب فقد يعاقب بغير حرمان  
الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقريب رادع

أولاً زماً ( قوله كالصلاة ) أى صلاة زيد هذه المتحققة خارجاً لان الكلام فى الواحد بالشخص والصلاة  
من حيث هى واحد بالنوع ( قوله فى المغصوب ) أى من ثوب أو مكان وقدمثل ابن برهان فى الاوسط  
بالدار والثوب فى الصلاة والائاء والماء فى الطهارة والراحلة المغصوبة فى الحج فلا وجه لما فى الشرح  
من التخصيص بالمكان فان كلام المصنف يفيد العموم لحذفه الموصوف وقد يجاب بان المقصود مجرد  
التثيل فيكفى الاقتصار على بعض الافراد أو أن تقدير المكان لوقوع التصريح به فى كلام غيره ( قوله  
فانها صلاة الخ ) تعليل لكونه ذا جهتين ( قوله أى شغل ملك الغير الخ ) فيه تعريض بالحنفية حيث  
قالوا الغضب ازالة اليد المحقة ووضع اليد المبطله مكانها ويترتب على الخلاف ان الجلوس على بساط  
زيد مثلاً يعد غضباً عندنا لانه شغل ملك الغير وعندهم لا يعد غضباً الا اذا نقله وما دام جالساً عليه لا يقال له  
غاصب لانه لم يزل اليد المحقة وان كان الجلوس عندهم حراماً ويترتب على ذلك أنه لو تلف بأفة سماوية  
ضمن عندنا لا عندهم ثم ان الغضب شامل لشغل استحقاق الغير عدواناً أيضاً كما اذا أزعجه من مكان يستحق  
الجلوس فيه وصى مكانه وانما عابر بالشغل لانه أظهر فى معنى الغضب ( قوله وكل منها يوجد ) أى  
يمكن ان يوجد فيه إشارة الى عدم لزوم ( قوله فالجمهور الخ ) هذا خبر الواحد بالشخص وفيه خلل بالجملة  
عن رابطة ثم المناسب للمقابلة ان يقول فالجمهور قالوا يتناول الامر فتصح تلك الصلاة الا انه عبر باللازم لان  
الصحة فرع التناول ( قوله او نقلاً ) نه به على رد قول ابن الرفعة فى مطلبه عندى ان الخلاف انما هو  
فى الفرض لان فيه مقصودين اداء ما وجب وحصول الثواب فيحكم بصحته مع انتفاء الثواب كالزكاة اذا  
أخذت من المالك قهراً فانه لا يثاب ويسقط عنه العقاب اما النفل فالمقصود منه الثواب فقط فاذا لم  
يحصل فكيف ينعقد أى فلا يصح وجوابه أو لا منع كون المقصود فى النفل الثواب فقط بل فيه اداء  
مآنب ايضا وثانياً كما يعلم بما يأتى ان من قال لا يثاب لم يرد به الجزء بنفى الثواب بل اطلقه تقريراً للردع  
عن ايقاع الصلاة فى المغصوب فلا ينافى حصول ثوابه ذكر يا ( قوله عليه من جهة الغضب )  
كل من المجبورين يتعلق بعقوبة اذ لا معنى لنفى الثواب عليها من جهة الغضب اه ناصر ويرشد الى  
ما اختاره قول الشارح بعد وان عوقب من جهة الغضب ( قوله وان عوقب ) يحتمل المبالغة وقوله  
فقد يعاقب جواب عما يقال كيف يثاب مع انه يعاقب ويحتمل انه شرط وقوله فقد يعاقب جوابه وهو  
أظهر ويدل عليه كلامه بعد ( قوله وهذا هو التحقيق ) قد يعارضه ما تقر فى الفروع من سقوط  
الثواب فى الصلاة المكروهة كالصلاة حاقاً أو حاقباً أو بحضرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك فانه إذا  
أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط فى هذه المكروهات على  
الردع والجزو يلزم حصول الثواب على ما هنا ورد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذکور اذ لا معنى  
لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهى لخارج فيهما اه من سم ( قوله  
تقريب ) أى للفهم لقله الاحتمالات لان كثرتها فيه اباد للفهم ( قوله رادع ) أى زاجر حيث ذكر

لا تكليفاً محالاً ومثله النهى فان تحريم ضد يستلزم جواز الآخر وهو تقيض تحريمه فالظاهر ان ما هنا تكليف محال ( قوله لا مبالغة يجوز ) الاحتمال

جعله مبالغة وقوله فقد تعليل قصده جواب ما يقال كيف يثاب مع أنه يعاقب (قول (٣٦٣) الشارح نظرا لجهة النصب المنهى

عنه ) فانها تنافي الامر وعبرة القاضي لو كانت صحيحة لاتحد متعلق الامر والنهي وأنه محال اتفاقا بيان الملازمة ان الكون جزء الحركة والسكون وهما جزء الصلاة فهذا السكون جزء هذه الصلاة فيكون مأمورا به وهو بعينه الكون في الدار المغصوبة فيكون منها عنه ورده امام الحرمين بانه ذو جهتين منفكتين كما مر فيكون مأمورا من وجه منها من وجه وتقدم الفرق بينهما وبين صوم يوم النحر فلا يرد (قول المصنف ويسقط الطلب عندها) رده امام الحرمين بان ما يسقط الطلب أمور محصورة في الشرع وهذا متمكن من الفعل في غير المغصوب فالمصير الى سقوط الامر عنه لأصل له في الشريعة (قول الشارح لان السلف لم يأمرُوا الخ) أي فهو اجماع على عدم الامر ورده امام الحرمين بانه كان في السلف متعمقون يأمرُون به فلا يصح دعوى الاجماع وتبعه الشارح في هذا الرد أيضا لأنه أخره بعد القول الثاني ليكون مؤيدا له رادا على ما قبله فما قيل ان الامام ذكر هذا ردا لقول القاضي ونقله

عن ايقاع الصلاة في المغصوب فلا خلاف في المعنى (و) قال (القاضي) أبو بكر الباقلاني (والامام الرازي (لا تصح) الصلاة مطلقة نظرا لجهة الغصب المنهى عنه (ويسقط الطلب) الصلاة (عندها) لان السلف لم يأمرُوا بقضائها مع عليهم بها (و) قال الامام (احمد لاصحة) لها (ولا سقوط) للطلب عندها قال امام الحرمين وقد كان في السلف متعمقون

الاحتمال الخفيف وهو حرمان كل الثواب دون غيره وهو احتمال أن لا يعاقب أصلا وان يعاقب بغير حرمان الثواب او بحرمان بعضه فقط وحاصله ان القولين متفقان على جريان الاحتمالات المذكورة فالثاني قرر الامر على ما هو عليه كما أشار اليه الشارح بقوله وهذا هو التحقيق والاول اقتصر من الاحتمالات على بعضها تقريبا للفهم الخ (قوله فلا خلاف في المعنى) أي لان نفي الثواب على الاول من جهة المعصية واثباته على الثاني من جهة الصلاة (قوله) وقال القاضي أبو بكر الباقلاني (في البرهان لامام الحرمين مانصه) فاما القاضي فقد سلك مسلكا آخر فسلم ان الصلاة في الارض المغصوبة ليست تقع مأمورا بها ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها كما يسقط التكليف بانذار تظير أو كالجنون وغيره وهذا عندى حائذ عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير فان الاعذار التي ينقطع الخطاب عنها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لا بسبب الاصل له في الشريعة ثم غاية القاضي في مسلكه هذا ادعاء الاجماع على سقوط الامر عن يقيم الصلاة في البقعة المغصوبة ثم اخذ يطول دعواه ويعرضها قائلا لم يأمر أئمة السلف النصاب باعادة الصلوات التي أقاموها في الارض المغصوبة والذي ادعاه من الاجماع لا يسلم فقد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرُون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف عسر ثم ان صح ما ذكره فكما نقل عنهم سقوط الامر نقل عنهم ان الموقع صلاة مأمور بها فلئن كان يعتصم على الخصم بالاجماع فلا ينبغي ان يجزئ في غير ما ينقله ولعل من ادعى الاجماع ان الصلاة المجزئة ليست معصية اسعد حالا في دعوى الاجماع عن يدعي وفاق الماضين على اسقاط الامر بسبب معصيته اه وبهذا تعلم ان قول الشارح وقد كان في السلف الخ رد لدليل القاضي حسبا قرره الامام فذكره في خلال المنقول عن الامام احمد اخلاص (قوله) ويسقط الطلب للصلاة عندها) أي لا بها كما يسقط غسل اليد عند قطعها كذا نظر الحواشي والذي تقدم في نقل امام الحرمين عن القاضي التظير بالعدر الطاري (قوله) وقال الامام احمد (في المنحول للامام الغر الى نسبة هذا القول لابي هاشم الجبائي ايضا قال واستدل بان المكث منهي عنه والصلاة مكث في الدار بحركة أو سكون ويستحيل وقوع النهي طاعة لاذ ذلك يؤدي الى وصف الشيء الواحد بالوجوب والتحریم فلو رد عليه البيع في وقت النداء وتحرم المودع بصلاة وقد طوب بالرد واجتناس لهذه المسائل فارتبك وقال اقضى بفساد كل عقد يمكن التحريم فيه إن ثبت التحريم (قوله متعمقون) أي محتاطون وليس مراده التعقيد المذموم فانه غير لائق بمقامهم قال امام الحرمين ان الاكون التي بنى الخصم الكلام عليها معصية من جهة وقوعها غصبا وتدعى ورا ذلك انه مأمور بها من جهة أخرى وقد أجرى الفقهاء هذه الالفاظ ولم يشتغلوا بايضاحها ونحن نقول ليس تحيز مكان مخصوص من مقصود الصلاة ولم يثبت ذلك من خصائص شرائط الصلاة والقول في ذلك بلوح بضرب مثال فاذا قال القائل لعبده خط هذا الثوب او لا تقعد اليوم ثم قال له لا تدخل داري هذا اليوم فاذا عصاه وجاوز حكمه وتعداه ودخل داره ولم يزل قائما كما أمره وخاط الثوب الذي رسم له خياطته فلا شك انه يعد بمثابة الخياطة وهو وإن عصاه بدخول الدار فانه في امره بالخياطة لم يشترط عليه لزوم بقعة مخصوصة ولذلك يحسن من العبد أن يقول إن عصيتك بدخول الدار لم اعصك فيما أمرتني به من ادامة القيام طول النهار اه (تذييل) رايت في كتاب الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم مانصه

الشارح عن موضعه ليس بشيء (قوله سواء كان هو الغاصب الخ) لعله مبنى على طريق الحنفية والا فمجرد الشغل غصب تدبر

في التقوى يأمرهم بقضائها (والخارج من) المكان (المغصوب تائباً) أى نادماً على الدخول فيه عازماً على ان لا يعود اليه (أت بواجب) لتحقيق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال ابو هاشم) من المعتزلة هو ات (بحرام) لان ما أتى به من الخروج شغل بغير إذن كالمكث والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه إذ لا إقلاع إلا حينئذ (وقال إمام الحرمين)

كل أمر علق بوصف ما لا يتم ذلك العمل المأمور به إلا بما علق به فلولم يأت المأمور كما أمر ولم يفعل ما أمر به فهو باق عليه كما كان وهو عاص بما فعل والمعصية لا تنوب عن الطاعة ولا يشكل ذلك في عقل ذي عقل فمن ذلك من صلى ثوب نجس أو مغصوب وهو يعلم ذلك ويعلم أنه لا يجوز له ذلك الفعل أ صلى في مكان نهى عن الإقامة فيه كمكان نجس أو مغصوب أو في عطن إبل أو إلى قبر أو من ذبح بسكين منصوبة أو حيوان غيره بغير إذن صاحبه أو توضأ بماء مغصوب أو بآنية فضة أو بآناء مغصوب أو بآناء ذهب فكل هذا لا يتأدى به فرض فمن صلى كما ذكرنا فلم يصل ومن توضأ كما ذكرنا فلم يتوضأ ومن ذبح كما ذكرنا فلم يذبح وهي ميتة لا يحل لأخذها لآل ربها ولا غيره وعلى ذابحها ضمان مثلهاحية لانه فعل كل ذلك بخلاف ما أمر وقال عليه الصلاة والسلام من عمل عملاً ليس عليه امرنا فهو رد وقد نهى الله تعالى عن استعمال تلك السكين وعن ذبح حيوان غيره بغير إذن مالكه وعن إقامة في المكان المغصوب وأمر بالإقامة بالصلاة وبزكية ما يحل أكله وبضرورة العقل علينا أن العمل المأمور به هو غير العمل المنهى عنه ولا شك ان إقامته في المكان المغصوب ليست الإقامة المأمور بها في الصلاة ولو كان ذلك لكان الله عز وجل آراًبها ناهياً عنها لإنساناً واحداً في وقت واحد في حال واحدة وهذا ما قد تنزهه الحكيم العليم عنه في اخباره تعالى انه لا يكلف نفساً إلا وسعها وليس اجتناب الشيء والابتيان به في وقت واحد في وسع أحد فصح ما قلناه (قوله تائباً) أى مع السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً فاذا تعارض طريق بعيدة أقل ضرراً وطريق قريبة أكثر ضرراً فالظاهر تعيين سلوك الأولى وإنما اقتصر في تفسير التوبة على جزأين من اجراء مفهوماً لان الإقلاع وهو ثالثها قد تحقق بقوله الخارج ولو أريد بالتوبة حقيقة المتناول للإقلاع لزم كون الشيء قيداً في جزأيه لان تائباً حال وهو متضمن للإقلاع وصاحب الحال ضمير الخارج وعاملها خارج والحال قيد لا مامل قاله الناصر وقد يقال الإقلاع أص من مطلق الخروج لانه الكف امتثالاً رده سم بأن اعتبار قيد الامتثال في الإقلاع ممنوع ويحتاج فيه لنقل عن أئمة الفقهاء ولو فرض اعتباره فتحقق الندم مغن عن ذكره لافادته إياه لان الندم على المعصية يقتضى مصاحبة الإقلاع للامتثال على أن حقيقة الإقلاع غير متصورة حال الخروج لانه إنما يتم باتهاء الخروج فلذا لم يتعرض له (قوله أت بواجب) فتكون المعصية قد انقضت عند الأخذ في الخروج وإن كان باعتبار ابتداء الامر حراماً للقدم عليه (قوله لتحقيق التوبة الواجبة) أى ثبوتها وحصول حقيقتها بما أتى به إذ لا يحصل بدون ذلك وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والعبارة المفيدة لذلك مع الوضوح ان يقال إذ لا تتحقق التوبة الواجبة إلا بما أتى به اه كمال (قوله لانه أتى به الخ) فيه أنه مأمور بالخروج إجماعاً وحينئذ يكون مطلوباً بفعله فلو كان حراماً لزم أنه مطلوب بترده ايضاً فيلزم ان يكون مأموراً بالفعل والترك وهو من التكليف بالحال للجمع بين الضدين والمعتزلة لا يقولون به فلزم أبا هاشم مخالفة اصله من حيث لا يشعر وإن حافظنا على أصل آخر وهو ان ما أتى به الخ قبيح ايئنه كالمكث فهو منهي عنه لذلك (قوله وقال إمام الحرمين الخ) عبارته في البرهان هكذا الذي هو الحق عندى ان القول في ذلك معروض على مسئلة من احكام المظالم وهي ان من غصب ما لا وغاب عنه ثم ندم على ما تقدم وتاب واسترجع واناب واتى بتوبته على شروطها فالذى ذهب اليه المحصولون ان سقوط ما يتعلق بحق الله تعالى ينتج لإما سقوط عابه على رأى او مظنوناً على رأى واما

( قول المصنف أت بواجب ) أى بشرط السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً قاله العنبد ( قول الشارح لتحقيق التوبة الخ) أى لان الشروع في الخروج يقوم مقام الإقلاع ويسد مسده وإلا فالإقلاع لا يتحقق إلا بتام الخروج كذا قيل ولا حاجة اليه لان معنى قوله لتحقيق الخ أن ذلك واجب لانه تتحقق به التوبة بعد تمام الخروج بذلك على هذا تفسير الشارح تائباً بناد ما عازماً لان التوبة لم تتحقق بعد وقوله بما أتى به من الخروج فانه يدل على أن التوبة إنما تتحقق بتامه فليتأمل (قول الشارح والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه) هذا مسلم لكن ما فعله مقدمة الواجب فيكون واجبا

(قوله بيان لتكليف) قيل يجوز جعله بياناً للثبوت فيندفع ما بعد وفيه تأمل (٢٦٥) (قول الشارح لبقاء ما تسبب فيه) أى

وان انقطع النهى ودوام المعصية لا يقتضى عند الامام وجود النهى بل يكفي فيه التسبب إنما يقتضيه ابتداءها فقله عنه السعد في حاشية العنود وقد رأيت عبارته في البرهان كذلك فاندفع ما قاله الناصر هنا (قوله) وإذا سلم الامام (الخ) هذه العبارة بتمامها للعنود شرح الكلام ابن الحاجب وهي نص في أن استبعاد مذهب الامام انما هو من جهة انقطاع النهى فقط لا مع تعلق الامر أيضاً كما فهمه العلامة فاعترض على دفع الاستبعاد بقول الفقهاء بأنه لا تعلق للامر فيه بخلاف ما هنا وكيف يكون أمره سبباً لاستبعاد العصيان مع قول الامام في البرهان إنما عصى مع كونه مأموراً بالخروج لانه هو الذى ورط نفسه أخرافيه (قوله) إذ لم يقل أحد: بوجوب الانتقال) هذا إن كان المراد الاستدلال على نفى الحكم مع النظر للأقوال المحكية وقال بعض الناظرين ان الواو في قوله أو أحدهما بمعنى أو والمراد الاحد المعين أو المراد بقوله وأحدهما الاحد مبهما

متوسطا بين القولين (هو مرتبك) أى مشتبك (في المعصية مع انقطاع تكليف النهى) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائباً للمأمور به فلا يخلص به منها لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من الضرر الذى هو حكمة النهى فاعتبر في الخروج جهة معصية وجهة طاعة وان لزمت الاولى الثانية

ما يتعلق بمطالبة الآدميين بالتوبة لا تبرؤه منها ولست أعني به الغرم وإنما أعني به الطلبة الخاقعة في القيامة فاما لمغارم فقد ثبتت من غير امثال إلى المائيم كالذى يجب على الطفل بسبب ما جرى أو اتلف والسبب في بقاء المظلة مع حقيقة الندم وتصميم العزم على استغراق كنه الجهد في محاولة الخروج عن حق الآدمى ان الذى تورط فيما يندم عليه لا ينجيه الندم مالم يخرج عما خاض فيه فاذا وضح ذلك انعطفنا على غرض المسئلة قائلين من تحطى ارضاً منصوبة بنظر فان تعد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج وليس خارجاً من العدوان والمظلة لانه كائن في البقعة المنصوبة والمعصية مستمرة وان كان في حركته في صوب الخروج ممثلاً للامر وهذا يلتفت على مسألة الصلاة في الدار المنصوبة فانها تقع امثالاً من وجه وغصبا واعتداء من وجه فكذلك اذا ذهب إلى صوب الخروج ممثلاً من وجه عاصياً بقاءه من وجه فان قيل ادامة حكم العصيان عليه تتلق من ارتكابه نهياً والامكان معتبر في المنهيات اعتباراً في المأمورات فكيف الوجه في ادامة معصيته فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه قلنا تسببه إلى ما تورط فيه آخر سبب معصيته وليس هو عندنا منهياً عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهى عنه وهذا تمام البيان في ذلك (قوله مع انقطاع تكليف النهى) فلا يلزم الامام التكليف بالحال وإنما يلزمه لو تعلق عنده الامر والنهى معا بالخروج وليس كذلك بل تعلق النهى متنفذ عنده لا انقطاع تكليف النهى (قوله عنه) متعلق بالنهى والضمير للخروج ويصح تعلق الجار بانقطاع ورجوع الضمير للشخص (قوله من طلب الكف) بيان لتكليف النهى والاولى ابدال طلب بالزام ليوافق ما مر من ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه (قوله بخروجه) صلة انقطاع والمراد بخروجه اخذه في السير للخروج فهو مجاز مرسل من اطلاق اسم المسبب على السبب إذ حقيقة الخروج الانفصال عن المسكان (قوله المأمور به) صفة لخروجه وقوله فلا يخلص به أى بالخروج بالمعنى المذكور وقوله منها أى المعصية وهذا تفرغ على قوله مشتبك في المعصية وتفرغ عدم الخلوص على الاشتباك في المعصية في غاية الوضوح قال سم وكان الناصر ظن أنه تفرغ على قوله مع انقطاع تكليف النهى فاعترض بان المناسب للتفرغ على ما تقدم هو الخلوص لاعدمه (قوله لبقاء ما تسبب فيه) فان قيل لا معصية إلا بفعل منهى عنه او ترك مأمور به وإذا سلم الامام انقطاع تكليف النهى لم يبق للمعصية جهة قلنا امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه او ترك مأمور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية قاله الكمال ولا يخفك ان هذا السؤال وجوابه مذکور في كلام الامام كما تقدم وقد اورد الناصر السؤال بعينه ساكتاً عن جوابه (قوله من الضرر) بيان لما أى من ضرر المالك يشغله ملكه عدواناً (قوله فاعتبر) أى امام الحرمين جهة معصية وهى اضرار الغير بشغل ملكه عدواناً وجهة طاعة باخذه في الخروج تائباً (قوله وان لزمت الاولى الثانية) جعل اللازم هو الاولى اذا الخروج تائباً يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية إذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائباً ثم في قوله وان لزمت الاولى الثانية تنبيه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامثال به كذا في الناصر قال سم والتنبيه المذكور ممنوع بل هو تنبيه على ان ذلك للزوم لا يرد على الامام ولا يرجب كون ذلك من التكليف بالحال وإنما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهى فعل المنهى عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حيثئذ

وعليه فالمراد الاستدلال على نفى الحكم فيه بقطع النظر عن الخلاف السابق وهو ظاهر

(٣٤ — عطار — أول)

والجمهور النواحي المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الاشد كما ألغى ضرر زوال العقل في اساغة اللقمة المغصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد (وهو) اى قول امام الحرمين (دقيق) كما تبين وإن قال ابن الحاجب أنه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهى ويدفع استبعاده

يكون ما مورأ بفعل ما منع منه وإلزام تركه وليس كذلك وإتمام معصية حكيمية بمعنى أنه استصحب حكم السابقة تغليظا عليه لاضراره الآن بالملك اضاراً ناشئاً عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الآن عنه وعن عدم إلزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع عنه ولا مخاطب بتركه غاية الأمر أنه استصحبه عصيانه السابق تغليظاً ومجرد ذلك لا يقتضى عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالحال فالشارح إنما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة في هذا السياق وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتى فإنه ظاهر في ان ليس قصده إلا توجيه كلام الامام وإزالة الشبهة عنه وبما ذكرى دفع أيضاً ما يقال لا يجوز في الفعل الواحد ان يكون فيه جهتا طاعة ومعصية متلازمان وإنما يجوز اجتماع الجهتين إذا انفكت إحداها عن الاخرى لانه إنما يتوجه حيث كانت المعصية حقيقية وهى هنا استصحابية حكيمية اه ملخصاً وأقول هذا السؤال وجوابه من ناحية ما تقدم وللشيخ الكمال وكلام الامام في غنية عن ذلك كله فإنه قرر السؤال وجوابه فلوانهم وقفوا على تمام كلامه ما اطالوا بهذا كله وكذلك لو ذكره الشارح لكن عذره في ذلك الاختصار وقول سم أنه لا يجوز في الفعل الواحد الخ ذهول عما تقدم أول المسئلة فإنه ثبت ذلك في صوم يوم النحر فصراب العبارة ان يقول لا يجوز ان يكون في الفعل الواحد جهتا طاعة ومعصية متلازمان ويكون ما مورأ به للزوم الفساد بالتناقض وما هنا ما مورأ به فأين الفارق فيجواب بان ذاك فيما إذا كان النهى تحقيقاً وما هنا النهى فيه استصحابي تأمل (قوله والجمهور النواحي الخ) قال الكمال قد نقل الشيخ ابو محمد الجويني في الفروق في كتاب الصوم ان الشافعي نص على تأييم من دخل ارضاً غاصباً ثم قال فاذا قصد الخروج منها لم يكن عاصياً بخروجه لانه تارك بخروجه للغصب اه (قوله دقيق) حيث اعتبر بقاء المعصية لبقاء ما تسبب فيه والطاعة للآتيان بالمأمور به (قوله كما تبين) اى من قوله فاعتبر في الخروج الخ (قوله وإن قال ابن الحاجب الخ) هذا على أن مراد المصنف دقة الاستحسان فان كان المراد به دقة الخفاء فهو موافق له (قوله حيث استصحب المعصية الخ) اى واستصحب حكم النهى مع انقطاع تعلقه لانظير له في الشرع وقد دفعه الشارح بايراد نظير ذكره المصنف في شرح المختصر وهو استصحاب حكم معصية الردة من التغليظ بإيجاب قضاء ما فات المرتد من جنونه مع انقطاع تعلق خطاب التكليف من النهى وغيره بالجنون قاله الكمال والحيثية للتعليل وقد اعترض الناصر بان كلام الشارح صريح في ان منشأ الاستبعاد عند مجرد انتفاء تعلق النهى وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهى وثبوت تعلق الامر ونص المختصر وإذا تعين الخروج للامر قطع بنفى المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهى بعيد اه قال العضد في تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج وهو بعيد اه وإذا ظهر لك أن المستبعد إتمام استصحاب المعصية حال عدم سببها ووجود ضدها ظهر لك أن قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعاً لان الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذى شأنه في الشرع اى يجرى فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على قولهم إتمام حال الجنون لا التوبة على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد أنه يكون دافعاً لقول بعض آخر اه ورده سم بما حاصله أن قوله ليس كذلك ممنوع بل هو كذلك واحتجاجة بعبارة المختصر احتجاج بمنوع بل ظاهرهما مع



قول الفقهاء أن من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لأن إسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من أهل الرخصة أما الخارج غير نائب فعاص قطعاً كالماكث (والساقط) باختياره أو بغير اختياره (على جريح) بين جرحي (يقتله إن استمر) عليه (و) يقتل (كفؤه) في صفات القصاص

الشارح فإنه لم يعول فيها على ثبوت تعلق الأمر بوجه بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهي فإنه لم يزد في بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فإن اعتباره بثبوت تعلق الأمر ثم سرد عبارة جماعة من المحققين تأييداً لما قاله قائل فقد ظهر بهذه الصرائح ظهور الأيقل المدافعة أن منشأ الاستبعاد ليس إلا مجرد انتفاء تعلق النهي كما أفاده كلام الشارح وإن قول الفقهاء الذي حكاه الشارح دافع للاستبعاد بلا ريب وأما قوله على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده أن يكون دافعاً لقول بعض آخر فهو مما يتعجب منه أما أولاً فليس المدعى أن قول بعض الفقهاء دافع لقول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وقفه وفرق كثير بين المعنيين وأما ثانياً فلا يخفى أنه لا معنى لاستبعاد شيء مع عدم نظيره في كلام الفقهاء فانهم قد يدعون استبعاد الشيء بأنه قيل بنظيره وأما ثالثاً فإن فقهاء الشافعية الذين هم حذاق الإسلام قد تماثلوا على ذلك فكيف يكون دافعاً لاستبعاد بعض المتأخرين أمه والآنصاف أن هذا تمجّل منه فإن دعوى أن عبارة المختصر لم يعول فيها على ثبوت تعلق الأمر بوجه ممنوع وكأنه نظر لمجرد قوله ولا نهى قاطعاً النظر عما قبله وهو قوله وإذا تعين الخروج للأمر الخ وليس كذلك بل معناه ما أفصح به البعض بقوله مع إيجابه الخروج الخ لأن الإيجاب لا يكون إلا بالأمر والامام رحمه الله تعالى مصرح بأن الأمر بالخروج حاصل مع انقطاع تكليف النهي بقوله فيما نقلناه عنه سابقاً فهو مأمور بالخروج وليس خارجاً عن العدوان الخ وما تمسك به من عبارات الجماعة لا يدل للمدعاة كما يظهر ذلك للتمام في كلامهم فتشنيعه على شيخه لم يصادف محلان نعم ما تكلم به عن العلوة مسلم فتأمل (قوله قول الفقهاء) بناء على مذهبنا مباشر الشافعية ومذهب مالك وأبي حنيفة أنه لا قضاء عليه فلعل استبعاده بمقتضى مذهبه (قوله أن من جن) التنظير من حيث الاستصحاب وإن كان المجنون لا تسبب له بخلاف الداخل في المكان المغصوب (قول رخصة) أي تخفيف فهي هنا معناها اللغوي وليست بمعناها الاصطلاحية لأنها من خطاب التكليف كما مر فهي متعلقة بفعل المكلف والإسقاط في المجنون لا يتعلق بفعل المكلف (قوله والساقط الخ) قال إمام الحرمين في البرهان بعد ذكر كلام أبي هاشم السابق والجواب عنه بما نقلناه سابقاً ويظهر الغرض منه بمسئلة القاه أبو هاشم حارت فيها عقول الفقهاء وأنا ذاكرها وموضح ما فيها وهو أن متوسط جمعاً من الجرحى وجثم على صدور واحد منهم وعلم أنه لو بقي على ما هو عليه لهلك من تحتهم ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بدن آخر وفي انتقاله هلاك المنتقل إليه فكيف حكم الله تعالى عليه وما الوجه فيه وهذه المسئلة لم تحصل فيها من قول الفقهاء على ثبوت الوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم سخط الله سبحانه وتعالى وغضبه عليه أما وجه سقوط التكليف فلا أنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسديه إلى ما لا مخلص له منه ولو فرض القادر جل رجا على صدر واحد كما سبق الفرض والتصوير بحيث لا ينسب الواقع إلى اختيار فلا تكليف ولا عصيان أمه (قوله باختياره الخ) إشارة إلى أن الخلاف جارٍ فيهما وهو ما في البرهان ويشير إليه كلام المنحول الآتي فما قاله الكمال أن كلام إمام الحرمين لا يتم إلا بتصويره بالساقط اختياراً إذ هول عن آخر عبارته (قوله على جريح) محض تمثيل ولا فغيره مثله (قوله ويقتل كفؤه) أي كفؤ الجريح لا كفؤ لواقع إذ لا يتفاوت الحال بالنسبة إليه (قوله في صفات القصاص) أي لا غير هاهنا فلا تعتبر ما فرعه من التفصيل بين العالم والجاهل

(إن لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه إلا بدن كفه (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل إلى كفته لأن الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفته لتساويهما في الضرر (وقال إمام الحرمين لاحكم فيه) من اذن او منع لان الاذن له في الاستمرار والانتقال واحدهما يؤدي إلى القتل المحرم والمنع منهما لا قدرة على امتثاله قال مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه إن كان باختياره وإلا فلا عصيان (و توقف الغزالي) فقال في المستصفي يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة في المنحول ولا ينافي في قوله كاماه لا تخلو واقعة عن حكم الله لأن مرادهما بالحكم

والامام وغيره غير محتاج اليه إذ الكلام مفروض في المكافآت في القصاص ولا تفرق الاشخاص فيه وأما التردد بين النبي وغيره فكان الاولى عدم ذكره لانه غير واقع ولا يقع فان النبوة والرسالة ختمتا به صلى الله عليه وسلم وهذه الصور ذكرها في كتب الفروع اوفق منه في كتب الاصول على ان الغزالي شدد التكثير على الفقهاء في اشتغالهم بالبحث عن الفروع النادرة التي لا تكاد تقع وما هنا منها (قوله قيل يستمر) أي وجوباً وينبغي ترجيحه سواء كان السقوط باختياره أو بغير اختياره لان الانتقال استئناف فعل بغير حق وتكميل الفعل اهون من استئنافه (قوله والمنع منهما لا قدرة على امتثاله) يحتمل أن هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالمحال العادي بناء على إمكان الامتناع منهما عقلاً اسم (قوله يحتمل) أي يجوز ولذلك رفع كل على انه فاعل (قوله واختار الثالثة في المنحول) كانت عبارة الشارح اولاً ثم اختار ويرد على التعبير بتم المقضية للترتيب ان تأليف المنحول قبل تأليف المستصفي لا بعده فان المستصفي من آخر ما ألفه الغزالي كما صرح بالامر في خطبة المستصفي وقد كنت ذكرت ذلك للاخ الشيخ برهان الدين حين قراءته هذا الموضع على فلما بحث الشارح على مؤلفه ذكر له ذلك فزال كلمة ثم واثبت الواو بدله ويرد عليه بعد ذلك ان دعواه اختيار الغزالي الثالثة ممنوعة وذلك لان قوله في المنحول المختار ان لاحكم مقول على لسان الامام فان المنحول في الحقيقة تلخيص البرهان للامام كما يدل عليه تسميته بالمنحول من تعليق الاصول وتصريح حجة الاسلام في آخره بأنه لم يرد فيه على ما في تعليق الامام يعني البرهان وقد اعاذ حجة الاسلام المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى في المنحول ونسبها إلى الامام ثم اعترضها فنبه على انها غير مرضية عنده فانه بعد ان قرر انه لا يجوز في الشرع خلوه واقعة عن حكم الله تعالى قال ما نصه فان قيل ما قولكم في الساقط من سطح على مصروع ان تحول عنه إلى غيره قتله وان مكث عليه قتله فماذا يفعل وقد قضيت بان لاحكم الله تعالى فيه قلنا حكم الله عز وجل ان لاحكم فيه فهذا ايضا حكم وهو نفي الحكم هذا ما قاله الامام فيه وقد كررته عليه مراراً ولو جاز ان يقال نفي الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد وروده وعلى الجملة جعل نفي الحكم حكماً تناقض فانه جمع بين النفي والاثبات ان كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وان عناه فهو اباحة محضة لا مستند لها في الشرع هذا لفظه في المنحول وبه يظهر ان نسبة اختيار المقالة الثالثة اليه مستقعدة وإن التحقيق ما في المتن من نقل الوقف عنه ونفي الحكم عن امامه اه كمال قال سم قوله لو جاز أن يقال نفي الحكم حكم الخ لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور فيه لاختلاف الحكمين المثبت والمنفي فان المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثاني احد فرديه وهو اذن الشارع او منعه وليس المراد بالاول هو الثاني فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة لمناقضته قولهم لاحكم قبل البعثة وباختلاف المثبت والمنفي بالعموم والخصوص يندفع التناقض في قوله حكم الله ان لاحكم الخ اذ لا تناقض بين اثبات العام ونفي الخاص اه ملخصاً وهذا الجواب هو ما دفع به الشارح التنافي بين (قوله لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى) وقول الامام لاحكم فيه في دفع الشارح به ذلك اشارة الى دفع اعتراض الغزالي به أيضاً واما قول سم ان اضراره يعني الغزالي هنا الامام عليها اختيار لها وان اعترضها في محل

( قول الشارح لان مرادهما بالحكم الخ ) لو كان هذا مراد الغزالي لما صح له الاعتراض على الامام حيث نقل عنه أنه قال في هذه المسئلة لا حكم فيها وعدم الحكم حكم ثم قال وفيه تناقض فانه جمع بين النفي والاثبات ان كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وان عناه فهو اباحة محضة لا مستند له في الشرعي اه اللهم الا ان يكون هذا لازماً للغزالي حيث ذكر المقالة الثالثة في موضع من المنحول ساكتاً عن الاعتراض المفيد ذلك اختياره لها مع قوله لا تخلو واقعة عن حكم فانه لا يتأني الجمع إلا بذلك فكان مراداً له وبه يطل الاعتراض عليه أي الامام في موضع آخر فليتأمل فيه

(قول الشارح على أنه نقل عنه الخ) هذا ترقى في الجواب عن التناقض الواقع في مقالتي (٣٦٩) الامام لاحكم هنا ولا تخلو واقعة عن

فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وباتفاقه لقول إمامه لما سأله هو اولا عن ذلك حكم الله هنا أن لاحكم على أنه نقل عنه انه اختار في باب الصيد من النهاية المقالة الاولى على الثالثة واحرز المصنف بقوله كفاة عن غير الكفاء كالكاfer فيجب الانتقال عن المسلم اليه لأن قتله أخف مفسدة (مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقاً) أى سواء كان محالا لذاته أى ممتنعاً عادة وعقلا

آخر إلى آخر ما أطال به فيما لا يجدى نفعاً بل لا ينبغي أن يصدر مثل هذا الكلام عنه (قوله لا تخلو واقعة عن حكم) سلب كلى وهو سلب سلب فيرجع للإيجاب الكلى أى الله كل واقعة في حكم (قوله ما يصدق بالحكم المتعارف) من الاذن والمنع وقوله وباتفاقه يعنى بالبراءة الأصلية وقوله لقول إمامه الخ علة لكون مرادها مامر والاولى أن يجاب بان قوله حكم الله لاحكم أى فيما يظهر لنا وقوله لا تخلو واقعة عن حكم أى عند الله تعالى وإن لم نطلع نحن عليه وإلا فلا مناسبة بين علمنا بالأحكام وبين علمه سبحانه وتعالى حتى تنفى حكمه تعالى في بعض الافعال عند مجزنا عن إدراك الحكم فيه (قوله حكم الله هنا أن لاحكم) اعلم أن قوله أن لاحكم عارض للحكم إذ هو انتفاء وعين الحكم إذ هو محمول عليه فهو فى قوله الاحكم ان لاحكم فيلزم ان الحكم عارض لنفسه ومعرض لما وكل منهما محال لاستزامه أن الشئ خارج عن نفسه وقد يجاب بأن الحكم بأزام معنيين أحدهما خاص وهو الحكم المتعارف والآخرا عام وهو ما يبيانه آنفاً ولا مانع من كونه بالمعنى الثانى عارضاً له بالمعنى الاول فليتام اه ناصرو عني بقوله ما يبيانه آنفاً هو ما كتبه على قوله ما يصدق بالحكم المتعارف وباتفاقه هو ما يدرك أنه ثابت في الواقع وهذا صادق بالحكم المتعارف وأقسامه وبثبوتها وانتفاءها بالحكم حيث تدب معنى المحكوم به (قوله على أنه) أى الغزالي وهذا استظهار لقوله لان مرادها بالحكم الخ قاله شيخ الاسلام ونظر فيه سم بأنه لا استظهار في ذلك على ما ذكر والوجه أنه استدراك على ما فهم من قبله ان الامام لم يختار شيئاً من المقالات المذكورة (قوله عن غير الكفو) قد يقال بل غير الكفو المحترم كالكفو ليوافق ما قالوا فيما لو أشرفت سفينة على غرق وخيف منه الموت من التسوية بينهما حيث لم يبق غير الكفو للكفو ويجاب بأن الساقط بعد سقوطه مضطر الى ارتكاب احدى مفسدتين فامر بارتكاب اخفهما بخلاف طالب الالتقاء ثم ليس مضطراً اليه بل له مندوحة الى تركه فيسلم من في السفينة أو يموت بالفرق شيئا اه ذكرى (قوله أخف مفسدة) اولا مفسدة فيه كالأول كان غير الكفو حرياً او بمن يستحق الساقط قتله بهذا الطريق (قوله يجوز التكليف) أى يجوز عقلا تعلق الطلب النفسى بإيجاده كغيره وخرج بالتكليف بالمحال التكليف المحال وتقدم الفرق بينهما بان الاول يرجع لمحال المأمور به والثانى لمحالية التكليف كتكليف الغافل والملجأ وقضية التعبير بالتكليف اختصاص الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه في الندب وهل يتصور في الحرام والكراهة بان يطلب منه ترك ما يستحيل تركه طلباً جازماً او غير جازم كان يمنع من المكث تحت السماء فيه توقف والقياس على الوجوب يقتضيه فان قيل المحال لا يتصور وجوده وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به اما الكبرى فلان علم المكلف بالمكلف به شرط في التكليف وأما الصغرى فلان كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما لا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً والمعارضة بأنه لو لم يتصور امتنع الحكم عليه بالاستحالة لكن نحكم عليه بما هو متصور لا تنفيد لان مراد الخصم ليس الوجود الذهني بل المراد ان صدور المحال في الخارج محال فالجواب الصحيح منع الكبرى بانها محل النزاع (قوله أى ممتنعاً عادة وعقلا) اقسام المحال اربعة المحال لذاته وهو ما امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين السواد والياض والمحال لغيره وهو ما امتنع لنفس مفهومه بل هو ممكن في ذاته ونفس مفهومه وتحتته اقسام ثلاثة ما امتنع لكونه لا تتعلق به القدرة الحادثة لاعقلا ولا عادة كخلق الاجسام اما الاستحالة عادة

حكم وحاصله أن الامام لم يختار المقالة الثالثة بل نفس المعارض نقل عنه اختيار الاولى فاندفع قول سم لا استظهار في ذلك وعلم ان هذا الاستظهار لما ينبغى الامام دون الغزالي (قوله لم يختار شيئاً) فعمل لم يختار غير الثالث (قول المصنف مسئلة يجوز التكليف بالمحال) أى عقلا كما قال الزركشى في البحر لان الاحكام لا تستدعى أن تكون للامثال بالايقاع لجواز أن يكون مجرد اعتقاد حقيقتها والاذعان للطاعة لو أمكن ولهذا جاز النسخ قبل التمكن من الفعل (قول الشارح سواء كان محالا لذاته) وما قيل ان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور لانه لو تصور مثبوتا ماهيته تنافى ثبوته وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فالتصور غير المطلوب فيه أن طلبه لا يستلزم لا حصول صورة له يمكن أن يطلب بواسطتها وذلك يمكن بطريق التشبيه بأن يعقل بين الخلاوق والسواد امر هو الاجتماع ثم يطلب تحصيله بين الضدين فالطلب الوارد طلب لان يوجد ذلك المعنى المتصور خارجا وأما المحكوم عليه في قولنا اجتماع النقيضين محال فهو ليس الصورة

الذهنية بل ماله تلك الصورة وهو ذات الممتنع كذا يؤخذ من حاشية السعد للعبد

(قول الشارح كالمشي من الزمن) هذه هي المرتبة الوسطى وهو ما أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا القدرة العبداءة سواء امتنع تعلقها به بالنفس مفهومة بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بخلق الجواهر أصلا أم لا بأن يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع أو وصف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وإنما جاز خلق الاجسام في نفسه لعدم ترتب محال عليه إذ الفرض ان القدرة (٣٧٠) حادثة فخلقها لا يكون شريكا لذهو مخلوق فرض تكليفه ذلك فلا استحالة لإنما هي للعادة

كاجمع بين السواد والبياض أم لغيره أي ممتعا عادة لاعقلا كالمشي من الزمن والطيران من الانسان أو عقلا لاعادة كالايان لمن علم الله انه لا يؤمن (ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد) الاسفرا بني (والغزالي وابن دقيق العيدما) أي المحال الذي (ليس بممتعا لتعلق العلم بعدم وقوعه) أي منعوا الممتنع لغير تعلق العلم لانه لظهور امتناعه للكافرين لافائدة في طلبه منهم وأجيب بان فائدة اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيرتب عليها الثواب أو لا فالعقاب اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا (و) منع (معتزلة بغداد والآمدني) المحال لذاته دون المحال لغيره (و) منع (امام الحرمين كونه) أي المحال يعني لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوبا) أي منع طلبه من قبل

فظاهرة واما عقلا فلانه لو جاز خلقها كان الشريك جائزا عقلا كذا قالوا ولا يخلو عن نظر أو عادة فقط كالطيران للسماء وعقلا لاعادة وهو الممتنع لتعلق العلم القديم بعدم وقوعه بناء على ما في الشارح من عده من أقسام المحال وسيأتي ما فيه والشارح اقتصر على هذين الأخيرين ولعله أدرج الأول تحت الممتنع الذاتي وفيه تسامح لخالفته الاصطلاح على تخصيصه بما ممتنع لنفس مفهومه (قوله أو عقلا لاعادة) كالايان ممن علم الله انه لا يؤمن لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوا ايمانه كذا جرى عليه الشارح كجماعته والذي قاله الغزالي وطائفة من المحققين انه ليس من قبيل المحال بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه لان كل ممكن مادة ممكن عقلا ولا ينعكس وقد يجاب بان الاستحالة العرضية لا تنافي الامكان الذاتي فلا استحالة عارضة باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا مجرد اعتبار عقلي لا مدخل للعادة فيه لانه إنما ينظر فيها الى ظاهر المحال دون شيء آخر فتأمل (قوله أي منعوا الممتنع لغير تعلق الخ) تفسير لظاهر المتن والإلزام المنوع حقيقة لإنما هو التكليف بذلك (قوله لافائدة في طلبه منهم) أي لاحكامه فيه وافعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح هذا بالنسبة لمن قال بهذا القول من أصحابنا وأما بالنسبة للمعتزلة القائلين بتعليل أفعاله تعالى بالاغراض فالمراد بالفائدة الغرض (قوله واجيب) هذا الجواب على طريق التنزل أي بعد تسليم لزوم الفائدة ولا فائدة يمنع لزومها لان الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويختار على اننا لو سلمنا فلا يلزم ظهوره لنا (قوله هل يأخذون) أورد انه كيف ذلك مع ظهور امتناعه واجيب بانهم يأخذون تجوزا لخرق المادة لان الله خرق العوائد ورد بانه لا يظهر في المحال العقلي واجيب بان المراد بالمقدمات بالنسبة له الرضا وتوطين النفس (قوله دون المحال لغيره) أي بقسميه المذكورين في الشرح (قوله أي المحال) لما كان المتبادر رجوع الضمير الى المحال لا بقيد كونه لغير تعلق العلم جرى الشارح أولا على هذا المتبادر معبر اباي لتبادره فقال أي المحال ولما لم يكن هذا مرادا بل المراد المحال بقيد كونه لغير تعلق العلم بين الشارح المراد معبرا يعني لحقائقه وعلل هذه العناية بقوله لما سبق أي من ان التكليف بالممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه جائز وواقع اتفاقا (قوله من قبل) متعلق بالمنع وضمير نفسه يعود للمحال أي منعه من قبل

فقط فاقبل ان من الممتنع للغير ما يمتنع عادة وعقلا كخلق الاجسام ليس بشيء (قول الشارح أو عقلا لاعادة كالايان الخ) لا سواه بعض الناس محالا أدخله فيه لاجل الرد عليه وان كان الحق انه ليس بمحال إذ الصحيح استناد الكل الى الله بطريق الاختيار من غير ان يتأدى الى وجوب أو امتناع ومثله في ذلك المحال العادي إلا ان محاليته في العادة ثابتة لذاته فيها بخلاف محالية هذا عقلا فانها إنما تثبت للضرورة وهو تخلف العلم مثلا تأمل (قول المصنف ما ليس بممتنع لتعلق العلم) دخل في الممتنع لتعلق العلم الممتنع للاخبار بعدمه ولا رادة عدمه فان الكل تعلق العلم بعدمه (قول الشارح وواقع اتفاقا ذكر الوقوع اتفاقا هنا مع ان محله قول المصنف والحق الخ لان قوله والحق يفيد ان فيه خلافا بالنسبة للمرتبة الاخير قول ليس كذلك فاشار بذلك الى ان الخلاف بالنسبة

الى غير هذا كما بينه بعد تذكر القولين المقابلين فظهر ان هذا ليس داخل فيا سيأتي تأمل (قول المصنف نفسه ومنع معتزلة بغداد الخ) أي لعدم امكان تصور الذي يتفرع عليه طلبه وإنما لم يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته وإلا لم يكن بممتنع لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي أن يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق ويوضحه إنما لو تصورنا أربعة ليست بزواج وكل ما ليس بزواج ليس بأربعة فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة فالتصور لنا أربعة وليست بأربعة هذا خلف قاله البعض وقد تقدم رده أول المسئلة

( قول الشارح أى منع طلبه من قبل نفسه ) أخذ هذا المعنى من إضافة الكون الممنوع طلبه له ( قول الشارح فى عنده مائة الخ ) لا من جهة عدم تصوره بل من جهة ان العالم بالاستحالة يستحيل منه الطلب كما نص عليه في البرهان وفيه انه لا مضادة بينها وبين الطلب حتى نمنعه ومن توجيه قوله بذلك يعلم منه ان المحال لتعلق العلم ليس محالا عنده انما المحال لازمه ( ٢٧١ ) وهو باق على امكانه فهو ليس من مراتب

المحال لكن فيه ان ما علل به جار فيه فلي تأمل فانه مشكل ولعل اشكاله هو وجهه ( قول الشارح كما في قوله تعالى كونوا قردة ) أى فان المراد به كونهم قردة خاصين فكانوا كما أردنا قاله في البرهان وقال الزجاج أمروا بان يكونوا كذلك بقول سمع فيكون أبلغ اه قال الامام الرازي في التفسير هو بعيد لأن المأمور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على أن يقبلوا أنفسهم قردة اه ( قول المصنف والحق وقوع الممتنع بالغير ) هذا شروع في المقام الثاني وهو مقام الوقوع ومقابلة هذا القول بالقول الثالث تقتضى أن قائل الحق يقول بوقوع المحال العادى لكن الشارح انما مثل بالمحال لتعلق العلم الذى هو محل اتفاق وترك مثال المحال العادى دفعا للنزاع بمحل الواقع ولا فيمكن

نفسه أى لاستحالته فى عنده ما نفعه من طلبه بخلافه على القول الثاني فاختلفا كما قال المصنف مأخذا الاحكام ( لا ورود صيغة الطلب ) له لغير طلبه فلم يمتعه الامام كالم يمتعه غيره فانه واقع كما في قوله تعالى كونوا قردة خاصين والامام ردد بما قاله فيما نسب إلى الاشعري من جواز التكليف بالمحال فحكاه المصنف بشقيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره في القول الثاني كما فعل في شرح المنهاج فاته الإشارة إلى اختلاف المأخذ المقصود له ( والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ) اما وقوع التكليف بالاول فلانه تعالى كاف التقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره وأما عدم وقوعه

نفسه أى الحكم بالامتناع كائن من قبل نفسه لاعداء الفائدة كما نقوله للمعتزلة ومن وافقهم وليس متعلقا بطلبه إذ لا معنى لقوله منع الطلب السكائن من قبل نفسه ( قوله بخلافه على القول الثاني ) أى المنقول عن أكثر المعتزلة فانها ليست المانعة من الطلب بل المانع من طلبه عدم الفائدة ( قوله كما قال المصنف ) أى في شرح المختصر ( قوله كما في قوله تعالى كونوا قردة خاصين ) الاولى التمثيل بقوله تعالى قل كونوا حجارة واحديد الان الامر فيه للاهانة لا للتكوين والآية التى مثلها الامر فيها للتكوين فانه لما قيل لهم ذلك كانوا والمعتزلة لما نقوا الكلام النفسى عن الله جعلوا هذا من باب التمثيل ( قوله والامام ردد الخ ) قال في البرهان نقل الرواة عن الشيخ أبى الحسن الاشعري رضى الله تعالى عنه انه كان يجوز تكليف ما لا يطاق ثم نقلوا اختلافا عنه في وقوع ما جوزه من ذلك وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فان مقتضى مذهبه ان التكليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين احدهما ان الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والامر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع والثاني ان فعل العبد عنده واقع بقدرته الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينحى من ذلك تمويه الموهو بذكر الكسب فانا سندكر سر مانعته في خلق الأعمال فان قيل فما الصحيح عندكم في تكليف ما لا يطاق ؟ قلنا ان أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب وان اريد به ورود الصيغة وليس المراد به طلبا كقوله تعالى كونوا قردة خاصين فهذا غير ممتنع فان المراد بذلك كونهم قردة خاصين فكانوا كما أردنا اه فهذا الكلام صريح كما ترى في ان التردد هو مختار امام الحرمين في المسئلة وليس تاويلا لكلام الاشعري فقول الشارح ردد بما قاله الخ يحتاج لتاويل ولم يتعرض احد من الحواشي لذلك فنصبر ( قوله فحكاه ) أى حكى ما قاله الامام وكذا الضمير في قوله ولو تركه قوله بشقيه الشق الاول قوله كونه مظلوما والثاني ورود صيغة النهي ( قوله المأخذ ) بصيغة الافراد أى وان كان الحكم واحدا والمقصود بالرفع صفة للإشارة ( قوله اما وقوع التكليف بالاول ) اعلم ان الكلام في التكليف بالمحال في مقامين الاول في جوازه عقلا وقد انتهى الثاني في وقوعه وفيه ثلاثة اقوال محكية في الشرح ومختار المصنف منها وقوع التكليف بالممتنع لغيره لا بالممتنع لذاته والممتنع لغيره قسمان كما مر والدليل الذى اورده الشارح تبعا لغيره لا يدل إلا على وقوع التكليف باحدهما وهو المتبع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وقدم ان وقوع

تمثيله بالآية السابقة بناء على قول الزجاج وقول الامام هو بعيد استبعاد في محل النزاع لا يفيد وانما كان ذلك من الممكن عقلا لا عادة لان الفرض ان المكلف مخلوق فلا يارزم الشريك كما مر وانما كان هذا هو الحق لان قوله تعالى قلنا لهم صريح في التكليف ولا داعي لصرفه عنه إلا عدم التمكن وهو موجود في المحال لتعلق العلم هذا غاية ما يمكن فلي تأمل بقى ان الخيالى نقل في حاشية العقائد الاتفاق على عدم وقوع المرتبة الثانية لكن من حفظ حجة



بالتالي فلاستقراء والقول الثاني وقوعه بالتالي أيضا لأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن بقوله مثلا إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كايوى جمل ولهب وغيرهما مكلف في جملة المكلفين بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ما جاء به عن الله ومنه أنه لا يؤمن أي لا يصدق النبي صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكلفا بتصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدق في شيء مما جاء به عن الله وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على إثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته

التكليف به محل وفاق فهو وضع النزاع هو القسم الآخر أعني الممتنع عادة لاعقلا والدليل المذكور لا يتناوله فلا دلالة فيه على موضع النزاع قاله الكمال واجاب شيخ الاسلام بأنه قد يدل له ما فهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات في القول الثاني لأنه إذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاولى انتهى ولا يخفائك أن محصل الاعتراض أن الدليل غير تام التقريب فالجواب المذكور خروج عن سنن التوجيه وناقشه سم ايضا بمناقشة ضعيفة هي ايضا خارجة عن قانون التوجيه وما اجاب به زاعما حسنه بان الشارح اثبت بعض مدعى المصنف وإن كان موضع وفاق ترك الباقي لأنه لم يتحرره ما يدل عليه مخدوش بأن محل الوفاق غنى عن الاستدلال ودعوى أن الشارح لم يتحرره ما يدل عليه فمع كونه غير نافع في جواب منع التقريب اخبار بغير معلوم ومن أين لنا أن الشارح لم يتحرره ذلك وما ذكرناه كله يعرف من له أدنى ممارسة بفن المناظرة وتعرضنا لبيان مقتضى بنا إلى التطويل هذا والحق ما أفاده الناصر أن التكليف بالقسم الذاتي ممنوع عند المحققين وبالقسم الرابع جائز وواقع اتفاقا وبالقسمين الاوسطين جائز وغير واقع عند الاشاعرة والمصنف على جواز الجميع ووقع غير الذاتي اه ومراده بالقسمين الاوسطين مالا يتعلق به القدرة الحادثة لاعقلا ولا عادة وما لا تتعلق به عادة فقط الكوراني وجعلها مقسما واحدا فقال معترضا على المصنف ان قوله والحق ليس بحق لان قسما من الممتنع بالغير وهو الذي ليس متعلق القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام او عادة كالطيران إلى السماء لم يقل احد بوقوعه مع كونه ممكنا في ذاته اه ويؤيده كلام الناصر فقول سم أن هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف اطلاعه على المصنف مع سعة اطلاعه مما لا التفات اليه لا التفات اليه فان الحق احق بالاتباع والمناسب في مقام الرد على الكوراني أن يذكر تقلا عن يعتد بكلامه يوافق المصنف ولا فتل هذا الكلام الذي تكرر وقوعه منه كثير الا يجدى نقعا وهب ان الكوراني ضعيف الاطلاع والمصنف واسع فغير بعيد أن يطلع الضعيف في بعض المواضع على ما لا يطلع عليه القوي وهل هذا إلا التحجير في مواهب الحق سبحانه وتعالى ترك الاول الآخر على أنه سيأتي نقل عن المصنف في شرح المنهاج يؤيد اعتراض الكوراني وتحقيق الناصر (قوله بالتالي) متعلق بالضمير الراجع للتكليف وفيه اعمال ضمير المصدر على حد قوله وما الحرب إلا ما علمتم وذقتهم وما هو عنها بالحديث المرجم ويمكن تعليقه بمخدوف حال من الضمير أي ملتبسا بالتالي أو متعلقا بالتالي (قوله للاستقراء) إنما استدله لأنه متعين في نفي وقوع الجائز إذ لو منع منه مانع عقلى لكان ممتعلا لجائزا اه ناصر قال العبري في شرح المنهاج الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد واجاب الجارر ردى بأنه يفيد غلبة الظن ورده التجندي بأنه لا يتم إلا إذا كانت المسئلة ظنية قال رادعي بعض فيه الاجماع وحينئذ لا يدخل تحت الاستقراء اللهم إلا أن يجعل الاستقراء سندا لاجماع (قوله والقول الثاني) أي المقابل هو الثالث للقول والحق وقوله أيضا أي كما وقع بالاول (قوله أي لا يصدق النبي في شيء) حمله على السلب الكلي ليتأتى له دعوى التناقض (قوله وفي هذا التصديق) أي تصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدق في شيء (قوله حيث اشتمل) حيثية تعليل (قوله في شيء) وهو اخباره بأنه لا يؤمن

(قوله لما يلزم عليه من الجمع بين التقيضين) هذا تعليل بعين الدعوى فالاولى أن يطل بان ماهيته تنافي ثبوته ويمكن تأويل كلامه تدبر (قوله إنما هي باعتبار الخ) هذا لا يفيد أن الاحالة لذاته بل لازمه والمطلوب الاول (قوله لا ينفون منها الفوائد) أي تفضلا وإن جاز خلافه (قول الشارح فلاستقراء) قيل الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد (قول الشارح فيكون مكلفا) حاصله أنه مكلف بتصديق وجوده مستلزم لعدمه لان تصديقه بأنه لا يصدق في شيء لا يتحقق إلا إذا انعدم تصديقه في شيء ومتى انعدم تصديقه في شيء انعدم تصديقه بأنه لا يصدق في شيء وبعبارة أخرى تصديقه في الاخبار بأنه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضا ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما عدمه يكون محالا

(قول الشارح وأجيب الخ) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواظف وحاصله أنه مكلف بتصديق النبي ﷺ فيما جاء به إجمالا والايان الاجمالي غير مستلزم للحال إنما المحال هو التفصيل ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وهذا الجواب إنما يدفع الوقوع دون الجواز لان الوصول اليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن وبما حررنا في معنى الجواب سقط ما قيل أنه يلزم عليه اختلاف الايمان باختلاف المكلفين لان ذلك إنما يلزم من أوجب بأن الايمان في حقه هو التصديق بما عدا أنه لا يؤمن كما ذكره الخيال وأما على جواب (٢٧٣) الشارح لكل مكلف إنما يجب عليه الايمان

التفصيل اذا علم تفصيلا والا فالواجب الاجمالي وهذا لا اختلاف فيه فليتأمل (قوله كما يفيد حذف المعمول في قوة سائلة الخ) بهذا يدفع الجواب بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بجيئه به ومعنى لا يؤمنون به دفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا يتنافى التصديق في هذا الاخبار (قوله لم يقصد ابلاغه) هذا ينفع في أصل التكليف لكن اذا بلغه ذلك بعدلر المحال ومنه يعلم ان الكلام إنما هو في أصل التكليف بخلاف دوامه فان لزوم المحال إنما جاء بمعارض وهو بلوغ الخبر هذا وفي تقرير الاستدلال والجواب وجوه اخر مذكورة في حاشية العنود للسعد وحاشية البيضاوى لعبد الحكيم لكن اسلمها ما ذكره الشارح وبعض الحواشي وقع فيه تحرير تخطيط واعراض فاخذره (قول الشارح لم يقصد

وأجيب بأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن لم يقصد ابلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبي ﷺ فيه دفعا للتناقض وإنما قصد ابلاغ ذلك لغيره وإعلام النبي ﷺ به ليأس من إيمانه كما قيل لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فتكليفه بالايمان من التكليف بالممتع لغيره والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منها إلا في الممتع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والممتع لتعلق العلم في وسع المكلفين ظاهرا (مسئلة الاكثر) من العلماء على (أن

(قوله وفيه في كل شيء) وهو متعلق ايمانه وهذا سائلة كلية وهي تناقض الموجبة الجزئية واستدل البعض على أنه تكليف بالمحال بان تصديقه في أن لا يصدق محال لاستلزامه أن لا يصدق وما يكون وجوده مستلزما لعدمه فهو محال وبين التناقض وجه الاستلزام بأنه اذا صدق في هذا الاخبار امثال لا امر بالتصديق فقد علم قطعا أنه صدق وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبي ﷺ من أنه لا يصدق في شيء أصلا وهو معنى تكذيبه عدم تصديقه (قوله لم يقصد ابلاغه ذلك) أي أنه لا يؤمن فلا يكون ذلك مما كلف بالايمان به لان التكليف يتوقف على ارادة تبليغ الخطاب وبلوغه ما خوطب به اه كمال ويلزم على جواب الشارح اختلاف الايمان باختلاف المكلفين مع أنه حقيقة واحدة وأجيب باجوبة أخرى منها أنما منع أن أبالهب ونحوه وجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن وإنما يكون كذلك أن لو أمر بالايمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ولا نسلم ذلك بل سبق الامر بالايمان على الاخبار بأنه لا يؤمن فلم يجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن أو نقول أنه مكلف بتصديقه ﷺ في جميع ما أخبر به وقولكم أن من جملة ذلك أنه لا يؤمن فيكون مكلفا بان يصدق أنه لا يصدق إن أردتم كونه مكلفا بالتصديق بان لا يؤمن على التعيين والمشافهة له بان يخاطب ان آمن بانك لا تؤمن فهو ممنوع وان أردتم كونه مكلفا بذلك التعيين بل على الوجه الاجمالي بالاندراج في التصديق الكلي بحقيقة جميع ما أخبر به فسلم لكن لا يلزم من ذلك أنه يجب عليه أن لا يؤمن وإنما يكون كذلك لو كلف به على التعيين كما اذا صدق زيد عمرا في أنه صادق في جميع ما أخبر به وكان من جملة ذلك أن زيدا لا يصدق ولم يعلم زيد ذلك على التعيين كان زيد مصدقا له في ذلك الاخبار أيضا تصديقا اندراجيا لا تفصيليا ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مصدقا له حتى يتأتى له ذلك التصديق وهو قريب من جواب الشارح (قوله دفعا) علة لقوله لم يقصد وقوله للتناقض أي السابق ذكره في الاستدلال (قوله كما قيل لنوح الخ) لما كان قصد اعلام النبي ﷺ دون القوم اظهر في قصة نوح جعل مشبها به في هذا المقام اه كمال (قوله من التكليف بالممتع لغيره) أي لتعلق علم الله بعدم وقوعه أي لا من التكليف بالممتع لذاته كما زعمه صاحب هذا القيل (قوله والثالث صريح او كالصريح في ان مختار المصنف شامل لقسمي الممتع لغيره لكنه صرح في

(٣٥ - عطار - أول) ابلاغه ذلك) أي على الخصوص وان بلغه بعنو ان اجمالي هو أنه جاء بأشياء يجب الايمان بها فيكون مكلفا بذلك لا على التعيين بل على الوجه الاجمالي بالاندراج في التصديق الكلي فالشارح سلم أنه مكلف بالتصديق في جميع ما جاء به وان فصل عن الاشكال بأنه لم يقصد ابلاغه ذلك الخاص من حيث الخصوص فلا يلزم اختلاف الايمان باختلاف المكلفين وقد تقدم (قول المصنف) مسألة الشرط الشرعي الخ) خرج العقلي كفهم الخطاب وعدم الالتجاء فانه شرط اتفاقا كما تقدم في قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والمجبأ والشرط اللغوي كان دخلت المسجد فصل ركعتين فانه شرط اتفاقا ايضا والشرط العددي كفصل

جزء من الرأس لغسل الوجه فليس بشرط اتفاقا والمراد بالشرط كما نقله السعد عن ابن الحاجب ما يستلزم نفيه نفي شيء على غير جهة السببية ويظهر أنه لا مانع من دخول السبب هنا كما يفيد تفرع مسئلة ما لا يتم الواجب إلا به على ما هنا فان السبب داخل هناك ثم أن معنى النزاع هنا أنه إذا اعتبر الشارع في صحة امر شرطاً هل يصح ان يكلف بذلك الامر مع عدم حصول ما اعتبره شرطاً ولا يكون اعتباره شرطاً للصحة مانعاً من التكليف بالمشروط مع عدم حصوله أو يكون اعتباره شرطاً مع عدم حصوله مانعاً لعدم إمكان الامتثال بدونونه من حيث أن الشارع اعتبره في الامتثال وحاصله أن اعتبار الشارع لهذا الشرط في الصحة يقتضي النهي عن الفعل بدونونه والتكليف به عند عدمه يقتضي إيجاب الفعل وقت عدمه ولا يمكن الامتثال حيثئذ لوجود النهي عن الفعل بدون الشرط المأخوذ من اعتبار الشارع للشرط وإمكان الامتثال لازم (٢٧٤) للتكليف يعني إمكان الامتثال من جهة خطاب الشارع بأن لا يكون الشيء الواحد من جهة واحدة مطلوباً منها

حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف بمشروطه فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وقيل هو شرط فيها فلا يصح ذلك وإلا فلا يمكن امتثاله لو وقع

شرح المنهاج بأنه مختص بالممتع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وبأن الممتع للعادة كالممتع لذاته في الجواز وعدم الوقوع اهـ ذكرىا وبه تعلم ما تقدم عن الناصر والكوراني فتأمل (قوله ظاهراً) تمييزاً وظرف زمان أما باعتبار ما في نفس الامر من تعلق علم الله بعدم وقوعه فليس في وسع المكلفين وبهذا اندفع ما يقال التكليف للعبد بشيء لا يصح لانه ان علم الله وقوعه كان واجبا وان علم عدم وقوعه كان محالا وكلاهما لا تتعلق به القدرة وحاصل الدفع أن الاستحالة والوجوب العرضيان لا ينافيان إمكان الذاتى (قوله حصول الشرط الشرعي) المراد به ما لا بد منه فيتناول السبب كما يتناوله المقدور في قوله سابقا المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب لانه متبني على ما هنا كما سياتى في الشرح والمراد شرط صحة المشروط لا بشرط وجوبه او وجوب ادائه للاتفاق على ان حصول الاول كحلولان الحول شرط في التكليف بالامر من والثاني كوجود المستحقين بالبلد شرط في التكليف بالثاني وخرج بالشرعي اللغوي كان دخلت المسجد فصل ركعتين والعقل كالحياة للعلم والعادى كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فان حصول الاولين شرط لصحة التكليف اتفاقا وحصول الثالث ليس شرطاً اتفاقاً (قوله ليس شرطاً في صحة التكليف) أي في جوازه عقلاً ومراده بالتكليف ما يشمل ما يرجع اليه من خطاب الوضع بقرينة ما ذكره بعد ثم أن ما هنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه إلا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرده عليه إذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتقاد ما نقله عن الأكثرين يرد بان قوله والصحيح النسخ صريح في اعتماد قولهم والمعتمد ما هنا دون ما يأتي (قوله فيصح) أي عقلاً التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كتكليف الكافر حال كفره بالصلاة والمحدث حال حديثه بها (قوله وإلا) نفي لقوله هو شرط فيها أي وإلا يكن شرطاً فيها الخ لا لقوله فلا يصح ذلك إذ يصير المعنى هكذا وإلا تنتفي صحة ذلك بان كان صحيحاً الخ لأن لزوم انتفاء الصحة للشرط ضروري لا يفتر إلى استدلال وتقرير الدليل هكذا لو لم يكن حصول الشرط الشرعي شرطاً في صحة التكليف لم يمكن امتثال التكليف لو وقع حال عدم

وجه واحدة مطلوباً منها وإلا كان تكليفاً محالاً لأن معناه الحكم بأن الفعل يجب فعله ولا يجب وهو متنع اتفاقاً أما إمكان الامتثال من جهة الأمور بأن كان التكليف بمحال فليس بلازم كما تقدم في المسئلة السابقة يدل على ذلك دنوة المسئلة بالشرط الشرعي فانها تدل على أن المنع أو عدمه إنما هو من جهة أنه اعتبره الشارع وبهذا يظهر أن بناء هذه المسئلة على جواز التكليف بالمحال واستشكال الدليل الذي في الشارح من سوء الفهم وعدم التأمل وإن أجمع عليه الناظرون (قول المصنف ليس شرطاً في صحة التكليف) المراد بالتكليف بالنسبة لما إذا كان المخاطب به أمراً هو النهي عن التلبس

الشرط

بالكف فان الامر بالشيء يفسد النهي عن ضده كما سياتى للمصنف

والشارح فتى وجد الامر وجد النهي عن الضد وإن كان الامر قبل الفعل للاعلام ومعه للالزام فان كنت في شك من هذا فانظر قول الشارح العلامة فيعاقب على ترك امتثاله فما قيل أن ما هنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه إلا عند المباشرة وهم (قول الشارح وإلا فلا يمكن امتثاله) أي وإلا لم يكن شرطاً لا يمكن امتثاله وأنه لا يمكن أما الاولى فلأن الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه وأما الثانية فلأن الامتثال إما في الكفر ولا يمكن منه وأما بعده ولا يمكن لسقوط الامر عنه كذا قرره البعض وبه تعلم أن الشارح حذف الملازمة إذ اللازم هو الامكان لا عدمه وأقام تقيضها مقامها اختصاراً واقتصر على نفي الامكان لعموم الكلام هنا للكافر وغيره والعصء فرضه في الكافر حقيقة نظم قياس الحاشية

(قول الشارح وأجيب بامكان امثاله حاصله كافي العضد وحاشية السعد انه في الكفر يمكن أن يسلم ويفعل كالمحدث غاية انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة وصفة لاتنافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه يمكن وان امتنع بشرط عدم قيامه وتحقيقه ان الكفر الذي لاجله امتناع الامتثال ليس بضروري فكيف امتناع الامتثال التابع له وحاصله ان الضرورة الوصفية لاتنافي الامكان الذاتي انتهى وما له ان المطلوب الآن الفعل بعد ازالة المانع الممكنة لا الفعل مع وجود المانع حتى يكون مأمورا منها كما ظنه المانع فالي هنا صح التكليف للامكان واما سقوطه بعد الاسلام فليس هو آخر وهو اخبار الشارح (٢٧٥) بالسقوط بقول المحشي انما يتحقق

بفعل المكلف به في الحال

معناه انما يكون ممكنا لو

امكن الفعل مع قيام الوصف

أى وهو ممنوع لان قيام

الوصف لا ينافي الامكان

الذاتي هذا غاية التوجيه

لكلامه (قوله واعلم الخ)

قد عرفت ان هذا لا يلتفت

اليه وكيف يكون من المحال

مع قول السعد المتقدم

ان الكفر الذي لاجله

امتناع الامتثال ليس

بضروري فان قلت مبنى

كونه من المحال انه كلفه

ان ياتى به مع عدم الشرط

قلت ان كان قولك مع

عدم الشرط مكلفا به فليس

بصحيح لان فرض المسئلة

انه اعتبره الشارع فيكون

التكليف بالاتيان بالشرط

لا بعده وان كان ظرفا

للتكليف بالشرط فابن

المحال فيتامل (قول

الشارح وقوقع المقام

الاول في بيان الصحة وهذا

في بيان الوقوع فهما مقامان

وقع الخلاف في كل منهما

لكن لما كان كلام المصنف

في المقام الثاني بقوله

وأجيب بامكان امثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقوقع وعلى الصحة والوقوع ما تقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقا للاكثر يعنى من الاكثر هنا (وهى) اى المسئلة (مفروضة) بين العلماء (فى تكليف الكافر بالفروع) اى هل يصح تكليفه بها

الشرط الشرعى واللازم متمنع فكذلك الملزوم والملازمة ظاهرة (قوله وأجيب) حاصل الجواب بمنع الملازمة باثبات امكان الامتثال قولكم فلا يمكن امثاله ان اريد حالا فسلم ولا يضر نال اذا كان الامتثال يتحقق ولو مع التراخي وان اريد مع التراخي فممنوع لا يمكن ان يؤتى بالمشروط بعد الاتيان بالشرط ويصح الجواب ايضا بمنع بطلان اللازم بانه مبنى على امتناع التكليف بالمحال وهو خلاف ما مشى عليه المصنف من جوازه فحيث تسلم الملازمة ويمنع بطلان اللازم والشارح سلك هذا الطريق لا قوميته اذ يمنع بطلان اللازم مبنى على جواز التكليف بالمحال وللخصم أن يمنع بان لا يراه (قوله بان يؤتى بالمشروط الخ) المراد انه يكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايقاع الشرط فحال عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف ايقاع المكلف به (قوله وقوقع) أى الوقوع يدل على الجواز فهذا دليل ثان وقال الكمال هو تتميم للدليل كالتاكيد لما قبله فان الكلام فى المسئلة فى مقامين كما يستفاد من المتن الاول صحة التكليف بما ذكر عقلا الثانى وقوعه اه وليس قوله وقوقع مكررا مع قول المصنف بعدو الصحيح وقوعه لان قول المصنف هذا فى خصوص تكليف الكافر بالفروع وقول الشارح فى مطلق التكليف بالمشروط حال عدم الشرط الشرعى له (قوله وعلى الصحة والوقوع) أى وينبنى الخ يعنى ان ما تقدم من ان الواجب المطلق يجب شرطه بوجوبه عند الاكثر مبنى على صحة التكليف بما ذكر وقوعه عند الاكثر وان اكثر القائلين بالثاني قائل بالاول فالاكثر فى عبارة المصنف ثم بعض من الاكثر فى عبارته هنا كما قال الشارح ووجه هذا البناء انه اذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارنا له فى الزمان ومعلوم ان وجود الشرط يتاخر عن وجوبه فيلزم تاخره عن وجوب المشروط لان المتأخر عن المقارن شئ متأخر عن ذلك الشئ ايضا واذا تاخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط (قوله يعنى من الاكثر هنا) لعل هذا بناء على علمه من خارج ولا فهو فى حد نفسه غير لازم لجواز ان يكون الاكثر هناك هو الاكثر هنا فيكون مقابل الاكثر هناك هو مقابلهم هنا (قوله وهى مفروضة الخ) يعنى ان محل النزاع فيها امر كلى كعلم من صدرها لكنهم فرضوا الكلام فى جزئى من جزئياته ليقع النظر فيه تقريبا للفهم مع ثبوت المطلوب لانه اذا ثبت فى جزئى ثبت فى جميع الجزئيات لعدم القائل بالفصل لاتحاد الماخوذ ومنها تكليف المحدث بالصلاة فقيه النزاع كما نقله البرماوى وهو بالاصول اقعد وان نازع الصفى الهندى وغيره فى ذلك وقالوا ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع بمعنى وجوب الاتيان بها وبالطهارة قبلها وكانهم لم يعتبروا الخلاف السابق فى ذلك وما قالوه هو الموافق لما فى العضد وغيره

والصحيح وقوعه مفروضا فى تكليف الكافر بالفروع أى به الشارح هنا لبيان التعميم فليس مكررا معه (قوله متأخر عن وجوبه) لو قال قد يتأخر لكان اقعد اذ قد يكون الشرط بما يسوغ الاتيان به مع عدم المشروط كالوضوء الماتى به للصلاة ثم ورد الامر بالطواف فالشرط هنا غير متأخر نعم قد يكون متأخرا اذ تقدمه غير لازم بل اتفاق وهذا كاف (قوله امر كلى) ظاهر كلام الحنفية انه فى تكليف الكفار خاصة وقد استبعد الصفى الهندى وقوع الخلاف فى المحدث مثلا لكن نقل الامام فى البرهان عن ابى هاشم انه كان يقول ليس المحدث مخاطبا بالصلاة ولو مكث دهر لقى الله تعالى غير مخاطب بصلاة (قول المصنف بالفروع)

مع انتفاء شرطها في الجملة من الايمان لتوقفها على النية التي لم تصح من الكافر فالأكثر على صحته ويمكن امتثاله بان يؤتى بها بعد الايمان (والصحيح وقوعه) ايضا فيعاقب على ترك امتثاله وإن كان يسقط بالايمان ترغيبا فيه قال تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا انك من المصلين وويل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة والذين لا يدعون مع الله الها اخر الاية وتفسير الصلاة بالايمان لانها شعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لافراده بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر (خلافا لابي حامد الاسفرايني واكثر الحنفية) في قولهم ليس مكلفا بها (مطلقا) إذا المأمورات منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الايمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعض التكليف وكثير من الحنفية وافقونا (و) خلافا (لقوم في الأمر فقط) فقالوا لا تتعلق به لما تقدم بخلاف النواهي لا مكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها تترك ولا تتوقف على النية المتوقفة على الايمان (و) خلافا (لاخرين فيمن عدا المرتد) اما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الاسلام

وعلى هذا استثنى هذه الصورة ونحوها كالتكليف بالصلاة وبالتكبير قبل النية فيهما وفي البرهان قد نقل عن ابي هاشم انه كان يقول ليس المحدث غاطبا بالصلاة ولو استمر حديثه دهره لقي الله تعالى غير غاطب بصلاة في عمره قال امام الحرمين فان اراد الرجل ما ذكرنا فهو الحق وان اراد أنه لا يعاقب على ترك الصلاة لتركه التوصل اليها فقد خرق اجماع الامة ويعني بما ذكره قوله قبل هذا النقل ان المحدث يستحيل ان يطلب بانشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء المحدث (قوله مع انتفاء شرطها في الجملة) لكونه شرطا في العبادات المتوقفة على النية المتوقفة على الايمان لا بالنظر الى كل فرع فرع على التفصيل وهذا التوجيه يرجع في التحقيق الى تقييد عمل النزاع ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي تتوقف على النية لا غيرها من الفروع كالعتق ونحوه والمباحات والتروك وأن الايمان لما كان شرطا في الشرط وهو النية كان شرطا في الجملة (قوله والصحيح وقوعه) اي انهم مكلفون بالفعل بها بعد الايمان بشرطها من الايمان لا بمعنى ان الكافر مطالب بالانتيان بها حالة كفره لعدم اتصافه بشرط صحته وهو الايمان وهذا معنى قولهم في كتب الفروع انما تجب الصلاة على مسلم فلا منافاة (قوله ايضا) اي كان الصحيح الصحة اي الجواز (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) فيه تنبيه على فائدة الخلاف وقد يؤخذ منه أنه لا أثر لتكليفهم في الأحكام الدينيية وقوبه صرح الامام في المحصول فقال واعلم انه لا اثر لذلك في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لا يصلح حالة الكفر ولا بعد الاسلام (قوله قال تعالى الخ) استدلال على الوقوع وقد استدلل ايضا بان آيات الآمرة بالعبادة تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس حج البيت فيجب كونهم مكلفين بالفروع للقتضى السالم عن المعارض إذ لا مانع يفرض هناك الا الكفر والكفر غير مانع لا مكان ازالته كالمحدث المانع من الصلاة والجامع كون كل منهما مانعا يمكن الزوال واجيب بانه يمكن ارادة المؤمنين من الناس لا الجنس ولو سلم فيجوز أن يراد باعبدوا آمنوا بالنسبة الى الكفار على ما قيل ان معنى الآية امر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالايمان والمنافقين بالاخلاص او تقول على فرض تسليم العموم في كلمة الناس انمخص منه الخائض والنفساء اجماعا فخص الكافر ايضا لانه لا يمكن إيجاب العبادة مع الكفر ولا إيجاب الايمان لا يجاب العبادة لانه لو وجب لوجب بطريق الاقتضاء اكن الايمان اصل العبادة فلا يصير تبعالغيره لما عرف ان المقتضى لا يجوز ان يكون اقوى حالا من المقتضى (قوله وذلك) اي تفسير لفظ ذلك في الآية الثالثة وهو من يفعل ذلك يلقأ ثاما (قوله كما قيل) اي في تفسير كل من الكلمات الثلاث (قوله خلاف الظاهر) لان المتبادر حمل الصلاة والزكاة على حقيقتيهما الشرعيتين والمتبادر من اسم الاشارة ما ذكره جميعه ليكون الوعيد على القتل والزنا مذكورا ايضا (قوله إذ المأمورات منها) اي فلا فائدة في التكليف بها واجيب بانه وان لم يمكن فعلها مع الكفر يمكن بعد

منها المنهيات ولا دخل لها في المسئلة لكن ذكرها المصنف تنميا لمسئلة أنه مكلف تدبر (قول الشارح فيعاقب) تنبيه على فائدة التكليف وقوله وان كان الخ أى فلا ينافي التكليف لانه للترغيب سقط بعد الالتزام (قول الشارح إذ المأمورات الخ) تقدم جوابه في الشارح وتقدمت فائدة التكليف وهي العقاب على الترك وان السقوط للترغيب فلذا تركه الشارح والمنهيات مع المأمورات (قوله وفي العبارة تساهل) قد يقال قوله من الوضع معناه من متعلقه (قوله وفيه نظر) قد يقال ان الاتلاف سبب للضمان في ماله بمعنى انه يؤخذ قهرا ولا يخاطب بالوجوب كما يضمن الصبي المثلث في ماله والتحقيق ان هنا أمرين الاتلاف وهو لا يرجع للتكليف إذ هو سبب في الضمان والضمان وهو سبب في وجوب الاداء تدبر



(قال الشيخ الامام) والد المصنف (والخلاف في خطاب التكليف) من الايجاب والتحريم

الايمان بالشرط وبأن نفي الفائدة في الدنيا لا يتنافى ثبوتها في الآخرة وهي العذاب عليها ففائدة التكليف لا تنحصر في الامتثال ولعلم هذين الجوابين عما ذكره الشارح سابقا من قوله وأجيب بامكان امتثاله وقوله فيعاقب الخ استغنى عن ذكرها وأما الجواب عن الشق الثاني فغير محتاج اليه لموافقته فيه قال اهـ امام الحرمين في البرهان لا ينتجز الامر عليهم بايقاع المشروط قبل الشرط ولكن إذا مضى من الزمان ما يوسع الشرط والمشروط والاوائل والاواخر فلا يتمتع ان يعاقب الممتع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمرا توجه عليه ناجزا ومن أبي ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد ومن جوز تنجيز الخطاب بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ وقوع تكليف ما لا يطاق ثم قال والذي أراه ان الكفار مأمورون بالزام الشرائع جملة والقيام بمعامله تفصيلا ومن انكر وقوع وجوب المتوصل اليه فقد جحد أمر معلوما فان قيل انقطعون بانهم يعاقبون في الآخرة على ترك فروع الشرع قلنا أجل والمتوصل اليه أنه قد ثبت قطعا وجوب المتوصل وثبت ان تارك الواجب متوعد بالعقاب إلا ان يعفو الله تعالى . وتقرر في أصل الدين ومستفيض الاخبار ان الله تعالى لا يعفو عن الكفار اهـ . قال شيخ الاسلام فان قيل لم خاطب الله العاصي مع علمه بانه شقي لا يطيعه . قلنا احسن ما قيل فيه ان الخطاب له ليس طلبا حقيقة بل علامة على شقاوته وتعذبه (قوله قال الشيخ الامام) اعترضه الكوراني بانه لا طائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط اولا كما تقدم وما لا خطاب تكليف فيه لا صريح ولا ضمنا خارج عن البحث ومسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة فنحو الاتفاق والجنائيات وترتب آثار العقود خارج عن محل النزاع . وأجاب سم بان المتبادر من التكليف ما كان صريحا فلا يشمل ما يرجع اليه من الوضع فنبه الشيخ الامام على عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف الصريح كما يتوهم من التعبير بالتكليف بل مثله بعض أقسام الوضع فتحت ماقاله طائل أي طائل اهـ وقال شيخ الاسلام ما نقله المصنف عن ولده من التفصيل الذي ذكره تبعه عليه البرماوى واستحسنه لكن رده شيخه الزركشي بانه لا وجه له وانه لا يصح دعوى الاجماع في الاتفاق والجنابة قال بل الخلاف جار في الجميع واطال في بيانه (قوله في خطاب التكليف) هل يدخل فيه الخطاب بالجهاد نقل الاسنوى عن القرافي انه قال مرني في بعض الكتب التي لا استحضرها الآن انهم مكلفون بما عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم لانفسهم اهـ قال سم ولقائل ان يقول هذا التوجيه لا يجري في تكليف أهل الذمة بقتال الحريين ولا في تكليف بعض الحريين بقتال بعض اهـ وفي الاخير نظر لانه إن كان ذلك البعض معين الزم الترجيح بلا مرجح وإن كان مبهما كان من قبيل فرض الكفاية وفي كون الجهاد فرض كفاية على الكفار توقف (قوله من الايجاب والتحريم) يخرج التنب والكرهية قال الاسنوى في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف إنما هو في الوجوب والتحريم لانه عبر أولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة اهـ وفي شرح المصنف للمنهاج والظاهر تعلق الاباحة فيما هو مباح قال والذي وقد يقال ان اقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف لا يحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملة افعالهم وهذا البحث عام في الكنايين والمشركين قال والذي وهو ما لم أره لغيره وفيه

(وما يرجع اليه من الوضع) ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالخصم يخالف في سببته (لا) مالا يرجع اليه نحو (الاتلاف) للبال (والجنايات) على النفس ومادونها من حيث انها أسباب للضمان (وترتب آثار العقود) الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض في الذمة فالكافر في ذلك كالمسلم اتفاقا نعم الحرب لا يضمن متلفه ومجنيه وقيل يضمن المسلم وماله بناء على أن الكافر مكلف بالفروع ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان

عندى توقف ولا ينافي القول به الحكم بصحة أنكحتهم ومما ملاتهم لان أثرها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة اه قال سم وما نقله عن والده ينبغي ان يلاحظ معه ما يأتي في الكتاب أن أصل المنافع الاباحة والمضار التحريم وما قرروه في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبها وما بينوه من اقسام تلك المشتبهات إذ الكفار بناء على انهم مكلفون بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين اه (قوله وما يرجع اليه من الوضع) بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف او شرطا له او مانعا ورجوعه اليه بانهما متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار إذا الخطاب بان الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اه ناصر قال سم هذا يقتضي حمل الوضع على حقيقة وهو الخطاب بخصوص فيحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب يكون الطلاق سببا لكن لا حاجة إلى ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازا من قبيل اطلاق اسم المتعلق على متعلقه او على حذف المضاف أي من متعلق الوضع فقول الشارح ككون الطلاق الخ لا يحتاج إلى تقدير ه فان قلت رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذي ذكره لا يطرد إذ الخطاب بان الوضوء شرط في صحة الصلاة لا يرجع إلى خطاب التكليف إذ مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف ه قلت لا يضر ذلك لانه ليس المدعى ان كل وضع يرجع إلى التكليف بل ان ما يرجع منه اليه له حكمه في جريان الخلاف نعم قد يقال لا حاجة إلى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفي تفسيره بتعلقه بخطاب التكليف ولو بواسطة أو وسائط لا مالا يرجع اليه بان يكون متعلقه سببا لغير خطاب التكليف كالخطاب بكون الاتلاف سببا للضمان اه ناصر (قوله لا مالا يرجع اليه) وحصل الجواب ان لها جهتين كونها اسبابا للضمان أي شغل النية به والتشيل من هذه الحيثية لامن جهة كونها أسبابا لوجوب اداء بدل المتلف (قوله من حيث) تعليلية ودفع الشارح بذلك ما يقال ان الاتلافات والجنايات اسباب لوجوب اداء بدل المتلف وارش الجنايات مطلقا او عند المطالبة فقد رجعت ايضا إلى خطاب التكليف فلم يصح (قوله وترتب آثار العقود) مثال للوضع الغير الراجع وفي كونه من الواضع أو متعلقه نظر إذ الترتيب مسبب عن صحة العقد التي هي من متعلق الوضع قاله الناصر وحاصله ان مفاد عبارة المصنف ان الترتيب المذكور من الوضع الذي متعلقه سبب لغير خطاب التكليف مع انه ليس من الوضع ولا من متعلقه ولا هو سبب اصلا لشيء اما الاول فواضح واما الثاني فلأن متعلق الوضع المذكور كون العقد صحيحا واما الثالث فلأن الترتيب المذكور مسبب عن المتعلق المذكور كما تقدم للمصنف بقوله بصحة العقد ترتب أثره وقد يجاب بان في العبارة تساهلا والمراد كون العقود صحيحة ترتب عليها آثارها ومعناه كونها سببا لآثارها لان ذكر الترتيب يفيد السببية (قوله نعم) استدراك على عموم الكافر (قوله وقيل يضمن المسلم الخ) نقل الرافعي عن الاستاذ أبي اسحق ان الحرب اذا قتل مسلما او اتلف له مالا ثم اسلم يجب الضمان اذا قلنا بخطابهم بالفروع وحكاه العبادي عنه في اذا صار ذميا قاله السكال وفي الرافعي في كتاب السير حكاية عن تعليق القاضي حسين ان الحرب اذا جنى على مسلم ثم استرق فارش الجناية في ذمته لا تتحول إلى رقبته (قوله ورد بان دار الحرب الخ) وقضيته ان

( قول المصنف مسألة لا تكليف إلا بفعل ) أى لا تكليف واقع إلا بفعل أى ( ٢٧٩ ) لا بعدم الفعل لأن العدم متحقق

( مسألة لا تكليف إلا بفعل ) وبه ظاهر فى الأمر

الحربى يضمن متلفه ومجنيه فى دار الاسلام وفى شرح الزركشى ونقلوا وجبين أيضا فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه اصحهما نعم اه فليتأمل فانه قد يفهم قوة كلام الفروع عدم ضمان الحربى ولو فى دار الاسلام (قوله لا تكليف إلا بفعل) أى كما علم من تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى وهو تعلق القدرة فانه امر اعتبارى لا وجود له والتكليف إنما هو بالامور الوجودية وإن كان الحاصل بالمصدر لا بد معه من الالتفات إلى المعنى المصدرى لانه لا معنى للتكليف بالمعنى الحاصل بالمصدر إلا باعتبار تحصيله وهو المعنى المصدرى وأورد سم أن ما هنا مناف لما سبق من تجويز التكليف بالحال لانه إن أريد نفي الجواز أى لا يجوز التكليف إلا بفعل نافي جواز التكليف بالحال وإن أريد لا يصح نافي قولهم والصحيح وقوعه بالمتنع غير اتفاقا على ما علم من التفصيل السابق وأجاب بأن ما هنا مبنى على القول بامتناع التكليف بالحال ويرد عليه انه يلزم أن تكون هذه المسئلة جارية على مذهب المعتزلة وهو خلاف ما باقى من النقول ونسبته لاهل الصحيح مع لزوم التلقيق فى كلام المصنف فالاولى اننا نختار الشق الثانى والمتنع لغيره لم يخرج عن كونه فعلا كما علم مما تقدم على أن هذا السؤال لا ورود له أصلا نعم لو قال المصنف لا تكليف إلا بفعل اختارى اتجه ما أورده وما أورده الناصر من أن الاعتقادات مكلف بها باعتبار انفسها لا باعتبار اسبابها على الصحيح وهى من قبيل الكيف متجه بناء على ظاهر كلام المصنف فان المتبادر منه ان المكلف به نفسه لا بدوان يكون من مقولة الفعل وما اجاب به سم بان من يلزم انه لا تكليف إلا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح عنده ما تقدم فى الشرح نقلا عن التفتازانى من أن القصد بطلب المسببات الاسباب لا يلاقى اعتراض الناصر فانه بناء على أن التكليف للنفس الاعتقاد إلا بالنظر الموصول اليه وإن قال بعض أن التكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتمتع بخلفه عنه فالخطاب الشرعى وإن تعلق فى الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب لان القدرة على المسبب لا تتعلق به إلا من هذه الهيئة فالاحسن المصير إلى ما نقله العلامة السالكوتى فى حاشية الخيالى عن المولى سعد الدين التفتازانى فى رسالة مؤلفة فى الايمان أنه ليس المراد بكون الأمور اختياريا ومقدورا أن يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل على ما سبق إلى بعض الاوهام بل أن يتمكن المكلف بتحصيله وتعلق به قدرته سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كالسخر والاحبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التى يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه فى الشرع إلا لنفس تلك الهيئة وإذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات الايمان المفسر بالتصديق والاختفاء فى انه من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه وأورد أيضا عدم شمول أمر التدب ونهى الكراهة والتخير فان لفظ التكليف لا يشملها واجيب بانه يعتمد فيها على المقايسة والعلم من تعريف الحكم السابق (قوله هذا ظاهر فى الامر) اعترضه الناصر بانه لا يظهر ذلك فى نحو اترك ودع وذروا اجاب سم بجوابين الاول ان المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى أن الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى فى الكتاب والسنة الثانى ان المراد الظهور فى غير ما يكون فى معنى النهى بقرينة المتن وقول الشارح الاتى فى شرح حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مانصه وصحى مدلول كف أمر الانهما موافقة للدال

قبل واستمر وما ثبت بدون القدرة لا يكون أثر القدرة للزوم اجتماع التقيضين وهو الثبوت بنفسه ولا بنفسه وتحصيل الحاصل أيضا فهو من المحال بذاته وهو غير واقع اتفاقا فاقبل أن غايته أنه محال لغيره والصحيح وقوعه كما تقدم إلا ان يكون ما هنا مبذاعلى عدم وقوعه ليس بشئ كيف ويلزمه بناء هذه المسئلة على خلاف الصحيح مع اتفاقا أكثر المتكلمين عليها ولو سلم فالقائل بوقوع التكليف بالحال لغيره لم يعمم فى كل تكليف بالنهى بل قال به فى بعض المواضع وبعض الناظرين لم يفهم وجه الاشكال فقال ما قال والمراد بالفعل ما يتمكن المكلف من تحصيله وتعلق به قدرته سواء كان من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالسخر والتبرد فعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه قاله السعد فى رسالة الايمان ء فان قلت كذلك استمرار العدم يحصل بالاختيار بان لا يفعل المكلف الفعل ء قلت الاستمرار ليس ناشعا

عدم فعله غايته أنه عند عدم الفعل لم يقطع الاستمرار فليتأمل فانه دقيق ( قول الشارح وذلك ظاهر فى الامر)

لأن المطلوب فيه معنى الفعل في نفسه حتى في قوله كف عن الزنا لأن كونه عن الزنا مستفاد من المتعلق بخلاف النهي فإن المطلوب فيه معنى متعلق بالغير إذ هو معنى حرفي فيحتمل أنه عدم ذلك الغير ويحتمل أنه الكف عنه وبهذا يظهر ظهور كون المكلف به فعلا في نحو دع و اترك وذر خلافا للعلامة الناصر فتأمل (قول الشارح المقتضى للترك) أي عدم الفعل اتفاقا إلا أن اقتضاه له أما لكونه هو المطلوب كما في القول الأخير بناء على أن الترك لغة عدم الفعل أو لازم المطلوب كما في القولين الأولين (قول المصنف الكف) قال عبد الحكيم في حاشية القطب الكف لغة فعل من أفعال النفس يصدر عنها بالاختيار بعد الميل إلى شيء اه ولذا قال المصنف في شرح المنهاج شرط الكف إقبال النفس على الشيء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف النهي إلا عند الإقبال على الشيء المنهي عنه (قول المصنف أي الانتهاء) أثر النهي يقال نهاه فأنهى ومن نهى عن شيء فكف عنه نفسه فقد انتهى بذلك النهي فظهر أن (٢٨٠) الكف هو الانتهاء وليس الانتهاء الانكشاف الذي هو أثر الكف

قاله الكمال (قول المصنف وفاقا للشيخ الامام) لأنه لو كان المكلف به فعل الضد لكان أمرا لا نبيا وكان معنى مستقلا والبال عليه حرف بخلاف الكف عن شيء فانه معنى نسبي ولو كان المكلف به عدم الفعل للزم المحال وقدميانه ثم أن الكف متقدم عن فعل الضد تعقلا وإن كان معه في الزمان فالتأني لازم للأول دون العكس ولأنه لا يلزم من فعل الضد أن يكون بعد التوجه إلى الشيء المنهي عنه تأمل (قول الشارح وذلك فعل) أي من أفعال النفس

لأنه مقتضى للفعل وأما في النهي المقتضى للترك فينبه بقوله (فالمكلف به في النهي الكف) أي الانتهاء عن المنهي عنه (وفاقا للشيخ الامام) أي والده وذلك فعل

في اسمه فإن فيه إشعارا بموافقتي للمعنى للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي (قوله وأما في النهي) أي وأما الفعل في النهي الخ (قوله المقتضى للترك لغة عدم فعل المقدر) سواء كان هناك قصد من التارك أم لا كما في حال الغفلة والنوم وسواء تعرض لصدئه أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام نقله في المواقف وشرحه وذكر له معاني آخر (قوله أي الانتهاء) لا يقال الانتهاء الانكشاف وهو أثر الكف لانفس الكف فلا يحسن تفسيره به لأننا نقول الانتهاء أثر النهي لا أثر الكف يقال نهاه فأنهى ومن نهى عن شيء فكف نفسه عنه فقد انتهى بذلك النهي فظهر أن الكف هو الانتهاء اه كال (قوله وفاقا للشيخ الامام) حيث قال المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه ولا ينعكس فيقال المطلوب فعل الضد المنهي عنه ويلزم منه الانتهاء لأن الانتهاء متقدم في الرتبة في التعقل على فعل الضد وإن قارنه في الزمان فهو معه كالسبب مع المسبب فلو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة إلى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن فالقصد بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالتزام بل لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد بالذات وطلب من حيث هو كان أمرا الانهيا عن ضده فقول القرافي أن النهي عن الشيء أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه من سم (قوله وذلك فعل) فيه أنه من الأفعال الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فيكون عديميا فكيف كلف به مع أنه غير مقدور هذا محصل ما في سم وجواب بعض بان ذلك الفعل وإن كان اعتباريا فهو أقرب إلى الموجودات الخارجية من العدم فهو أقرب إلى التكليف به منه سفسطة فإن الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد نعم هي قسمان اعتباريات اختراعية واعتباريات انتزاعية والاتفاقيات في نوعها

فالأحسن

وأفعالها من الموجودات الخارجية كما بين في محله فالقول

بأنه أمر اعتباري وهم كذا قاله بعض الناظرين ولعله أراد بالفعل الحاصل بالمصدر فإنه الموجود دون نفس الفعل بالمعنى المصدرى أعنى الإيجاد فإنه اعتباري قطعا واعلم أن الاعتباريات قسمان قسم لا وجود له لأصلا ولا نبعا وهذا معدوم محض كبحر من زئبق ولا يكون متعلقا للقدرة وقسم آخر يكون وجود متعلقه وجودا له بمعنى أن هناك وجودا واحدا منسوباً إلى شيء بنفسه وإلى الأمر الاعتباري بتبعيته وهو ما يسمونه الأحوال والأمور الانتزاعية ولذا صرحوا بأن وصفها بالوجود كوصف الشيء بحال متعلقه ومنها الإيجاد والتأثير وهو كما بينه في شرح المواقف في مقدمة ابطال التسلسل كون العلة بحيث يتبعها وجود المعلول وهو الذي يسمونه تعلق القدرة وهو أثر الفاعل المختار لا بمعنى أنه جعل التعلق تعلقاً أو موجوداً أو متعلقاً بالقدرة بل بمعنى أنه جعل القدرة متعلقة بالآثار السرية أن هذا التعلق إضافة بين القدرة ومتعلقها والإضافات روابطين الأشياء فتكون أنفسها آثارا وكونها

أمورا انتزاعية لا ينافي توقع الوجود عليها إذا الوجود بدون الایجاد محال كما أنه لا ينافي كونها صادرة عن الفاعل المختار غاية أنها تابعة في الوجود أي التحقق لغيرها كالفاعل والمفعول وأن لم يوجد خارجا إلا ما هو امر اختياري أيضا لا تحقق الاختيار الفاعل وصادرة عن الفاعل بلا واسطة تأثيرا آخر بل بنفسها وإلا لزم أن يصدر من محال صدور الأثر تأثيرات غير متناهية والوجودان يكذب به بل هذا قول بنى التأثير لأن كل تأثير يفرض تأثير الفاعل فيعلم يكن فيه بل فيما قبله إلى ما لا نهاية وهذا أي صدورهما بانفسهما عن الفاعل بمعنى أن يكون إيجاد الایجاد عين الایجاد كما قيل في وجود الوجود لا ينافي أن العقل إذا لاحظها في نفسها واعتبرها مفهوما من المفهومات اعتبرها إضافات أخرى هنا تم كون الایجاد فعلا اختياريًا اثرًا للفاعل صادرة عنه بنفسه فان جرينا على مذهب الاعتزال من أن العبد موجود لأفعال نفسه الاختيارية فالتكليف بالایجاد ظاهر حيث كان أمرا صادرا عن الفاعل باختياره متوقفا عليه الوجود للفعل قطعًا ضرورة أنه لا وجود بلا إيجاد وان لم يكن موجودا إلا بقية وجود الفاعل والمفعول اذ هو رابط بينهما وان جرينا على طريق أهل السنة فالمراد بذلك الفعل هو صرف الإرادة القدرة إلى أحد الأمرين دون الآخر وهذا الصنف امر اعتباري مثل ما تقدم في الایجاد وهو أي ذلك الصنف مخلوق لله بمعنى أنه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد إلى كل منهما على سبيل البدل ( ٢٨١ ) من غير وجوب كلاً ينافي الاختيار

واعطاء القدرة لكن صرفه إلى واحد معين فعل العبد لا مخلوق لله كما زعم الأشعري ولا يلزم منه أن هناك موجود لغير الله لأنه اعتباري كما عرفت وعلى ما قاله الأشعري فهذا الصنف مخلوق لله تعالى جبراً فيكون العبد مجبوراً في تعلق الإرادة وعلى كلا الرأيين فالله سبحانه وتعالى هو الخالق للفعل عقيب تعلق إرادة العبد به بطريق جري العادة بمعنى أن الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد الفعل عقيب تعلق إرادة العبد به هذا هو تحقيق هذا المقام على ما في التوضيح والتلويح وحاشية الفاضل عبد الحكيم

يحصل بفعل الضد للنهي عنه (وقيل) هو (فعل الضد) للنهي عنه (وقال قوم) منهم أبو هاشم هو غير فعل وهو (الاتقاء) للنهي عنه وذلك مقدور للمكلف

فالأحسن الجواب بمنع أنه أمر اعتباري بل هو فعل من أفعال النفس والأفعال النفسية من الموجودات الخارجية كما بين في محله كيف وجميع الاعتقادات مكاتب بها وهي من هذا القبيل (قوله) يحصل بفعل الضد قد يخفى المراد بحصوله بفعل الضد فإن المنهي عن شرب الخمر مثلاً إذا ترك الشرب وسائر الأفعال كالأكل وشرب الماء وغير ذلك أي ضد لشرب الخمر فعله حتى حصل له الانتهاء عن شربه فإنه لم يحصل هنا إلا انتفاء الشرب ولم يوجد أمر وجودي مضاد حتى يتحقق حصول الانتهاء بفعل الضد اللهم إلا أن يراد بالضد ما يشمل النقيض الذي هو النفي انتهى كذا في سم وفيه أن النقيض امر عديم لا يكلف به بل الجواب بالمنع لأن الشرب حركة وتركه عدم تلك الحركة فإذا لم يتعاط شيئاً أصلاً فقد سكن وحيث صدق عليه أنه فعل الضد كما قال الشارح فيما سيأتي فيه أي السكون يخرج عن عهدة النهي (قوله) وذلك أي انتفاء المنهي عنه بأن يستمر عدمه مقدور للمكلف بأن لا يشاء فعل الذي يوجد بمشيئته وهو جواب عن ذلك دليل الأصحاب على بطلان مذهب أبي هاشم وموافقيه تقرير الدليل لو كان المكلف به في النهي انتفاء المنهي عنه لكان مستدعي حصوله من المكلف متصوراً وقوعه بناء على امتناع تكليف المحال ولا يتصور ذلك لأنه عدم والعدم غير مقدور وتقدير الجواب لأن سلم أن عدم غير مقدور كيف ونسبة القدرة إلى الطرفين سواء ونحن نفسر القادر بأنه الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ولا نقول وإن شاء لم يفعل والتحقيق أن تفسير القادر بما ذكره وكونه لم يشأ لم يفعل لا يوجب كون استمرار

(٣٦- عطار أول) فليتلأمل فإن هذا هو الموافق لقولنا أن العبد كسباً كلف به دون القول بأن المكلف به هو الحاصل بالمصدر على أنه ليس باختياري اللهم إلا أن يفسر الاختياري بالحاصل بالاختيار بأن يكون موقفاً على امر اختياري وبما حررناه لك ظهر صحة قول بعض الناظرين بأن ذلك الفعل وإن كان اعتبارياً فهو أقرب إلى الموجودات الخارجية من عدمه فهو أقرب إلى التكليف به منه لما عرفت أنه يوصف بالوجود تبعاً لها وأنه أثر صادر عن الفاعل قطعاً وظهر فساد القول بأن الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد (قول الشارح) يحصل بفعل الضد والضد فيما إذا كان المنكف عنه حركة هو السكون فالتكليف عن شرب الخمر الذي هو حركة يحصل بفعل ضده وهو السكون فاندفع ما في سم وليس المراد بالضد ما يشمل النقيض فيكون المراد به هنا عدم الشرب إذ ليس عدمه فعلاً فتدبر (قول المصنف) وقيل هو فعل الضد فيه أنه يكون النهي أمر انعم هو يحصل بفعل الضد فيكون النهي مستلزماً للآمر بفعل الضد (قول المصنف) أيضاً وقيل هو فعل الضد أي قيل إن الترك فعل الضد فالخلاف في مدلول الترك كما في المواقف وإن لزمه الخلاف في المكلف به وسيأتي في المصنف التصريح بالخلاف في المكلف به وأنه مبنى على ما هنا (قول الشارح) وهو الانتفاء للنهي عنه أي استمرار انتفائه فعدمه وإن لم يكن مقدوراً باعتبار نفسه لكونه أزيلوا حاصل مقدور باعتبار استمراره في الاستقبال واستمراره حاصل بتحقيق عدمه باعتبار أن لا يشتغل المكلف بذلك الفعل المطلوب بالنهي استمرار عدمه قاله عبد الحكيم في حواشي القطب وقد عرفت أن الاستمرار ليس ناشئاً عن عدم فعله غاية أنه عند عدم الفعل



لم يقطع الاستمرار (قول الشارح بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته) أى ويتنقى بانتفاها لانه يتنقى بمشيئة العدم لأن الارادة عندهم لا تتعلق بالعدم كذا قال بعض الناظرين لكن في عبد الحكيم على المقدمات ما يفيد أن الارادة عند اهل السنة ايضا لا تتعلق بالاعدام بل الاعداد آثار عدم الارادة كما جاء في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قول الشارح فاذا قيل لا تتحرك الخ) مثال يوضح ما تقدم والله دره حيث خص هذا المثال بالذكور فان كل فعل حركة ضده هو السكون قال المصنف في شرح المنهاج نقلا عن والده أن الامام نجر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا جرم قال أن المطلوب بالنهي فعل الضديعني الحصول الثاني في الحيز الاول ونحن نرى أن الحركة هي الانتقال من الحيز الاول إلى الحيز الثاني لا جرم قلنا أن المطلوب بالنهي الانتهاء اه يعنى انما قلنا أن الانتقال من الحيز الاول داخل في الحركة وقد نهى عنها فالمطلوب الكف عن هذا الانتقال لأن الانتقال فعل له يكف نفسه عنه ولما قال الامام أن الانتقال ليس منها بل هي الحصول في الحيز الثاني لم يمكنه أن يقول المكلف به الكف عنه إذ الحصول ليس فعلا إذ هو كونه في المكان الثاني فاذا قيل لا تتحرك كان المعنى (٢٨٢) لا تحصل في المكان الثاني ولا فعل له حيثئذ إلا البقاء في المكان الاول فهو

المطلوب (قول الشارح الحاصل بفعل ضده) فهو معه في الزمن متقدم عليه في الرتبة في التعقل حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن (قول الشارح بأر يستمر عدمه) تصوير للانتفاء المطلوب أراد به أنه لا بد من التأويل في قول المصنف وقال قوم الانتفاء بأن يراد به استمراره لأن الانتفاء غير مقدور بوجه بخلاف استمرار العدم كما تقدم يانه ويان ما فيه هذا وقد أورد بعض الناظرين أن هذا لا يظهر إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من

بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون وعلى الثاني فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بأن يستمر عدمه من السكون فيه يخرج عن عهدة النهي على الجميع (وقيل بشرط) في الا لبيان بالمكلف به في النهي

العدم الأصلي أثر القدرته ليسكون بمثلا للنهي إنما مقدوره الترك الذي معه يستمر العدم على الاصل وهو نسبة عدم الفعل لا عدم نسبة الفعل وان عبر بهذا تساهلا عنه اه كمال (قوله الذي يوجد بمشيئته) فيه أن هذا خارج عما الكلام فيه فان الكلام في تعلق القدرة لا في تعلق الارادة وأجيب بأن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة قالوا في كلام الشارح للسياسة التي هي اعم من سيية الفاعل ومشيئته (قوله الحاصل) بالرفع نعت للانتفاء (قوله بأن يستمر عدمه) غير لازم إذ لا يظهر هذا إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من خوطب وهو متحرك مطلوب بتجديد العدم كذا أورد الناصر واجاب سم بان معتاد الشارح تبع الشيعي مذهبه الرافعي والنوى استعمال بأن بمعنى كاف التمثيل وهذا منه وقد تقدم من سم نحوه وهو جواب هين (قوله من السكون) ليست من بيانية وإلا لا تجد هذا القول بالثاني ولا تعليلية وإلا لا تجد بالاول بل هي ابتدائية والمعنى أن عدم الفعل ناشئ من السكون لا نفسه ولا حاصل به اه زكريا (قوله فيه يخرج) أى بالسكون لا يقال إنما يخرج عن العهدة عن الاول بالكف الذي يحصل بالسكون بعد الداعية لا بالسكون نفسه لانا نقول هذا إنما يتجه بالنسبة الى الخروج عن العهدة في باطن الامر أما بالنسبة الى الظاهر الذي يحكم به فالكف خفي لا اطلاع لنا عليه والصالح لاطاعة الخروج به عن العهدة هو السكون لظهوره اه كمال (قوله وقيل بشرط) قال البرماوى هذا قول غريب محكى في المسودة الاصولية لابن تيمية حاصله أن المكلف به في النهي الانتهاء مشروطا بقصد الترك امثالا والذي حكاه الزركشى شيخ البرماوى عن المسود مانصه وقيل ان قصد الكف مع التمكن أثيب وإلا فلا ثواب ولا عقاب اه نقله الكمال وبه تعلم ان اعتراف الكوراني بقوله لا وجه لا يراد المصنف هذا لان

خوطب وهو متحرك مطلوب بتجديد العدم وهم منشؤه عدم التأمل فان المنهى عنه هو الحركة الى كانت لو اشغل المكلف بالفعل الكلام ولا شك ان هذه الحركة عدمها مستمر من الازل فمن خوطب وهو متحرك خوطب باستمرار الحركة المعدومة على عدمها بان لا يشتغل بالفعل (قول الشارح من السكون) من هذه ابتدائية يعنى أن استمرار العدم المكلف به ناشئ من السكون بمعنى انه لو لاه لا تقطع لانه اثر فيه لا نفسه ولا حاصل به بل هو حاصل عنده فلا يتجدد القول مع الاول ولا الثاني فتأمل (قول الشارح فيه يخرج الخ) أى ظاهراً وإلا فهو في الباطن إنما يخرج بكل واحد مما مر على الخلاف تدبر (قوله لرعاية البيان) أى يلى أن كلا من المكلف به فعل حتى في النهي فان كونه فيه فعلا خفي فالاولى ان يقول لرعاية البيان بقوله الخ (قوله فان فيه إشعارا) هو كذلك لكن ما تقدم مغن عنه (قوله إلا لانه من الامور) قد عرفت حقيقة الحال في هذا الموضع بما تقدم ومنه تعلم سقوط كل ذلك (قوله غير مخلص) لان النقيض عدمى لا يكلف به عندهذا القائل (قوله ناشئ من السكون) أى حاصل عنده لا به لإذ اصنع للمكلف في العدم ولا في استمراره (قوله قال العلامة لانحصر الخ) قد عرفت ما فيه (قول المصنف وقيل بشرط الخ) هذا القول منقول عن ابن تيمية في مسودته الاصولية قاله البرماوى

(قول الشارح وانما يشترط لحصول الثواب) تقدم الفرق بين المطلوب بالامر والمطلوب بالنهي باتم وجه في بحث الناقل فارجع اليه (قول الشارح انما الاعمال بالنيات) اي والكف ليس بعمل لغة وباقى الحديث يدل على أن النية انما تشترط في غير ما يسمى عملا للثواب حيث عبر عنه بلفظ مادون عمل وانما تركه الشارح لان مراده الاستدلال على ما في المتن دون ما زاده هو تدبر (قوله علم نهى التحريم) وحيث لا حاجة إلى بيان ان المطلوب به الفعل في هذه المسئلة (قوله ٢٨٣) ان الاول هو اعتقاد الخ) أي فائدته وجوب ذلك الاعتقاد

وكذا يقال فيما بعد (قول المصنف والامر عند الجمهور) خرج النهي فانه يتعلق قبل المباشرة للنهي لان المطلوب به الكف او فعل الضد وعدم المنهي والكل مقدور اى متعلق به القدرة عند النهي فان المطلوب في النهي عن الزنا بعد قصد اليه الكف عنه وهو واقع بالاشتغال بالصد مادام لم يزن وكذا يقال في الاخيرين فلا يأتي دليل الاشعرى فيه من انه يلزم تكليف العاجز بناء على ان القدرة مقارنة للفعل نعم يقال ان ذلك ظاهر فيما إذا كان المنهي عنه فعلا كالزنا فان كان تركا كافي نهى الكافر عن الكفر فان المطلوب به الكف عن الكف عن الاسلام وهو الذي بينه المصنف بعد بقوله فاللام على التلبس بالكف المنهي فان النهي فيه معناه طلب الكف عن ذلك الكف فهو محل اشكال

مع الانتهاء عن المنهي عنه (قصد الترك) له امثالا فيترتب العقاب ان لم يقصدوا الاصح لا وانما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور انما الاعمال بالنيات (والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة) له (بعد دخول وقته الزاما وقبلة اعلاما والاكثر) من الجمهور قالوا (يستم) تعلقه بالزما به (حال المباشرة) له (و) قال (امام الحرمين والغزالي ينقطع) التعلق حال المباشرة والا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه

الكلام في المكلف به في النهي واشترط القصد انما هو لتحصيل الثواب متجه فانه موافق لما نقله الزركشي و اشار الشارح اليه بقوله وانما يشترط لحصول الثواب فقول سم ان قصد الترك امثالا عند هذا القائل من جملة المكلف به في النهي وان اعتراض السكوت اني ناشئ عن عدم مرادهم هذا القائل تحامل منه (قوله مع الانتهاء) اعترضه السكالك بان فيه ايهام ان كلاما من الانتهاء والفصد شرط وليس بما راذ فليكن قوله يشترط بمعنى لا بد ليصير المعنى وقيل لا بد في الخروج عن عهدة النهي مع الانتهاء الخ وقد يقع بان مع تدخل على المتبوع فلا تقتضي كون القصد مشروطا بمصاحبة للانتهاء ان الانتهاء شرط تأمل (قوله لحديث الصحيحين) استدلال على انه لا يشترط قصد الترك ووجه الاستدلال ان النية القصد والاعمال جمع عمل وهو بمعنى الفعل المقابل للترك وقد اقتصر في الحديث على اشتراط النية لصحة الاعمال او لاعتبارها فكانت التروك على الاصل في عدم اشتراط النية لها اه كمال (قوله والامر) تعبير غيره بالتكليف اعم من تعبيره بالامر اه زكريا (قوله يتعلق بالفعل الخ) الفرق بين التعلقين ان القصد من التعلق الاعلامي اعتقاد وجوب ايجاد الفعل كانه قيل للمكلف افعل اذا دخل الوقت فان هذا الفعل واجب اذا دخل وقته ومن الالتزامي الامثال ولا يحصل الا بكل من الاعتقاد والايجاد فلا يكفي احدهما في الخروج عن العهدة والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم في تفسير التعلق المعنوي والتعلق الاعلامي تغاير التعلق المعنوي والتعلق الاعلامي وان المعنوي ازلى والاعلامي حادث وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تنجزى ومعنوى واعلامي واما الالتزامي فهو التنجزى وقد يقال وجوب الاعلامي لا يتوقف على الامر بالفعل بل يكفي دخوله في الامر بتصديق النبي ﷺ في جميع ما جاء به واورد الناصر ان الامر من اقسام الحكم والحكم اعتبر فيه التعلق التنجزى وهو لا يكون الا بعد دخول الوقت وحيث لا يمكن ان يوجد الامر قبل دخول الوقت لانه يلزم عليه وجود النوع بدون جنسه واجاب بان المراد بالامر الكلام في حد ذاته الذي يؤل إلى كونه امرا بالفعل وهو كلام حسن فلا حاجة لما اطال به سم من التكلفات (قوله الزاما) قاصر على امر الايجاب ويعلم امر التذب المؤقت بالمقايسة وهو اعلاما نصب على التمييز أو الحال بتقدير ذا أو المفعول المطلق أى تعلق اعلام والزام (قوله به) أى بالفعل والجار متعلق بتعلق ويلزم عليه وصف المصدر قبل عمله لكنه معتفر في الظروف ويحتمل تعلقه بالالزامي (قوله وقال امام الحرمين الخ) مقابل الاكثر (قوله ولا يلزم) تقرير الدليل هكذا واستمر التعلق حال المباشرة لزوم تحصيل الحاصل والتالى باطل فبطل المقدم ثبت تقيضه وهو المطلوب (قوله ولا فائدة

لان الكافر مادام كافرا غير قادر على الكف عن الكف اذ القدرة عرض يقارن الفعل والكف عن الكف غير حاصل ولا جهة هنا اخرى حتى يعصى بها كما قالوه في الامر المهم الا أن يبنى على الفرق بين المحرم والمنهي عنه ويكون معنى افادة الامر النهي افادته التحريم فليتامل (قول الشارح ولا يلزم طلب تحصيل الحاصل) يعنى انه اذا بقى الطلب حال تحصيل الفعل لزوم عند امثاله الواجب تحصيل الحاصل بهذا الحصول المتعلق به أى ايجاده بذلك الوجود الذى هو اثر ذلك الايجاد وذلك جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود الذى

هو به موجود في زمان الایجاد مستند إلى الموجد ومتفرعا على إيجاده والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وإن كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما إلا أنه حيث لا فائدة في طلبه لحصوله طلب أو لا وبهذا (٢٨٤) ظهر أن الشارح لم يعترض بلزوم تحصيل الحاصل بل أتى به مع جهل محل المنع عدم الفائدة

وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لا تنفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم) منهم الإمام الرازي (لا يتوجه) الأمر بأن يتعلق بالفعل إلزاما (إلا عند المباشرة) له قال المصنف (وهو التحقيق) إذ لا قدرة عليه إلا حيث لا قدرة وما قيل من أنه يلزم عدم العصيان بتركه فجوابه قوله (فاللام) بفتح الميم أى اللزم والذم (قلها) أى قبل المباشرة بأن ترك الفعل

(الخ) من تنمة ما قبله فهو محذور واحد ويحتمل أنه محذور آخر (قوله) وأجيب بأن الفعل (الخ) يباين أنه أن الفعل المطلوب ذو أجزاء والأمر يتعلق به أولا وبالذات وأجزائه ثانيا وبالعرض والتعلق به لا ينقطع ما لم يحصل الفعل ولا يحصل الإتيام حصول جميع أجزائه وحيث لا قدرة على الفعل حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه فاللام لا قدرة في قولهم ولا يلزم تحصيل الحاصل بمنوعة هذا إذا نظرنا لمجموع الأجزاء فان نظرنا لكل جزء جزء فنقول إن ذلك الجزء وإن كان حصل حسا لم يحصل شرعا لأن حصوله الشرعي المعتبر لا يحصل إلا إتيام الأجزاء كلها وأجيب أيضا بالترديد بين منع الملازمة على تقدير وبطلان اللازم على تقدير آخر لأنكم إن أردتم تحصيل حاصل بمحصل سابق على الطلب فهو غير لازم وإن أردتم تحصيله بمحصل مقارن للطلب فهو غير محال لأن معناه أن التحصيل الذي حصل به الحاصل ما زال مطلوباً والفائدة وصف ذلك التحصيل بالوجوب فلم أنه في هذا الجواب أيضا تعرض لاثبات الفائدة التي نفوها وإن كل واحد من المتعينين كاف في الرد فسلوك أحدهما دون الآخر لا يحتاج لطلب مرجح لأن إرادة الفاعل مرجحة كما بين في محله فسقط ما أطال به سم (قوله) وقال قوم (الخ) مقابل الجمهور (قوله) بأن يتعلق تصوير للتوجيه (قوله) قال المصنف إنما ترأته للخروج عن عهده لما يأتي أو الإشارة إلى أنه ليس من مقول القول (قوله) إذ لا قدرة) لأن القدرة هي العرض المقارن للفعل فقبله لا قدرة لأن العرض عندهم لا يبقى زمانين فلا يصح التكليف به قلها وقال الجمهور الذي يعترضه التكليف هو الاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب والآلات لا القدرة بمعنى العرض المقارن (قوله) وما قيل (اعتراضا عليه) (قوله) أنه يلزم (الخ) لعدم توجه الإلزام إليه وإيضاحه على تقدير أن تكون القدرة مقارنة للفعل على ما هو رأى الشيخ الأشعري ومتابعيه يلزم أن القاعدة بعد دخول الوقت غير مأمور بالصلاة مع أنه مأمور بها اتفاقا ولأن مفهوم الأمر وهو الطلب يستدعي تحصيل المطلوب في المستقبل فالتكليف الذي هو الطلب سابق على المطلوب المقدور على أنه يلزم على هذا القول لزوم التكليف بالمحال على ما تقدم نقله عن إمام الحرمين ؎ واعلم أن مبنى هذا الخلاف مسألة كلامية وهي أن العرض هل يبقى زمانين أم لا فن قال بالاول جواز استمرار تعلق القدرة ومن قال بالثاني نفاه والقول بعدم بقاء الاعراض وإن قيل أنه سفسطة احتاج إلى القول به من يقول أن علة احتياج العالم إلى الصانع الحدوث لانه بعد الحدوث على هذا الرأي يلزم استغناء العالم عن الصانع فاضطر إلى القول بعدم بقاء الاعراض لنستمر الحاجة ومن قال أنه لا مكان كإليه الحكمة وطائفة من محققي المتكلمين لم يضطروا إلى ذلك إلا مكان وصف قائم به أزلا وأبدا به عليه السيد في حواشي شرح التجريد والمسئلة مبسوط في حواشينا الكبرى على المقولات (قوله) فاللام (الخ) أى فالتكليف بالعدم لان حصل النهي بالأمر كما أفاده بقوله لان الأمر (الخ) قال العلامة البرماوى وهو عجيب لان تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الأمر به فال

ليان أن تحصيل الحاصل اللازم هنا تحصيله بهذا الحصول وهو لا يضردا لمن أورد كما في المواقف وشرح المختصر المضدى أنه يلزم على الاستمرار حال المباشرة تحصيل الحاصل وهو ممتنع (قول الشارح) وأجيب (الخ) حاصله أنه إن كان المطلوب بمجموع الفعل فلا يحصل إلا إتيام أجزائه أو كل جزء فحصله شرعا متوقف على تمام الأجزاء كلها فلا تحصيل لحاصل أصلا حتى يكون لا فائدة في طلبه فانظر إلى هذا الإمام المحقق كيف جمع جميع ما أورده في هذه العبارة الجزلة (قول الشارح لا تنفائه) أى كلا وبعض (قول الشارح) إذ لا قدرة (الخ) لأنها عرض والعرض لا يبقى زمانين وفيه أنه لا يلزم من ذلك عدم جواز التكليف قبلها لان جواز صدور المكلف به عن المكلف وكونه مقدورا له في الجملة كاف في صحة تكليفه ؎ فان قيل تكليف للعاجز وهو ممتنع ؎ قلنا الممتنع تكليفه بأن يأتي بالفعل مع

عدم القدرة لا تكليفه عند عدم القدرة بأن يأتي به مع القدرة كذا في شرح المنهاج وفيه كافي بعض شروحه أن الإيقاع المكلف به يتعلق في ثانی الحال إن كان نفس الفعل فالتكليف به محال كالتكليف بالفعل وإن كان أمر غير الفعل فيعود الكلام إليه بان نقول التكليف به إنما يتوجه إليه عند الشروع فيه لا قبله ولا يلزم التكليف بالمحال لعدم القدرة قبله ثم هذه المسئلة ليست مبنية على عدم جواز التكليف بالمحال كما قيل

لان القائل بالجواز لا يعمم بان يقول كل تكليف تكليف بمحال كما هو اللازم على تقدم التكليف على الفعل فليتأمل (قول الشارح لان الامر بالشئ يفيد النهى الخ) اى ولو الامر بالا على فانه موجودهنا كما يفيد قول الشارح قبل في بيان قول المصنف لا يتوجه بان يتعلق بالفعل الزاما فهذا هو المتنازع فيه دون الاعلاى والامر مطلقا يفيد النهى عن الضد قبل الوقت اعلاى ما بعده الزاما لا ممانع من الالتزام بالعدم القدرة كما علق به الشارح وهو مقفود في متعلق النهى لتلبسه بالكف هذا حاصل ما قاله سم وهو حق خلافا للحواشي فليتأمل وبعد هذا لاحاجة الى نقل ما قيل ورده فكن على بصيرة (قول المصنف مسألة يصح التكليف الخ) جعل الآمدى وغيره أصل المسئلة ان المكلف هل يعلم قبل التمكن انه مكلف او لا فقال ابن الحاجب اصل المسئلة (٢٨٥) هو انه هل يصح التكليف بماعلم

أى اللوم حال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (المنهى) ذلك الكف عنه لأن الأمر بالشئ يفيد النهى عن تركه (مسئلة يصح التكليف ويوجد معلوما للمأمور اثره) اى عقب الامر المسموع الدال على التكليف (مع علم الامر وكذا المأمور) ايضا (في الاظهر انتفاء شرط وقراءه) اى شرط وقوع المأمور به (عندوقته كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للآخر فقط أوله وللمأمور به بتوقيف من الأمر فانه علم في ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المأمور من الحياة والتميز عندوقته (خلافا لامام الحرمين والمعتزلة) في قولهم لا يصح التكليف

يتعلق الأمر لم يتعلق النهى فلا يلزم قبل فعله اه وهو اعتراض قوى وحاول سم الجواب عنه بما لا يدفعه كما يظهر للتأمل في كلامه فان اجيب بانه لا ممانع من وجود النهى بدون الامر ولو انه لازم له لجواز ان يكون لازما اعم منعناه فان الكلام في النهى الحاصل من ذلك الامر كما يفيد قول الشارح لان الامر بالشئ (قوله اى اللوم حال الترك) دفع لما توهمه ظاهر العبارة من تحقق اللوم أولا والمباشرة ثانيا وهو فاسد اذ اللوم انما هو مع الترك في جميع الوقت قاله سم وقد يتصور اللوم أولا والمباشرة ثانيا فيما اذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت (قوله ذلك الكف) هو بيان لرجع الضمير المستتر في المنهى الذى هو نائب فاعله لمعاملته معاملة المتعدى بنفسه توسعا والاصل المنهى عنه حذف الجار واتصل الضمير واستتر وقول الشارح عنه صلة الكف والضمير للفعل (قوله مسألة يصح الخ) تضمن كلامه مسئلتين الأولى يصح التكليف مع علم الامر والمأمور انتفاء شرط وقوعه الثانية علم المكلف عند وجود الامر وسماعه بانه مكلف به والثانية مترتبة على الاولى فقوله مع علم الامر الخ قيد في قوله يصح التكليف لافى قوله ويوجد فان متعلقه قوله معلوما ولا يخفى ما فى كلام المصنف من الخفاء (قوله عقب الامر) اى المتقدم في المسئلة السابقة كذا قيل وهو بعيد فالاحسن انه راجع للامر المستفاد من التكليف لانه يتضمنه (قوله فانه علم) علة لصحة التمثيل (قوله من الحياة) إشارة الى أن المراد بالشرط الجنين (قوله عند وقته) فانه ميت لاحياة عنده ولا تمييز (قوله خلافا لامام الحرمين) فانه قال في البرهان بعد ان ذكر مسلكن للقاضى احدهما انه اجمع المسلمون قاطبة قبل ان تظهر المعتزلة هذا الراى على ان المكلفين على علم بانهم مأمورون ومن ابى ذلك والزم إطلاق القول بانه ليس على البسيطة من يعلم كونه مأمورا فقد باهت الشريعة وراغم أهل الاجماع الثانى يلتفت على أصله في النسخ فان مذهبه أن الحكم يثبت قطعا ثم يرفع بعد ثبوته بالنسخ فقال باقيا على ذلك اذ اتوجه الامر الى المخاطب ثم فرض موته اول زمان امكانه فقد تحقق حكم الخطاب اولا قطعا فان انقطع الامكان انقطع بانقطاعه ماثبت قطعا وبالغ الامام في رد هاتين قال فقد لاح عن المباحثة ان المختار ما عزى الى المعتزلة في ذلك (قوله في قولهم لا يصح)

عقب سماعه الامر لأن الصحة انما تتوقف على عدم المناق

وهو علم الامر عدم الشرط وقد وجد بالجهل وكونه ملزما يتوقف على وجود الشرط وقد قد ثم هذا الخلاف يعود الى خلاف آخر وهو انه هل يشترط في المكلف أن يعلم كونه مأمورا قبل زمن الامتثال حتى يتصور منه قصد الامتثال أجمع أصحابنا على اشتراطه وقال أبو هاشم لا يشترط لأن الامكان شرط والجهل بالشرط جهل بالمشروط لكن يجب عليه الاقدام ونية الوجوب والتردد لا يدفع ذلك ومبناه على أن الأمر والطلب مستدعى شرطه وهو الامكان والأشعري ومن معه لا يشترط ذلك كما في النسخ

قبل التمكن وقد منعه المعتزلة أيضا كذا في الزركشي ويمكن ان يبنى على قولهم ان الامر هو الارادة أو لازمها تدبير فليتامل (قول الشارح لاتفاء فائدته الخ) فيه ان هذا موجود عند جهل الأمر إذا جهله وعلبه بالنسبة لعدم التمكن وقد قلتم بصحة التكليف فيه اتفاقا ثم ان مخالفة الامام والمعتزلة هنا يفيدان تجويزهم قيام التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه قاصر على ما إذا كان المانع هو تعلق العلم دون ما إذا كان معه انتفاء شرط الوقوع (قول الشارح أيضا لاتفاء فائدته الخ) فيه بالنسبة لما إذا كان العلم الأمر فقط انهم جوزوا مثله في المحال لتعلق العلم بناء على امكان فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه ثم رأيت في بحر الزركشي أن حكاية ( ٢٨٦ ) الاجماع على صحة التكليف لما علم الله انه لا يقع غير مسلمة بل الخلاف في المسئلتين

واحد ثم صورتان متغيرتان لان العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة التمكن وهنا فيما إذا لم يبلغ حالة التمكن بأن يموت قبل زمن الامتثال اه فليتامل (قول الشارح وأجيب بأن الاصل عدم ذلك) أي ومع هذا الاصل يعزم على الفعل بناء على احتمال أنه يتمكن فوجد للتكليف فائدة وحيث يعلم انه مكلف قطعاً إذ لا يلزم من التكليف الفعل كما في النسخ قبل التمكن بخلاف ما إذا علم انه لا يتمكن فانه لا يمكن ذلك العزم كما سيقوله الشارح فلا يعلم ذلك بل يعلم عدمه ثم أن تحقق عدم التمكن ينقطع التكليف هذا هو الذي

مع ما ذكر لاتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك واجيب بوجودها بالعزم على الفعل أو الترك وفي قولهم لا يعلم المأمور بشيء أنه مكلف به عقب سماعه للأمر به لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه وأجيب بأن الاصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الأمر الدال على التكليف كالوكيل في البيع غدا إذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ومسئلة علم المأمور حكمي الآمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لاتفاء فائدته

إشارة إلى المخالفة في الأولى وقوله وقولهم الخ إشارة إلى المخالفة في الثانية (قوله مع ما ذكر) أي مع علم الأمر بانتفاء الشرط وحاصله أن الأمر بالشرط في الشاهد قطعاً لجهله بعاقبة الأمر وأما في حقه تعالى فقال المعتزلة لا يصح لانه ان علم الحصول فلا شرط لانه واجب وان علم عدم فلا امر ورده الاشاعة بأن المنظور له حال المأمور على أنه إذا نظر للأمر ففائدته العزم وليس هذا بأبعد من التكليف بالمحال المتقدم (قوله بالفعل أو الترك) فيه لف ونشر مرتب (قوله وأجيب الخ) على التزام انه لا بد للتكليف من فائدة يعلمها وإلا قلنا أن تمنع أنه يلزم الفائدة سلينا فجاز أن لا نعلمها نظير ما تقدم وأيضاً كل فعل لم يأت به المكلف لابد من انتفاء شرطه كتعلق ارادة الله تعالى به فلو كان علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه مانعاً من التكليف لم يكن تارك الصلاة مثلاً عمداً عاصياً لانه حيثئذ غير مكلف بها لان الأمر عالم بانتفاء شرطه في وقته وهو باطل اجماعاً (قوله وفي قولهم) عطف على قوله في قولهم (قوله لانه قد لا يتمكن الخ) بناء على أنه لا يصح التكليف مع انتفاء الشروط ولا ثقة عنده بها (قوله وجوده) أي الموت أو العجز (قوله لا ينقطع تعلق الخ) ورفق بين انقطاع الموجود وعدمه من أصله كما قالوا أنه تبين عدمه (قوله بان الاصل الخ) فيه ان هذا لا يناق احتمال عدم الاستمرار وحيثئذ فلا علم إلا علم مع الاحتمال لانه يقتضي الجزم وحمل العلم على الظن بعيد كذا قال الناصر واجاب سم بانه لم يستدل للاصل فقط بل مع تقدير وجوده وذلك لا ينفي العلم إلا أنه إذا لم يقم الاحتمال فالامر ظاهر وان وجد الاحتمال انقطع التكليف لا تبين عدمه وفيه أن هذا دعوى لا دليل عليها لان الخصم ان يقول انه تبين به عدمه لا الانقطاع إذ كما يحتمل هذا يحتمل

ينبغي هنا (١) وأما ما أجاب به سم فانه يلزم عليه استدراك قوله بأن الاصل عدم ذلك وأن قوله وبتقدير الخ الآخر دعوى في محل المنع إذ للخصم أن يقول أنه تبين به عدم التكليف لا الانقطاع ان كل محتمل إلا ان يقال المقصود منه منع ما تمسك به الخصم لا اثبات المدعى وذلك يكفي فيه الاحتمال فتدبر (قول الشارح لاتفاء فائدته) يعلم منه انه متى وجدت الفائدة صح التكليف ومتى صح عليه المكلف بخلاف ما إذا انتفت فانه لا يصح فلا يعلم وهذا يؤيد ما قلناه في الجواب المتقدم وبه يتبين ان الشارح رحمه الله اخرج مسئلة علم المأمور من قوله واجيب بان الاصل الخ إذ لا يمكن ذلك فيه بناء على ما سبقه فتأمل

(١) قوله هذا هو الذي ينبغي هنا في الجواب عن قول الناصر فيه ان هذا لا يناق احتمال عدم الاستمرار إلى آخر ما في العطار وقوله وأما ما أجاب به سم أي بما ذكره العطار أيضاً فانظره اه كاتبه



(قول الشارح فان المكلف به صوم بعض اليوم) اى لانه الميسور لكن لما لم يمكن إيقاع البعض إلا في ضمن الكل وجب نية الكل فاذا وجد الحيض انقطع التكليف من حينه هذا هو الموافق لكون الواجب افتتاح اليوم بالصوم كما هو اصل المسئلة وإذا كان الواجب صوم البعض ظهر الفرق بين مانحن فيه وهذه المسئلة فانه لا ميسور فيما نحن فيه بخلاف مسئلة الصوم وان دفع ما قبله انه يجب عليها ان تبيت صوم جميع اليوم لا البعض وحيث قد المكلف به الجميع كما قاله المصنف (٢٨٧) (قول الشارح فانه لا يتحقق الخ)

لانه تابع للوجود المقدور وهو منقضي فينتفي التابع وفيه أن العزم مرتبط بالتقدير وهو موجود لا بالوجود المقدور الغير الموجود تدبر (قول الشارح) فالصواب ما حكوه الخ الصواب أنه لا تصويب ثم اعلم أن مسئلة صحة التكليف مع العلم بانتفاء الشرط منها المعزلة والامام بناء على قولهم بامتناع التكليف بالجمال كما تقدم في مسئلته وتقدمت إشارة اليه ويرد عليهم انه لا فرق في ذلك بين علم الامر بعدم الشرط وجهله إذ عدم الامكان بالنسبة إلى الأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الامر وجهله وفي سم عن السكالك عن صاحب تنقيح المحصول أن صورة النزاع في المسئلة أن الامر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله وأجمعوا على تصوره في الشاهد قالت المعزلة لان جهل الأمر بعاقبة الشرط يصححه ولا يتصور في حق الله لانه ان علم حصوله

الموجودة حال الجهل بالعزم وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال كما يعزم المجبوب في التوبة من الزنا على أن لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده وجعل المصنف صحته الاظهر واستند في ذلك كما أشار اليه في شرح المختصر إلى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبي صلى الله عليه وسلم انها تحيض في اثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم قال الغزالي في المستصفي أما عند المعزلة فلا يجب لان صوم بعض اليوم غير مأمور به وأما عندنا فالأظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمعسور ووجه الاستناد انها كلفت بالصوم مع علمها بانتفاء شرطه من انتفاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم بعض اليوم الخالي عن الحيض والنفاء عنه جميع اليوم شرط لصوم جميعه لا بعضه ايضا وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق الزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده ولا على عدم العود إلى ما لا قدرة عليه بتقديرها فالصواب ما حكوه من الاتفاق على عدم الصحة (أما) التكليف بشيء (مع جهل الأمر) انتفاء شروعه عند وقته بان يكون الأمر غير الشارع كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غدا (فاتفاق) اى فتفق على صحته ووجوده (خاتمة) الحكم قد يتعلق بامرين) فاكثر (على الترتيب فيحرم الجمع) كاكل المذكي

الاخر ويحاجب بأن المقصود من هذا الجواب عما تمسك به الخصم وذلك يكفى فيه الاحتمال لا اثبات المدعى تامل (قوله) ومسئلة علم المأمور الخ هي المسئلة الاولى (قوله) وبعض المتأخرين نقله الزركشى عن ابن تيمية (قوله) المجبوب) أى بعد أن زنى (قوله) بتقدير القدرة) متعلق بالمنقضي اى العود بتقدير القدرة عليه (قوله) غير مأمور به) إذ لا مصلحة فيه (قوله) لان الميسور) اى المقدور عليه (قوله) فان المكلف به) فيه انه يجب عليها ان تبيت صوم جميع اليوم لا بعضه وحيث قد المكلف به جميع اليوم لا بعضه كما قال المصنف (قوله) ما قبله) وهو وجود الفائدة بالعزم (قوله) فانه لا يتحقق الخ) لانه إذا كان تابعا للوجود المقدور وهو منقضي فكذلك العزم وفيه ان العزم لم يرتبطه بالمقدور بل بالتقدير وهو موجود (قوله) فالصواب ما حكوه) وهو كذلك (قوله) اما التكليف) اى بالمعنى اللغوي لان الامر الشرعي لا يكون إلا من الله ومناسبة ذكر ذلك هنا انه لو كان الامر من السيد إلا ان الشارع يأمر بطاعته فيرجع لكون الامر هو الشارع (قوله) على الترتيب) هو في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي اصطلاح المناطقة جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر وتستعمله النحاة في ثبوت المحكوم به لاشياء متعددة في أزمنة متتالية كقولهم الفاء و ثم للترتيب يعنون ان المحكوم به وهو المحيى مثلا ثابت للبعطوفات في أزمنة متتالية وما هنا قريب منه لان الترتيب ليس في المحكوم به بل في الحكم فهو عبارة عن اعتباره وثبوته لكل واحد من أشياء متعددة متتالية في الاعتبار بشرط عدم ما تقدمه منها ولا مانع من جعله من قبيل الترتيب بالمعنى الاول أيضا فان الوضوء مثلا ترتبته التقدم على

فهو واجب أو عدمه فهو ممتنع والشرط لا بد أن

يكون ممكنا وهو وهم منهم فان التكليف واقع من الله حتما لا معلقا بالشرط فان لم يوجد الشرط لا يتبين عدم التكليف كما فهموا بل يتبين انقطاعه وكل ذلك مبنى منهم على انه لا فائدة في تكليف من علم عدم تمكنه بالفعل بل تكليفه ان كان يكون بالشرط وعلى هذا يتضح جزمهم في صحته من الجاهل دون غيره وليس مبناه القسكن وعدمه فليستامل

والهيئة فان كلا منهما يجوز اكل الميتة عند العجز عن غيرها الذي من جملة المذكي فيحرم الجمع بينهما احرمة الميتة حيث قدر على غيرها (او يباح) الجمع كالوضوء والتيمم فانهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما كان تيمم لخوف بقاء البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم توضحا متحملا لمشقة بقاء البرء وان بطل بوضوئه تيممه لا تنفاه فائده (أو يسن) الجمع كخصال كفارة الوقاع فان كلا منها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام وجوب الصيام عند العجز عن الاعتاق ويسن الجمع بينهما كما قال في المحصول فينبى بكل الكفارة

التيمم وجودا واعتبارا وكذلك أكل المذكي على الميتة فتأمل (قوله والميتة) أى وأكل الميتة وقوله فان كلا منهما يجوز اكله أى المذكي والميتة قال الناصر ولو قال وأكل الميتة فان كلا منهما يجوز لكان اوفى بمطابقة الكلام السابق اه وأراد به قوله الحكم قد يتعلق الخ ووجه الموافقة افادته تعلق الحكم بشيئين صريحا بخلاف ما عر به ولكن مثل هذا واقع كثيرا حتى في الكتاب والسنة قال تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية (قوله يجوز اكله) المراد بالجواز هنا معناه الاعم الشامل لاستواء الطرفين وغيره فهو نظير الامكان العام عند المناطقة (قوله لكن جواز الخ) بيان لقوله على الترتيب (قوله فيحرم الجمع بينهما) اشارة الى ان جهة التحريم لا يلزم ان تعود عليهما معا بل يكفي ان تكون من جهة واحدة والا فلا محرم انما هو اكل الميتة ولا دخل للتحريم في المذكي فاندفع بحث الركشي بعدم صحة المثال لان التحريم الجمع انما يكون لعللة دائرة بين الفردين ولا كذلك المذكي والميتة كذا قالوا ولا يخفى ان دعوى كفاية جهة التحريم في جهة واحدة محتاجة لدليل (قوله وجواز التيمم عند العجز) مراده بالجواز مطلق الاذن كما تقدم والا فالتيمم عند العجز عن الوضوء واجب كان قوله قد يباح بمعنى يؤذن وهو صادق بالوجوب وغير ثم المراد العجز الشرعي لا الحسي كما يفيد المثال وهو لا ينافي القدرة على الفعل في الجملة بخلاف الحسي فانه ينافيها مع ان الاباحة وجميع الاحكام انما تتعلق بالافعال المقدورة ولعدم المناقاة في العجز الشرعي صح الحكم باباحة الجمع بينهما في محل العجز عن احدهما وايضا لا ينافي الجمع في العجز الحسي لان رؤية الماء فيه مبطله للتيمم فضلا عن استعماله (قوله كأن تيمم لخوف بقاء البرء) فيه انه مع قيام مبيح التيمم يكون الوضوء غير مباح وعند انتفائه يكون واجبا والتيمم غير مباح كما هو مفاد الترتيب وحيث فلا ينافي الجمع بينهما وقد يقال اربابا بباحة الجمع صحة الشيء والاعتداد به وان كان القدوم عليه محرما فالمراد الاباحة الوضعية كما يشير له قوله وان بطل الخ ويكون المراد الصحة قبل تمام الوضوء لا الصحة المستمرة لانه بتمام الوضوء يبطل التيمم غلى ان قضية قولهم يرتفع حدث كل عضو يغسله بطلانه في الاثناء الا ان هذا غير ما الكلام فيه فلو قال وان صح مع الحرمة كان اوفق (قوله من عمت ضرورته) فاعل تيمم واعتبر فيه عموم الضرورة لكفاية التيمم وحده والا فالضرورة اذا لم تعم أعضاء الوضوء جمع بينه وبين التيمم فيخرج عما نحن فيه من تعلق الحكم على الترتيب (قوله لا تنفاه فائده) اشارة الى ما قاله والد المصنف فيما كتبه على اوائل منهاج البيضاوى بانه اذا توضحا بطل التيمم لانه طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجتمع الوضوء والتيمم واذا لم يمكن اجتماعهما لا يوصف بالاباحة ولا بغيرها اه ووجه انتفاه ان معنى الجمع بينهما هو ان يفعل الوضوء مع قيام المبيح للتيمم السابق وبطلان التيمم للمأخذ الفقهي وهو انتفاء فائده لا ينافي ذلك اه كال (قوله كما قال في المحصول) فيه اشارة الى انه لم يوجد في كتب الفروع ومن ثم قال والد المصنف لم أر أحدا من الفقهاء صرح بذلك وانما ذكره الاصوليين ويحتاجون الى دليل قال ولعل مرادهم الاحتياط بتسكير اسباب براءة الذمة كما اعتقت السيدة عائشة رضى الله عنها عن نذر هاني كلام سيدنا عبد الله بن الزبير رقبا كثيرة وكانت تبكى حتى تبل - موعها

(قوله قلت الخ) الاولى حذفه لان اسم اشارة الى هذا كله بقوله لو سلم ان ما هنا تعليق للعزم فانه يفيد أن وراء هذا التسليم منع عدم وجود العزم (قوله وقد يستشكل) الاشكال صحيح ان كان المانع عدم تمكن المأمور اما ان كان ما تقدم عن صاحب تنقيح المحصول فلا تأمل (قوله وليس بمعناه حقيقة) لان الترتيب هناك في المحكوم به وهنا في الحكم وهناك للسكل وهنا لو احدث لكن لما كان يتوجه هنا لو احدث بعد واحد كان قريبا من الاول ثم انه لا مانع من جعله من المعنى اللغوي لان الوضوء مثلا رتبته التقدم على التيمم وهكذا تدبر (قوله لا مدخل للمذكي الخ) فيه أن للقدرة عليها دخلا فان الحرمة توجد عندها وتنفي بانتفائها وكفى بهذا في أن التحريم جاء من الجمع (قوله حرام على المعتمد) ان سلم فالكلام في جواز الجمع من حيث هو جمع والمحرم هو الوضوء فقط لا الجمع

لم يقل في مباحث الكتاب  
والاقوال لأن التعريف  
ليس من مباحث الكتاب  
بل هو لبيان حقيقته  
ومباحث الكتاب لبيان  
أحكام ترجع للكتاب من  
حيث ذاته لا من حيث  
مفهومه ولا من حيث  
ما اشتمل عليه من الاقوال  
ولما جعل التعريف من  
مقاصد الكتاب مع أن  
التعريف من المبادئ  
اعتناء به لتشعب الكلام  
فيه ولذا افرد ابن الحاجب  
بمسئلة مستقلة (قول  
المصنف ومباحث الاقوال)  
أي القضايا التي يقع البحث  
فيها عن محمولات الاقوال  
فالمبحث مكان البحث وهو  
القضية والبحث في اللغة  
الفتيش وفي الاصطلاح  
بيان نسبة شيء إلى شيء  
بالدليل فتعلق البحث  
النسبة بين الموضوع  
والمحمول ومكانه القضية  
والمعنى أن الكتاب الاول  
الذي هو الفاظ مخصوصة  
مشتمل على قضايا هي  
مواضع البحث عن محمولات  
الاقوال ويمكن أن يكون  
المبحث هو متعلق البحث  
وهو عين النسبة والكتاب  
باعتبار اجزائه التي هي  
القضايا مشتمل على تلك  
النسب فتأمل

وإن سقطت بالاولى كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض وإن سقط بالفعل أولاً (و) قد يتعلق الحكم بأمرين  
فاكثر (على البدل كذلك) أي فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفتين فإن كلا منهما يجوز التزويج منه  
بدلاً عن الآخر أي إن لم تزوج من الآخر ويحرم الجمع بينهما بأن تزوج منهما معاً أو مرتباً أو بإباح  
الجمع كستر العورة بثوبين فإن كلا منهما يجب السترة بدلاً عن الآخر أي إن لم تستر بالآخر وبإباح  
الجمع بينهما بأن يجعل أحدهما فوق الآخر أو يسن الجمع كخصال كماراة اليمين فإن كلا منهما واجب  
بدلاً عن غيره أي أن لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف أنه الأقرب إلى كلام الفقهاء أي نظر منهم  
للظاهر وإن كان التحقيق ما تقدم من أن الواجب القدر المشترك بينهما في ضمن أي معين منها ويسن  
الجمع بينهما كما قال في المحصول (الكتاب الاول) (في الكتاب ومباحث الاقوال)

خارها (قوله وإن سقطت بالاولى) أي ظاهر الثلاث لا بد من اعتبارها إذا سقطت بالخصلة الاولى لم يبق  
عليه كفارة حتى ينويها (قوله كما ينوي بالصلاة الخ) تنظير (قوله فإن كلا منهما يجوز) فيه ما تقدم في  
مثله (قوله أي إن لم تزوج) يشير إلى أنه ليس المراد بالبديلة ههنا قيام الفرع أو العوض مقام الاصل  
أو المعوض عنه كما قد يتوهم من البديلة بل قيام أحد الشئتين المتساويين بما قصد منهما مقام الآخر  
كما في تزويج المرأة من كفتين أو قيام أحد الأشياء المتساوية فيما قصد منهما مقام كل منهما كما في خصال  
كفارة اليمين بناء على الظاهر من أن كلا منهما واجب بدلاً عن غيره والتحقيق أن الواجب هو القدر المشترك  
بينهما في ضمن أي معين منها كما مر في مسئلة الواجب الخ (قوله إلى كلام الفقهاء) حيث قالوا الواجب  
الاطعام أو العتق أو الكسوة ولم يقولوا الواجب القدر المشترك (قوله كما قال في المحصول) فيه ما تقدم  
(قوله في الكتاب) ظاهره أن الكتاب الاول في نفس الكتاب بمعنى القرآن مع أنه في مباحثه فكان  
الاول ان يقدم لفظ مباحث ويضيفها للكتاب والاقوال كذا قال الناصر واجاب سم بأنه حذف  
مباحث من الاول لدلالة الثاني عليه ولدلالة القرينة العقلية وهي أن الكتاب الاول في مباحث القرآن  
لا في نفسه ولا يرد على ذلك أنه ذكر في الكتاب الاول تعريف الكتاب وليس هو من المباحث لأنه مذكور  
بطريق التبع أو ان المراد بقوله في الكتاب في تفريعه بقرينة ذكر التعريف وما بعد التعريف يرجع  
لمباحث الاقوال أو ارجع لتوضيح الكتاب فإن كون البسطة منه دون ما نقل آحاداً بما يميزه بذلك أو زائد  
على ما في الترجمة اهـ ، الانصاف ان ما قاله الناصر وجيه وان هذا كله محض تعسف اما الاول فلان  
تقدير لفظ مباحث قبل الكتاب محض تكرار واما الثاني فلأن التعريف غير مقصود بالترجمة بل حاصل  
بطريق التبع كما اعترف بذلك هو نفسه وقضية تقديره ان يكون مقصوداً وقد جرت عادة المؤلفين  
تخصيص التراجع بالمباحث وتصدير التعريف قبلها لايضاح المبحر عنه غير ملتفت اليه في الترجمة  
على أنه لا دليل على تقدير لفظ تعريف بمجرد ذكره بعد الترجمة لا يصلح لذلك بناء على ما هو الشائع من أن  
الترجمة للمقاصد والتعاريف ليست منها بل لا تعد من العلوم وأسائل من المادى كما حققنا ذلك في حواشي  
الخيصى وأما الثالث فلأنه جراب مبذول يرتكبه كثيراً من لا بضاعة له في المعقول (قوله ومباحث  
الاقوال) أي القضايا التي يقع البحث فيها عن الاقوال فإن المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث ومكانه  
القضية إذ هو اثبات النسبة بين الشئتين بالاستدلال والنسبة حالة بين طرفي الموضوع والمحمول وهي  
متعلق الاثبات فالمكانة متخيلة والمعنى أن الكتاب الاول الذي هو اسم للالفاظ المخصوصة دال  
على تلك النسب على اعتبار اجزائه التي هي القضايا التي هي موضوعاتها الاسروا النهى الخ ومحمولاتها  
اعراض ذاتية لاحقة لها كما بينا ذلك اتم لبيان في غير هذا المحل وذكرنا ما يشير إليه اول الكتاب هذا

(قول الشارح المشتمل عليها) اشتمال ( ٢٩٥ ) الكل على كل جزء جزء بناء على ان المباحث القضايا وعلى جزء كل جزء جزء بناء على اثم

المشتمل عليها من الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها (الكتاب)  
المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع ( والمعنى به ) أى القرآن  
( هنا ) أى فى أصول الفقه (اللفظ المنزل

تقرير الكلام بحسب ما تقتضيه القواعد المنطقية لا ما قرره سم وتبعه من قلده بعده فان فى قوله وهو  
إثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه ما يدل على أن السالبة تقع مسئلة فى العلم وقد صرحوا بامتناعه  
وقد جعل المبحث تارة لاسم مكان وتارة مصدرا وبعد ذلك لم يكشف الغطاء (قوله المشتمل عليها) صفة  
للاقوال وقاعله ضمير الكتاب فالصفة جرت على غير من هى له فقد جرى على مذهب الكوفيين  
القائلين بعدم وجوب الابرار عند أمن اللبس وقول سم يمكن أنه صفة الكتاب بناء على جواز  
الفصل بالاجنبى مردود بلزوم تقديم عطف النسق على النعت مع أنه يؤخر عنه عند الاجتماع لان النعت  
والمنعوت كالشيء الواحد فينبغي اشدة ارتباط تانى الفصل وما ذكره من جواز الفصل غير مطرد لقيام  
المعارض هنائم لا يخفى أن اشتمال الكتاب على تلك المباحث من قبيل اشتمال الكل على الجزء أى كل  
جزء جزء كما يعلم بما قدرناه فى لفظ مباحث ولا يقال انها عينه للتغاير الاعتبارى فى مثله قال الناصر ثم  
اشتمال الكتاب على الاقوال كاف فى ذكر مباحثها فيه وإن شاركته السنة فى ذلك الاشتمال اه يريد  
أن وجه تخصيص الكتاب باشتماله عليها كفاية فيها ولا يخفك أنه ليس فى كلام الشارح ما يفهم ذلك فلا  
معنى لذكر هذه الجملة فان اراد اثنييه على أن ذلك واقع فى السنة ايضا فهو تنبيه على معلوم (قوله المراد به  
القرآن) لما كان القرآن قاصر فى العرف على اللفظ المنزل الخ وإن كان فى الاصل مصدرا بمعنى القراءة  
بخلاف الكتاب فانه يستعمل فى العرف فى سائر الكتب السهوية فسر به (قوله غلب) أى صار علما  
بالغلبة مقارنا لا لا ولا ينافيه قولهم ان اللام فيه للعدد وإن لم اجتماع معرفين فان المعرف هنا بمعنى العلامة  
وقد اختار الرضى جواز اجتماعهما إذا كان فى أحدهما مافى الآخر وزيادة كما هنا بدليل يا هذا  
ويا عبد الله ويا الله وما قيل انها تنكر ثم تعرف بحرف النداء لاتم فى يا الله ويا عبد الله وما قيل ان العلم  
كبكية المعارف لا يضاف إلا ان نكر ممنوع بل يجوز عندى إضافته مع بقاء تعريفه إذ لا مانع من اجتماع  
تعريفين إذا اختلفا ( قوله فى عرف أهل الشرع ) احتراز عن عرف النحاة ونحوهم والظرف  
متعلق بغلب ومن بين الكتب متعلق بحال محذوفة أى حال كونه ممتازا بهذه الغلبة لشهرته بكثرة  
الاستعمال فيه إذ ربما يستعمل الكتاب فى سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل فى  
العرف إلا فى اذ كرو لان الانتقال من القرآن إلى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقروء (قوله  
والمعنى به) أى المقصود بالقرآن عند الاصوليين هو اللفظ المنزل الخ فهو علم بالغلبة على ذلك وإن لم  
يفده كلامه ويستعمل استعمال الجنس أيضا فله استعمالان لا يصدق على البعض فى أولها وعليه  
فى ثانيها (قوله فى اصول الفقه) احتراز عن المعنى به فى أصول الدين لان بحث الاصول عن اللفظ  
لكونه المستدل به على الاحكام الشرعية بخلاف أصول الدين فان البحث فيه عن العقائد التى من جملة  
الكلام بمعنى الصفة النفسية (قوله اللفظ المنزل) عدل عن قول ابن الحاجب الكلام لان اللفظ أظهر  
فى إفادة المراد إذ الكلام يطلق على اللفظ والنفسى وإن كان ما بعده من القيود بين المراد ثم لا يلزم من  
كون القرآن فى ذاته لفظا جواز إسناد اللفظ اليه تعالى لعدم الاذن بل يقال قال الله مثلا وإن كان

النسب تدبر (قول الشارح  
المراد به القرآن) أولى من  
قول العنصر اسم للقران  
لانه ليس المراد انه اسم لآى  
شئ بل المراد الحكم عليه  
من حيث مدلوله بانه  
القرآن ولو قال الكتاب  
من حيث مدلوله القران  
لكان اوضح (قول الشارح  
غلب عليه فهو علم بالغلبة)  
والعلم بالغلبة لا يكون إلا  
مع أل أو الاضافة فتكون  
عوضا لا فادتها العهد عن  
العلية الوضعية وليس علما  
غالبا مع التكثير ثم لحقته  
أل حتى يقال اجتمع فيه  
معرفان نص عليه عبد الحكيم  
فى كتبه ( قول الشارح  
من بين الكتب) أى حال  
كونه ممتازا من بينها بهذه  
الغلبة (قول المصنف والمعنى  
به اللفظ) أى عني به ذلك  
بطريق العلية بالغلبة ايضا  
فهو أى القرآن اسم علم شخص  
كما فى العضدونه عليه الشارح  
بعد بقوله يعنى ما يصدق  
عليه وقوله مع تشخصه  
وكونه علم شخصا  
منظور فيه لظرو تعدد المحال  
والاسم منظور فيه لذاته  
وقد منّا تحقيق هذا اول  
الكتاب وحاصله ان المسمى  
هو النوع بلا شرط وهو  
يوجد خارجا بمعنى أن  
الطبيعة التى يعرض لها  
الاشترك فى العقل توجد  
خارجا وسيأتى زيادة  
تحقيق ( قول المصنف

(قول المصنف للاعجاز بسورة منه) فيه احتراز عن بعض القرآن كالنصف مثلاً لان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فالمعنى المنزل للاعجاز بأى سورة منه غير مختصة ببعضه وسور البعض مختصة بهذا تحقيق هذا الجواب خلافاً لمن لم يعرف فاعترض (قوله) فالأضافة بيانية) قد عرفت ان البحث موضعه المسئلة والنسبة وان متعلقه في الحقيقة المحمول لا الموضوع إلا بتأويل بعيد (قوله) من الحذف من الاول) يلزمه التكرار بلا فائدة (قوله) اما راجع لمباحث الاقوال) هذا بعيد من الشارح فانه جعل الاقوال نحو الامر والنهي (قوله) وبجته سلب الخ) فيه ان السالبة ليست من العلوم (قوله) لكن على مذهب من يجوز الخ) التجويز انما هو فيما اذالم يلزم تقديم عطف البيان على التعت (قوله) تعريف لفظي) التعريف اللفظي يرجع لبحث لغوى (٢٩١) هو بيان ان اللفظ موضوع لكذا وحقه أن يكون بلفظ مفرد

على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته) يعنى ما يصدق عليه هذا

القول لفظاً إلا انه ورد الاذن باضافته اليه تعالى وربما اقتضى هذا أولوية ما عير به ابن الحاجب لسلامته من الالهام وصف اللفظ بالانزال مع انه عرض وأعرض لا تنتقل باعتبار حامله ومبلغه فهو اسناد مجازى أولغوى لان نزول مبلغه سبب في وصفه بالنزول ولشيوعه وقع في التعريف لا يقال المجاز يصح فيه والاجماع على وصف القرآن بانه منزل لا نأقول غاية الاجماع على وصفه بذلك وكونه على طريق الحقيقة أو المجاز شيء آخر ان قلت الممتع انتقال العرض بذاته أما بالتبع فلا قلنا يلزم عليه بقاء العرض زمانين ولئن سلمنا البقاء نقول الالفاظ أعراض سيالة لبقاءها اتفاقاً وقد يقال اللغة تنبئ على الظاهر وبهذا الاعتبار الانزال حقيقى ومسئلة العرض الخ من تدقيقات الفلاسفة فهو حقيقة شرعية وما أجاب به الناصر بأن المراد المنزل صورته الذهنية المتعقلة عند سماع الالفاظ الحسية وتلك الصورة تبقى وتتعلق في ضمن الجزئيات المقيدة بخصوص المحال ففيه نظر لان القرآن اسم للالفاظ الخارجية لا للصور الذهنية ولم نر احداً استعمله فيها مع ما فيه من الميل للقول بالوجود الذهني وقد وقع النزاع في اثباته في النوع الانسانى فاظنك بالملك الذى لا اطلاع لنا على حقيقته وما يعلم جنود ربك إلا هو (قوله على محمد) قيد لبيان الواقع للاحتراز فان المنزل على غيره من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ليس الاعجاز فيغنى عنه قوله للاعجاز (قوله للاعجاز) أى لاجل الاعجاز فحكمة التزليل الاعجاز ولا ينافيه انه لغيره أيضاً كبيان الاحكام ونقل الكمال عن شيخه الكمال بن الهمام في التحرير اختياراً أن الاعجاز غير مقصود من الانزال وانما المقصود منه التدبر والتذكرو والاعجاز تابع لازم لا بعض خاصة من القرآن لا بقيد سورة ولا كل بعض نحو حرمت عليكم أمهاتكم قال وهو محذور توقفاه وذلك لانه أعظم المعجزات وكيف يكون الاعجاز غير مقصود مع قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن الآية (قوله يعنى ما يصدق الخ) أتى بالعناية لان القرآن يطلق بالمعنى العلمى والمراد به الهيئة الاجتماعية ويطلق بالمعنى الجنسى وهو القدر المترك بين المجموع وبين كل بعض منه له به نوع اختصاص احترازاً عن نحو قل وافعل وانما يحمله الشارح على المعنى الثانى مع انه الانسب بغرض الاصول لان الاستدلال انما هو بالابعض لان التعريف المذكور في المانين تعريف باعتبار المعنى العلمى كما قال الشارح وانما حدوا القرآن مع تشخصه الخ ففى العناية كما في الناصر تنبيه على امرين - الاول ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى التشخصى لا مفهوم كلى

ان وجد وإلا فالمركب فالقصد منه تعيين المعنى لا تفصيله وأما ما يقصد به تحصيل ما ليس بمحاصل من التصورات تحقيقى وينقسم إلى قسمين ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصور به بوجه انه مفهوم هذا اللفظ وأراد تصور به بوجه آخر تفصيلاً ويسمى اسمياً لبيان معنى الاسم ومعناه هو حقيقة المعرف فكان حقيقياً أيضاً ما يقصد به احضار الحقيقة لمن لم يعرفها وهو حقيقى لا غير والعلامة التفتازانى في حاشية الشارح العضى لم يفرق بين اللفظى والاسمى فقلعه اصطلاح الاصول وقد تبعه سمنا على ذلك وكون التعريف اللفظى يرجع لبحث لغوى قال به الشيرازى وغيره ورده

الدوائى بان المقصود منه تصور معنى اللفظ وان كان لأجل انه معنى اللفظ وإلا لكان خارجاً عن وظيفة المنطق وقد صرحوا بخلافه فتدبر (قوله ثم مقتضى الخ) تقدم ما فيه وعن صرح بان ألب لا بد تقارن الغلبة لما تقدم العلامة الرضى في مواضع (قوله تنبيه الخ) هذه زيادة من عنده على الناصر والمناسب حذفها إذ لا يظهر عليها التفريع بعد (قوله لان بين الخ) فالسمى وما بين به حقيقة مراد منهما الفرد الخارجى (قوله وقضيته أن القائم الخ) هذه القضية مسلمة ان كان المراد أن الصفة القديمة هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات والازمان والاقوام كتبوت القيام لزيد في قام زيد ويقوم زيد ويزيد قائم وهو ما يسمونه المعانى الاول دون المعانى الثانى المقصودة بوضع التراكيب إذ ما يقبل التغير لا يكون صفة الله كذا حمل عبد الحكيم عليه عبارتهم المشهور قوحيث لا تخالف ما بعدها تدبر



من أول سورة الحمد لله إلى آخر سورة الناس المحتج بأبعاضه خلاف المعنى بالقرآن في أصول الدين

منحصر في شخص كالشمس \* الثاني ان المراد من التعريف ان يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل انه مسماه ان هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن اه فعلى هذا يكون التعريف لفظيا وهو قد يكون باللفظ المركب وإن كان الاكثر وقوعه بالمفرد كالغضنفر الاسد وفي سم كلام لا ينبغي أن يصدر عن مثله فانه قال ان تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا وقال في قول الناصر المعنى بالقرآن المعنى الخارجى الشخصى المراد بالخارج نفس الامر لا ما يرادف الاعيان ولا نافي كون ذلك المعنى الشخصى اعتباريا لانه مركب من الماهية والشخص الذى هو اعتبارى والمركب من الاعتبارى لا يكون إلا اعتباريا وقال هنا ان التعريف لفظى لان تعريف المعنى الاعتبارى لا يكون إلا لفظيا أما قوله ان هذا المعنى الشخصى الخ فكأية في المحسوس كيف واللفظ من مقولة الكيف فهو موجود محسوس وما استند به من تركبه من الماهية والشخص يلزم عليه ان الاشخاص الموجودة في الخارج كلها أمور اعتبارية لان لها ماهيات كلية هي عبارة عنها وعن الشخص على ان كون الشخص اعتباريا كلام مبسوط في محله وقوله ان التعريف هنا لفظى مع قوله ان تعريف المعنى الاعتبارى لا يكون إلا لفظيا مناقض لما أسلفه قبله عند قول المصنف الكتاب القرآن ان تعريفه لفظى اسمى مع أن جمعه بينهما مخالف لاصطلاح النظائر في الفرق بينهما قالوا التعريف اما لفظى يقصده تعيين معنى اللفظ لسامعه من بين المعانى المعلومة له فقآله إلى التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لسكذا لغة أو اصطلاحاً وشقه ان يكون بلفظ مفرد مرادف او اعم فان لم يوجد المفرد ذكر المركب الذى يقصده به تعيين المعنى لا تفصيله واما تحقيق يقصده ما ليس بجاصل من التصورات وينقسم إلى قسمين ما يقصده به تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصوره بوجه ما ورد تصوره بوجه آخر تفصيلا فيسمى تعريفا اسميا وتريفا بحسب الاسم وينقسم إلى الحدود والرسوم وقالوا ان تعاريف الامور المعدومة والاعتبارية تارة تكون لفظية وتارة تكون اسمية وليس لها تعريفات حقيقية إذ لا حقائق لها بل مفهومات واما الموجودات فان لها مفهومات وحقائق فيجوز ان يكون لها أقسام التعريف كما هذا ما اصطاح عليه سائر المناطق والنظار والشيخ خالفه بلا سند فلا يتبع وقوله انه لاحقيقة للمسمى بالقرآن شرعا إلا هذا الشخص ممنوع كيف والاشخاص كلها مندرجة تحت مفاهيم كلية حتى قالوا ان واجب الوجود كلى بحسب المفهوم والتعقل وإن كان الموجود خارجا ليس الا الفرد الواحد الاحد وقد قالوا فيما نحن فيه انه كلى انحصر في فرد كالشمس فان مدار الكلية والجزئية على التصور والتصورات لا حصر فيها كل ذلك مبين أنهم يبان في الكتب الكلامية والمنطقية والعجب منه انه قال أو لان ذلك المعنى الشخصى اعتبارى لانه مركب من الماهية والشخص ثم ذكر بعده ما يناقضه من الحصر الذى ادعاه فتدبر ولا تكن أسير التقليد وانظر لما قال لالن قال (قوله من اول الخ) اى الذى هو اوله سورة الخ فن البيان لا للابتداء فان الصدق ثابت لجموع القرآن لا لأول سورة الحمد (قوله المحتج بأبعاضه) كالتعميل لكون المراد بالقرآن هنا اللفظ المنزل الخ لا المدلول الذى هو الكلام النفسى وذلك لان القرآن عند الاصوليين عما يحتج بأبعاضه والاحتجاج انما هو باللفظ المذكور اذ الكلام النفسى لا اطلاع عليه وهذا ظاهر في أن مسمى القرآن هو الكل كما قاله سم خلافا للناصر (قوله خلاف المعنى) محترز قوله هنا واطلاقه على المعنيين بطريق الاشتراك على ما هو التحقيق (قوله من مدلول ذلك) أى من مدلول اللفظ بالدلالة الالتزامية العقلية وذلك لان من أضيف له كلام لفظى لابد وأن يكون له كلام نفسى كما قال الاخطل

ان الكلام لنى القواد وإثما به جعل اللسان على القواد دليلا

(قول الشارح وإنما حدوا القرآن مع تشخيصه الخ) يعني أن تشخيصه يعني عن حده إذ لا يقع معه فيه اشتباه وحاصل الجواب أنه وإن لم يقع فيه اشتباه لكن يقع في اسمه عند من لم يعرف أنه اسمه فحدوه ليبيان أن هذا الاسم موضوع لهذا المسمى دون غيره وما قيل إن معنى هذا الكلام بيان العذر في حده مع أن الحد إنما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته والمقصود حده من جهة تشخيصه فقيه أن الجواب لا يدفع ذلك وأنه لا مانع من حده بمجرد شتمل على المقومات والم مشخصات ه فان قلت الم مشخصات عوارض لا يجب دوام صدقها لا مكان زوالها فلا يكون حداء قلت غاية الأمر أنه عند زوالها يزول المحدود وهذا لا يفتي كونه حدًا إنما يكون الحد حيث لا يصدق وهذا واجب حيث لا مضر والحق أن الشخص يمكن أن يحد بما يفيد امتيازَه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخيصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير قاله السعد في التلويح (قوله يعد عرفًا واحدًا) أي لأن التعدد طارئ والاسم إنما يوضع لما بالذات (قوله وليس هو علمًا شخصيًا حقيقيًا) لأنه يتعدد بتعدد (٣٩٣) المحال والشخصي الحقيقي ليس كذلك

نعم إذا انضاف اليه  
تشخيص المحل صار  
شخصيًا حقيقيًا قاله السعد

عن مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وإنما حدوا القرآن مع تشخيصه بما ذكر من أوصافه ليميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه

في التلويح (قوله بأن يكون  
اسمًا للشخص القائم بلسان  
جبريل فقط) أي بل هو  
اسم لهذا المؤلف المخصوص  
الذي لا يختلف باختلاف  
المتلفظين فيكون واحدًا  
بالنوع وهو هذه الكلمات  
المركبة تركيبًا خاصًا سواء  
يقرأه جبريل عليه السلام  
أو زيد أو عمرو فان قلت  
النوع غير موجود في  
الخارج إلا في ضمن إفراده  
على قول الأصح خلافه  
فيلزم عدم وجود القرآن  
بذاته خارجًا ه قلت هذا  
في الماهية بشرط لا شيء  
أما الماهية لا بشرط أن  
تكون مقارنة أو مجردة بل

لا بالدلالة الوضعية وإن كان الكلام النفسي في حقه تعالى غير الكلام النفسي في حقنا ووجه اضافته  
بهذا المعنى له تعالى أنه صفة والمعنى الأول أنه تعالى أنشأه برقومه في اللوح المحفوظ ومنع السلف من إطلاق  
القول بخلق القرآن بهذا المعنى أدبًا وتحريزًا عن ذهاب الوهم إلى المعنى النفسي (قوله وإنما حدوا الخ)  
جواب عما يقال للأشخاص لا متحد والمراد بالحد هنا التعريف والأصوليون كثيرا ما يستعملونه فيه  
والحفاظ على التفرقة المناطقة (قوله مع تشخيصه) أي وذلك مغن عن حده إذ لا يقع فيه اشتراك وإنما  
تعرف حقيقته بالإشارة إليه بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب والحد إنما  
هو للماهيات الكلية التي يقع فيها الاشتراك وكون القرآن واحدًا بالشخص وإن لفظ القرآن علم شخصي هو  
ما حققه التفاتنا في التلويح قال إن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف  
المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منها هو القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل  
عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مما لا يلائم لاهيته ضرورة أن  
الأعراض تشخيص بمحالتها فتعدد بتعدد المحال اه أي فهذا التعدد غير معتبر لغة لأن اللغة تنبني على  
الظاهر فانه يقال للكلام المترجم فيه نظام واحد واحد فان اعتبر هذا التعدد كان علم جنس فلا منافاة  
حيث بين ما قاله الشارح وقول الكوراني أن القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته  
تعالى وبين اللفظ المتلوه على السنة العباد الحوادث وعلى الأول كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته  
تعالى وعلى الثاني علم جنس لا اختلاف المحال وهي السنة العباد إذا اختلاف المحال ينافي التشخيص (قوله  
بما ذكر) متعلق بحدوا (قوله ليميز) أي لا لتصور ماهيته (قوله مع ضبط كثرته) أي مع ما يحصل بذلك  
من ضبط كثرة أجزائه ببيان اشتراكها في الاتصاف بما ذكر وهذا إشارة لفائدة ثانية لحده (قوله عما  
لا يسمى) متعلق بقوله ليميز أي ليحصل امتياز مدلول القرآن عما ليس قرأنا بالنسبة لمن عرف الانزال

مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولاً على المجموع حال المقارنة فالحد وجودها في الأعيان لا من حيث كونها  
جزأ من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الأكثر بل من حيث أنه يو جد شيء تصدق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغيرت بحسب  
المفهوم قاله السعد في شرح المقاصد وحاشية العنصر (قوله لا يقبل الحد) أي تعريف الحقيقة المفيد لتشخيصه بحيث لا يمكن اشتراكه  
بين كثيرين عقلان الحد لا يكون إلا بالكليات ومعلوم أن الكلية من العوارض العقلية فلا توجد إلا في الماهية العقلية لا الشخص  
إذا الموجود فيه حصة من الماهية فليس هو عينها حتى يكون هو وبالجمله فالكلام في تعريفه بحيث يحصل حقيقة مسباه من حيث  
هو شخص وهذا لا يحصل إلا بالإشارة كما تقدم (قوله بالشخص الذي لا يحد) أي بوصفه الذي هو التشخيص (قوله لمشاركته له)  
أي في أنه بلغ بواسطة الم مشخصات من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات حدًا لا يمكن معه  
اشتراك بين كثيرين بحسب العقل حتى يحد بما مشترك ويختص (قوله تصوير مفهوم لفظ القرآن) قال السعد معنى قوله تصوير مفهوم  
لفظ القرآن تعيينه قال بعض حواشيه بأن اشتبه على السامع مدلوله من معلوماته ما هو بالتعريف يتعين ولا يخفى أنه يؤيد ما تقدم للدواني

من الكلام فخرج عن أن يسمى قرآنا بالمنزل عن محمد الأحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا وبالأعجاز أى اظهار صدق النبي ﷺ في دعواه الرسالة مجازا عن إظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته الأحاديث الربانية كحديث الصحيحين أنا عند ظن عبدى الخ وغيره والاقتصار على الأعجاز وان أنزل القرآن لغيره أيضا لانه المحتاج اليه في التميز وقوله بسورة منه أى سورة كانت من جميع سورته حكاية لاقول ما وقع به الإعجاز الصادق بالكثرة اقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها

والاعجاز والسورة ولم يجعله تميز الحقيقة لان كونه للأعجاز ليس لازما بينا فانه لا يعرفه إلا الافراد من العلماء فضلا عن كونه ذاتيا او عرضيا ولان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور فهذا التميز كما قال الناصر تميز في التسمية لافي الحقيقة اه ومعناه ما ذكرنا ومم حاول الاعتراض عليه بعد كلام طويل فذلكته أن تعبيره بالتمييز في التسمية غاية التعسف وباليات شعري من المتعسف فاننا لو سلمنا ذلك فالعبارات كثيرا ما يتسامح فيها عند ظهور المعنى المراد فلا يحتاج للاعتراض عليها بل ان ينبه على ما فيها من المسامحة وليس من عادة المحققين الاتيان بنقول كثيرة وكلام طويل يفضي ذلك إلى أن العبارة فيها تسامح (قوله من الكلام) من فيه يمانية لما بحذف المضاف أى من بقية الكلام او ابتدائية في محل الحال أى ليميز عما ليس باسمه حالة كونه كائنا وناشئا من الكلام اه زكريا (قوله فخرج عن ان يسمى الخ) إشارة الى ان المراد اخراج ما ذكر عن التسمية لاجل الحقيقة (قوله بالمنزل على محمد) ظاهره انه قيدوا فخرج به امور متعددة والذي أفاده ارباب الخواشي ان قوله المنزل خرج به الأحاديث غير الربانية لانها ليست لفظا منزلا اذ المنزل معناها والمعبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك جوزوا روايتها بالمعنى للعارف بأساليب الكلام ولان منها ما هو باجتهاده صلى الله عليه وسلم بناء على القول بان له ان يجتهد وان قوله على محمد خرج به الكتب السماوية غير القرآن (قوله الأحاديث غير الربانية) أى التى ليست بحكمة عن الله وهى الأحاديث النبوية (قوله مثلا) زادها لادخال بقية الكتب والصحف (قوله مجازا عن اظهار عجز المرسل) أى الذى هو المعنى الحقيقي للأعجاز لغته وهو مجاز مرسل علاقته السببية وانما صرف عن معناه الحقيقي لان التزويل لاظهار الصدق ومفاد كلام الشارح انه مجاز عن حقيقة وكلام غيره يفيد انه مجاز عن مجاز عن حقيقة لان الأعجاز فى الاصل اثبات العجز ثم نقل لاظهاره ثم لاظهار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله الأحاديث الربانية) بناء على انه أنزل لفظها وقبل النازل المعنى والمعبر هو النبي صلى الله عليه وسلم وعليه فهم خارجة بقوله المنزل الخ (قوله لغيره) كالمواعظ والأحكام والتدبر للآيات (قوله لانه المحتاج اليه) أى لانه هو الذى يميزه عن غيره واما المواعظ والأحكام والتدبر فقد شاركه فيها الأحاديث وغيرها (قوله وقوله) مبتدأ خبره حكاية (قوله من جميع سورته) بناء على ما تقدم من ان المراد المعنى العلى فلا يرد صدق التعريف على البعض (قوله الصادق بالكثرة) قال شيخ الاسلام الانسب ان يقول وهو السكوث واجاب سم بان الأعجاز وقع بكل القرآن وبعشر سور وبسورة منه فالسورة اقل بالنسبة لكل القرآن والعشر وذلك الاقل صادق بسورة السكوث ولم يقع الأعجاز بخصوصها بل بما يصدق بالسورة التى هى اعم منها والصادقة بها (قوله اقصر سورة) مجرور بدل من الكثرة ان قرأ سورة بها التانيث ونعت ايضا ان قرأها الضمير (قوله قدرها) أى فى عدد الايات فى عدد الحروف الصادق بآيتين وآية وبدونها ليوافق قولهم الأعجاز انما يقع بثلاث آيات (قوله بخلاف ما دونها) فيه انه تعالى قال فليأتوا بحديث مثله وهو صادق بالآية واجاب سم بانه كما يصدق بذلك يصدق بالكل وهو المراد على ان سياق الآية يفيد العموم اه ونقل زكريا عن البرماوى ان الأعجاز يقع بالآيتين وبالآية لكن محله اذا اشتملت على ما به التعجيز لافى كتم نظر

( قول المصنف ومنه البسملة الخ ) مذهب الشافعي رحمه الله انها من القرآن لما ذكره ( ٢٩٥ ) الشارح وجزء من الفاتحة لاحاديث

كثيرة مذكورة في التفسير الكبير وجزء أيضا من غيرها في أصح قوليها بالقياس عليها إذ الفرق تحكم فدلّل الشارح الذي ذكره انما ثبت انها جزء من القرآن وهو صادق بقول من يقول انها جزء من كل سورة وبقول من يقول انها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لانها آية من كل سورة فهي آية لامائة وثلاث عشرة آية ولا محل لها بخصوصها وهو مذهب المتأخرين من الحنفية وانما ساق ذلك الدليل دون دليل الشافعي لانه المطابق لدعوى المتن وكان المصنف انما صنع ذلك لان الكلام في البسملة من جهة ثبوتها بالتواتر والاجماع كافٍ مختصر ابن الحاجب وغيره والتواتر والاجماع لا يثبت الا ذلك المقدار إذ لا يدفع مذهب متأخرى الحنفية كما هو ظاهر لان غايته انه تواتر نقلها كتابة في المصحف ووقع الاجماع من الصحابة على أن ما بين الدفتين كلام اقسم ولا يفيد تواتر انها آية من كل سورة ولا انها كذلك موضع الاجماع وما يدل على ما قلنا مقابلة قوله ومنه البسملة بقوله لا ما نقل احاداً فليتلأمل ( قول

وفائده كما قال دفع ايها العبارة بدونه أن الاعجاز بكل القرآن فقط وبالمتعبد بتلاوته أي أبداً ما نسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخ إذا زينا فارجموه ألبتة قال عمر رضي الله عنه فاننا قد قرأناها رواه الشافعي وغيره وللحاجة في التمييز إلى إخراج ذلك زاد المصنف على غيره المتعبد بتلاوته وان كان من الأحكام وهي لا تدخل الحدود ( ومنه ) أي من القرآن ( البسملة أول كل سورة غير قراءة على الصحيح ) ( قوله وفائده ) أي فائدة حكاية أقل ما وقع به الاعجاز أي من فوائده ذلك وإلا فتم التخصيص على أن القرآن اسم لكل دون إبعاضه ( قوله كما قال ) أي في منع الموانع دفع إيهام الخ أي للاحتراز ولا لبيان أن القيود في التعريف تكون لهذه الأمور الثلاثة ( قوله أي أبداً ) انما زاد ذلك لان ما نسخت تلاوته تعبد به فيما مضى وأورد الناصر أنه لا يعلم التأيد الا بوفاته صلى الله عليه وسلم فيلزم ان لا يسنى قرأنا في حياته لجواز نسخه واجاب سم بان التعريف للقرآن بعد وفاته فلا يضر ان يذكر فيه قيود لم تكن في زمانه فان التعاريف تعتبر فيها حال من القيت اليه او ان الا بديّة شرط لاستمرار القرآن لثبوتها لان اصل الثبوت حاصل بنزوله ( قوله ما نسخت تلاوته ) أي بعد ان تعبد بها ( قوله وللحاجة الخ ) متعلق بقوله زاد ( قوله وإن كان من الأحكام ) لان التعبد هو الطلب الذي يتحقق بالايجاب والتدب ( قوله وهي لا تدخل الحدود ) لان الحد لإفادة التصور والحكم على الشيء فرع تصوره فلو توقف تصوره عليه لزم الدور . وحاصل الجواب ان الحد كما يراد به تحصيل التصور قد يراد به تمييز تصور حاصل ليعلم انه المراد باللفظ من بين التصورات والمراد بتحديد القرآن تمييز مسماه عما عداه بحسب الوجود والشيء قديمين بذكر حكمه لمن تصوره بامر شاركة فيه غيره والمراد هنا هذا فان تحديد القرآن باللفظ المنزل الخ حمله بما يميزه عما ليس بقرآن بالنسبة إلى من عرف الانزال والاعجاز مع بقية القيود لم يعلم عين القرآن اها ذكرها ( قوله ومنه البسملة ) عندنا معاشر الشافعية فهي آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قرأ مكه والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والوزاعي وقال أحمد وأبو ثور انها آية من الفاتحة فقط ولم ينص أبو حنيفة فيه بشيء وانما قال يقرأها المصلي ويسرها وقال يعلى سالت محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين قرآن فقلت فلم سره فلم يجبني قال بعض الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع فيها فان خطرهما عظيم وقال الفارسي الكبير في تفسير سورة الفاتحة لعل عدم اجابته لظهور وجهه فان أصل الحنفية الاخفاء في الاذكار وقد قال جم غفير بانها ليست بقرآن فالا احتياط في اخفائها اهـ قيل والاصح المقبول عند الحنفية انها آية فذرة وليست جزءاً من سورة فانزلت للفصل والتبرك بالابتداء بها فلذلك أخرت عن الاستعاذة وكتبت بقلم الرحي وجبره وخطه في الأئمة بخلاف الاستعاذة ( قوله على الصحيح ) أي من الخلاف بين الأئمة او من الخلاف عندنا لکن بتغليب فان البسملة أول الفاتحة قرآن عندنا بخلاف عندنا وهل هي في أوائل بقية السور قرآن قطعاً أو حكماً لا قطعاً وجم ان الجمهور منهم كما حكاه الماوردي على الثاني ووجه النووي في شرح المذهب ومعنى الحكم هنا ان لها حكم القرآن في ان الصلاة لا تصح إلا بها أول الفاتحة وانه لا يكون قارئاً للسورة بكاملها إلا اذا ابتدأها بالبسملة مع تسليم أنها لم تثبت قرآناً بقاطع ونظير ذلك الحجر فانه من البيت حكماً من حيث ان الطواف لا يصح إلا بخارجه ولم يثبت انه منه بقاطع وظاهر كلام المتن والشرح الاول وهو انها أوائل السور قرآن قطعاً القول المصنف فيما بعد لا ما نقل آحاداً ولا اقتصار الشارح في الاستدلال هنا على ما يفيد القطع وهو اجماع الصحابة الخ ويكونها قرآناً حكماً يدفع ما يقال ان القرآن لا بد فيه من التواتر فمن زاد فيه ما ليس منه يكفر ومن أنكر شيئاً منه يكفر مع انه لا تكفير في أحد الطرفين وحصل الجواب ان قرآنتها حكمية لا قطعية ولذلك قال بعض ان المسئلة ظنية

الشارح لانها مكتوبة كذلك الخ ) ولو لم تكن من القرآن أصلاً في أوائل السور لم تثبت بخط المصحف كذلك لان العادة تقتضي في

مثله بدم الاتفاق فكان لا يكتبها (٢٩٦) بعض أو ينكر على كاتبها قاله العضد (قول الشارح ليست منه في ذلك) أي

لأنها مكتوبة كذلك بخط السور في مصاحف الصحابة مع مباغتهم في أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وغيره ليست منه في ذلك وإنما هي في الفاتحة لا ابتداء الكتاب على عادة الله في كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفي غيرها للفصل بين السور قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو دار دو وغيره هي منه في أثناء النمل إجماعا وليست منه أول براءة

لاقطعية إذ لم يقم دليل قطعي على أنها منه والظن لا يستفاد من التواتر بل يكفي فيه الأحاد إلا أن هذا يشكل بما سيأتى من نفي القرآنية عما نزل آحادا فأحسن أن يحاج بأن توصية الصحابة ومباغتهم في تجديد المصحف عماليس بقرآن عادة شرعية ثابتة بالتواتر منادية أن نقل التسمية فيه يدل على قرآنيته وقد عارض هذه عادة مثلها وهي أنها في الشريعة شعار الفصل وعنوان التبرك بالابتداء بها فلمعارضه العادتين في كلا الطرفين لم يكفر إحدى الطائفتين الأخرى وهذا معنى قول ابن الحاجب أن الشبهة الحاصلة من دليل كل طائفة قوية في حق الأخرى واجاب سم بانها مستثناة منه لقوة الأدلة الدالة على أنها قرآن وليس بالقوى فالحق ما أفاده بعض الفضلاء من أن نقل البسملة بالتواتر لكن لا على الجزم بانها قرآن أو غير قرآن كيف والقراء كلهم على افتتاح السورة بالبسملة ويؤيده أيضا قول الشارح لأنها مكتوبة الخ لكن لا يدل على هذا قرآنيته لاحتمال الفصل الآتي وأما تعين قراءتها في الفاتحة وبطلان صلاة التالى بتعمد تركها عند نافيها فلمعنى يخص الصلاة (قوله لأنها مكتوبة الخ) - ليل اقتراني من الشكل الاول ذكر الشارح صغراه وطوى الكبرى وذكر دليلها تقريره هكذا البسملة مكتوبة أول كل سورة بخط السور في مصاحف الصحابة وكل ما هو كذلك فهو قرآن فالبسملة قرآن أما الصغرى فبديهة وأما الكبرى فقد ذكر دليلها بقوله أن الصحابة بالغوا الخ (قوله بخط السور) دفع بهذا ما يقال أن أسماء السور كذلك مكتوبة لأن كتابتها بغير خط المصحف بل متميزة بخط آخر ومداد آخر (قوله في مصاحف الصحابة) نسب اليهم باعتبار أن عثمان رضى الله عنه جمعهم عليه كما نسب اليه باعتبار أنه تسبب في جمعه (قوله أن لا يكتب فيها ليس منه) أي بخط السور فحذف القيد من هذا لدلالة الاول عليه فلا يرد أسماء السور (قوله حتى النقط والشكل) بالرفع عطفًا على ما ليس منه وبالجر عطفًا على ما المجزورة في ما يتعلق وهو غاية في المبالغة أي انتهت مباغتهم إلى عدم كتابة ذلك وعدم كتابة أمين والاستعاذة أيضا مع كون كل منهما من سنن القراءة ثم أن تراجم السور وكذا النقط والشكل حدث بعد الصحابة وما يدل لنا أيضا ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات أو لاهن بسم الله الرحمن الرحيم (قوله وقال القاضي) هو مالكي المذهب فاستدل له لتقوية مذهبه (قوله ليست منه في ذلك) أي أول كل سورة غير براءة (قوله وإنما في الفاتحة الخ) مردود بانه لو كان المقصود من كتابتها في الفاتحة وفي غيرها ما ذكر لما ساغ كتابتها بخط السور لمبالغة الصحابة في تجريد القرآن عما عداه ولكتبت أول براءة وما ذكر في الخبر لا حجة فيه لمن نفي كونها قرآنا بل قد احتج به من أثبت لان قوله حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم إن لم يكن ظاهرًا في نزولها قرآنا فمحتمل بتعين الحمل عليه بالقاطع وهو الإجماع على كتابتها بخط السور مع المبالغة في تجريد القرآن عما عداه كما تقرر اه ذكرها ويقره ما ذكره الرخشي في

ليست آية من القرآن أوائل السور وإنما افتتح بها للتبرك وذلك لأنه لم يتواتر هذا الحكم وهو أنها من القرآن أول كل سورة فلا يكون قرآنا لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله فقطع بأنها ليست بقرآن كذا نقل عنهم قال العضد تواتر كونها من القرآن غير لازم بل اللازم تواترها في المحل أي تواتر نقلها كتابة في المصحف وتلاوة على الألسن في ذلك المحل فذلك كاف وأيضا إن سلمنا أنها لم يتواتر كونها من القرآن أول كل سورة لكن لا نسلم أنها لم تتواتر كونها من القرآن ومثل هذا يقال في الإجماع تدبر (قول الشارح وليست منه أول براءة) في التفسير الكبير أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في أن سورة الأنفال وسورة التوبة سورة واحدة أم سورتان فقال بعضهم واحدة لنزولها في القتال وقال بعضهم سورتان فلما ظهر الاختلاف في هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبها على قول من يقول

سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبها على قول من يقول سورة واحدة كذا نقل عن بعضهم توجيها لترك بسملة براءة وفيه أنه يحتمل أن من يقول بانها سورتان يقول أن البسملة ليست



جزء من القرآن أول براءة فلا تثبت هناك فلا يلزم أن يكون عدم كتابتها للتنبيه على قول من يقول سورة واحدة إلا إذا كان من يقول أنها  
سورتان يقول بأن البسملة جزء من براءة وكان هذا الوجه يرى ذلك فرد عليه (٢٩٧) المصنف ولم يذكره الشارح مقابلا

لصحيح أيضا في براءة  
لأنه قول صدر من  
قائله توجيها للفصل  
وعدم كتابتها لعل أنه  
قول له فلم يعتد به الشارح  
هذا غاية الترجيح  
هنا والله أعلم بأسرار  
عباده \* فان قلت كل  
من الفريقين يدعى  
القطع بمدعاء لكن لم  
يكفر بعضهم بعضا \*  
قلت قوة شبهة كل عنده  
تمنع تكفيره لدلائلها  
على أنه غير مكابر للحق  
ولا قاصدا لنكار ما ثبت  
عن النبي صلى الله عليه  
وسلم قطعا قاله ابن  
الحاجب (قول المصنف  
لا ما نقل أحادا) قد  
عرفت أن البسملة متواترة  
فصح التقابل وان دفع  
ما في الحاشية وعلم من  
قوله لا ما نقل أحادا أن  
القرآن كله متواتر وإنما  
احتاج للنص على تواتر  
الفراآت لأنها كما نقله  
الامام السيوطي في  
الاتقان عن الزكشي  
غير القرآن وعبارته  
قال الزكشي في البرهان

لنزولها بالقتال الذي لاتناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق (لا ما نقل أحادا) قرأنا كما يمانهما في  
قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا إيمانها فانه ليس من القرآن (على الاصح) لأن القرآن  
لاعجازه الناس عن الاتيان بمثل أقصر سورة تتوفر الدواعي على نفسه تواترا وقيل أنه من القرآن  
حلا على أنه كان متواترا في العصر الاول لعدالة ناقله ويكفي التواتر فيه (و) الفراءات السبع  
كشافه عن ابن عباس رضى الله عنهما من تركها أى البسملة فقد ترك مائة وأربعة عشرة آية من  
كتاب الله (قوله ومنه) أى من هذه العادة وذكر بتأويلها بالاعتقاد (قوله وقال ابن عباس الخ)  
دليل لقوله للفصل وقد علمت ما فيه (قوله لا يعرف الخ) فهذا يدل على أنه أتى بها للفصل وهذا محتمل  
لكونها مما بعدها ولعدمه (قوله وليست منه أول براءة) المناسب ولم توجد لا يمام عبارته أنها وجدت  
أول براءة لكن ليست منها مع أنها لم توجد قال سم ولم يقل إجماعا لعله لتردده فيه وإلا فقد نقل النووي في  
المجموع الإجماع عليه ولا يخفى أن نسبة الشارح للتردد في مثله بما يقدح في سعة اطلاعه والعجب أنه كثيرا  
ما ينسبه لسعة الاطلاع في مواضع يخالف فيها الجمل الغفير مع نسبة التردد إليه فيما هو غير خاف على غيره  
فضلا عنه فالاحسن الجواب بأنه سكت عن ذكر الإجماع لظهوره ولا غناء ذكره قبله عنه (قوله والرفق)  
عطف مرادف والرحمة والرفق منافيان للقتال الذي تضمنت الأمر به (قوله لا ما نقل أحادا) أى غير  
البسملة بناء على أنها نقلت أحادا ليصح العطف بلا فان شرطه أن لا يصدق أحد متعاطفيا على الآخر  
قاله سم وفيه ما قد علمت (قوله تتوفر الدواعي) أى تكثر وضمنه معنى تجمع فعدها على (قوله تواترا)  
فلو كان ما نقل أحادا قرأنا لتواتر نقله (قوله ويسكنى التواتر فيه) أى العصر الاول ويلزم عليه أن يكون  
قرأنا بالنسبة للعصر الاول غير قرآن بالنسبة إلىنا لقطع تواتره والكلام في القرآن المستمرة قرآنيته في  
جميع الاعصار والازمان ثم هذا كله بناء على اشتراط التواتر في المنقول قرآنا وسيأتي ما فيه عند قوله  
ولا تجوز القراءة بالشاذ (قوله والفراءات السبع الخ) هذا الحكم يجمع عليه بين أهل السنة إلا من شذ من  
الحنفية كصاحب البديع فانه ذهب إلى أنها مشهورة وذهب المعتزلة إلى أنها أحاد غير متواترة والمراد في  
التواتر عن قراءة الشيخ المخصوص بتمامها كنافع مثلا بل منها ما هو أحاد ومنها ما هو متواتر وليس  
المراد في التواتر من أصله وإلا لزم نفى التواتر عن القرآن كله والإجماع خلافه وهنا بحثان الأول أن  
الاسانيد إلى الأئمة السبعة واسانيدهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم على ما في كتب القراءة أحاد لا تبلغ عدد  
التواتر فمن أين جاء التواتر واجيب بأن انحصار الاسانيد المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء القرآن عن  
غيرهم وإنما نسبت القراءة إلى الأئمة ومن ذكر في اسانيدهم والاسانيد اليهم لتصديقهم لضبط الحروف  
وحفظ شيوخهم فيها ومع كل منهم في طبقته ما يبلغها عدد التواتر لأن القرآن قد تلقاه من أهل كل بلد  
بقراءة امامهم الجمل الغفير عن مثلهم وكذلك دائما مع تلقى الأمة لقراءة كل منهم بالقبول الثاني أن من  
القواعد أنه لا تعارض بين قاطعين فلو كانت القراءة السبع متواترة لما تناقضت مع أنه وقع فيها ذلك

( ٣٨ - عطار - أول ) القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم

البيان والاعجاز والقراءات اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما انتهى

(قول المصنف قيل فيما ليس من قيل (٢٩٨) الاداء) أى سواء اتفقت الطرق على نسبته لقائله أو نفاه بعضها عنه فهذا القول

شامل لقول أبي شامة الآتي في الشرح (قول الشارح بان كان هيئة) خرج ما كان لفظا كالف مالكة لانه لفظ قرأ في هو متواتر (قول الشارح يتحقق بدونها) خرج اصل المدفوع متواتر (قوله لم يقل به كل من القراء) أى لم يقرأ به ولا فهو متواتر لا ينكره أحد (قوله وفيه نظر) هو كذلك فان كلام ابن الحاجب في الزائد على الاصل كما أن كلام غيره فيه أيضا (قوله أمر لا يضبطه السماع) بخلاف أصل المد فانه مضبوط بحركتين فتي نقل لا اشتباه فيه فان غايته أن يحمل على أصله ان لم يعين أو عين مع الحكم على ناقله بالاشتباه (قوله بين المحضة والفتحة) لم يقل بين الكسرة والفتحة لان الغرض أن هذه إلى الفتحة اقرب بخلاف ما بين الكسرة والفتحة فانها متوسطة وبه تعلم ما في قوله الآتي أى يكون القرب من الكسرة مساويا (قوله خلافا لما اشار اليه الكمال) الحق مع الكمال لان الأصل المتواتر هو الفتح وما خرج عنه فاما قريب منه وهو ما بين بين أو من الكسرة وهو المحضة تدبر

المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابن كثير وعامر وعاصم وحزة والكسائي (متواترة) من النبي صلى الله عليه وسلم اليها أى نقلها عنه جمع يتمتع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهم (قيل) يعنى قال ابن الحاجب (فما ليس من قيل الاداء) أى فما هو من قبله بان كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك (كالمذ) الذى زيد فيه متصلا ومنفصلا على أصله حتى بلغ قدر ألفين (١) في نحو جاء وما أنزل وواوين في نحو السوء وقالوا أنؤمن ويؤمن في نحو جئ وفي أنفسكم أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء (والامالة) التى هى خلاف الاصل من الفتح محضة أو بين بين بان ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهزمة) الذى هو خلاف الاصل من التحقيق نقلا نحو قد أفلح وإبدالا نحو يؤمنون وتسهيلا نحو أينكم واسقاطا نحو جاء أجلم (قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القراء) أى كما قال المصنف في اداء الكلمة يعنى غير ما تقدم كالفاظهم فيما فيه حرف مشدّد نحو إياك نعبد بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط وغير ابن الحاجب وأبي شامة لم يتعرضوا لما قاله والمصنف

وجوابه انا نمنع التعارض لان من قرأ باحدى القراءتين لا ينكر الاخرى ولا يتأتى التعارض إلا لولوني قراءة غيره وشهرته بروايته واعتناؤه بها لا يقتضى انه ينفي غيرها كارباب المذهب (قوله المعروفة) اشارة إلى أن أَل للعهد الذهنى (قوله يتمتع عادة) أى يحيل العقل بحسب العادة توافقهم على الكذب كان التوافق قصدا أو على سبيل الاتفاق (قوله فليس بمتواتر) لان الهيئة لا يمكن ضبطها من قراءته صلى الله عليه وسلم وقول الكوراني ان كلام ابن الحاجب لا وجه له لان نقلة المدود هم نقلة القرآن ولو كان المد ونحوه غير متواتر لزوم أن القرآن غير متواتر مردود بان المتواتر أصل المدور الذى قال ابن الحاجب بعدم تواتره ما يتحقق اللفظ بدونه وهو ما زبدى المد كما اشار لذلك الشارح بقوله الذى زيد الخ (قوله بنصف الخ) فيكون ثلاث حركات (قوله أو اثنين) فيكون ثمانية حركات (قوله التى هى خلاف الاصل) وأما أصل الامالة فتواتر (قوله من الفتح) بيان للاصل وقوله نقلا الخ حال من التخفيف (قوله قال أبو شامة والالفاظ) بالجر عطف على قوله كالمذ (قوله أى كما قال المصنف) أى فى منع الموانع (قوله يعنى غير ما تقدم) أى عن ابن الحاجب من الامثلة وسيظهر في كلام الشارح وجه العناية (قوله كالفاظهم) أى تلفظهم ونطقهم فصحت الظرفية (قوله بزيادة) حال من الالفاظ والياء للبلابة (قوله على أقل التشديد) الذى هو متواتر (قوله هى مبالغة أو توسط) بيان للزيادة (قوله وغير ابن الحاجب الخ) فيه تنبيه على وجه ضعفه وانه قول لاسلف لهما فيه فقد قال ابن الجزرى في أول النشر لا نعلم أحدا تقدم ابن الحاجب في ذلك وقد نص أئمة الاصول على تواتر ذلك كله كالقاضى أبى بكر في كتابه الاتصاار وغيره (قوله وافق) أى فى منع الموانع وهذا اشارة إلى أن المصنف انما ضعف كلام ابن الحاجب من حيث عموم مفهوم قوله ما ليس من قيل الاداء فانه يقتضى تقي تواتر كل ما هو من قبل الاداء مع ان بعضه متواتر عند المصنف اما جزما أو ترددا (قوله الاول) هو المدور الثانى الامالة والثالث التخفيف والرابع الالفاظ المختلف فيها بين القراء (قوله ومقصوده) مبتدا خبره قوله تلك الزيادة وقد يقال يعنى عن هذا العناية السابقة إلا ان يقال انه (١) قوله قدر الفين أى قدر اربع حركات لاصبع من اصابع اليد لأن الالف عندهم بحركتين وقيس اه كاتبه عفى عنه

(قول المصنف قال أبو شامة والالفاظ الخ) فيه أمور هـ الاول انك قد عرفت أن (٢٩٩) كلام ابن الحاجب شامل للشفق على

نسبته لقارنوه المختلف فيه فلا وجه لتخصيصه بغير ما قال أبو شامة بناء على فهم المصنف وحيلته لاجابة لنقل كلام أبي شامة الثاني ان كلام أبي شامة ليس فيما اختلف فيه مطلقا بل فيما نفيت نسبته لمن نسب اليه في بعض الطرق الثالث أن كلام أبي شامة عام لما كان من طريق الاداء ولما لم يكن منه وقد خصه المصنف بما كان من طريق الاداء لا أن الحق ما صنعه المصنف في هذا والالزم أن يقول أبو شامة بان بعض ألفاظ القرآن غير متواتر ولا يقول به الرابع أن عطف قول أبي شامة على أمثلة ابن الحاجب يقتضي أن أباشامة شاركة فيها وزاد عليه بهذا وقد عرفت أن ليس له إلا ذلك فلا وجه لهذا لعطف فتأمل ( قول المصنف ولا يجوز القراءة بالشاذ ) أى مع اعتقاد كونه قرآنا بل اعتقاد ذلك لا يجوز أما مع عدم ذلك فلا يمتنع ( قول الشارح أى ما نقل قرآنا أحادا ) فدار الجواز عند المصنف على التواتر وعدمه على عدمه كما أن عدم الشذوذ

وافق على عدم تواتر الاول وتردد في تواتر الثاني وحزم بتواتر الثالث بانواعه السابقة وقال في الرابع انه متواتر فيما يظهر ومقصوده مما نقله عن أبي شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التي مثلها بما تقدم على أن أباشامة لم يرد جميع الالفاظ إذ قال في كتابه المرشد الوجيز ماشاع على السنة جماعة من متأخري المقرئين وغيرهم من أن القراءات السبع متواترة تقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى انه نفيت نسبته اليهم في بعض الطرق وذلك موجود في كتب القراءات لاسيما كتب المغاربة والمشاركة فيهنما تبين في مواضع كثيرة والحاصل انا لا نلتزم التواتر في جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء أى بل منهما المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الاداء وما هو من قبيله وان حله المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم ( ولا يجوز القراءة بالشاذ ) أى ما نقل قرآنا أحادا إلا في الصلاة ولا خارجها بناء على الاصح المتقدم انه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به ان غير المعنى وكان قارئه عامدا عالما كما قاله النووي في فتاويه ( والصحيح انه ما رواه العشرة ) أى السبعة السابقة وقراءات يعقوب وأبي جعفر وخلف فلهذا الثلاثة تجوز القراءة بها ( وفاقا للبغوى والشيخ الامام ) والدالمصنف لانها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه في العربية

توطئة لقوله على انه الخ ( قوله المتناول بظاهره ) ولا فقد قال فيما تقدم يعنى غير ما تقدم ( قوله على أن الخ ) استدراك على نقل المصنف عن أبي شامة ما تقدم بان فيه عموما وخصوصا فهو اعتراض من وجهين حيث نقل عنه ما يقتضى انه اراد جميع الالفاظ التي اتفقت الطرق على نقلها عن القراء والتي اختلفت وهو قائل بالثاني فقط وحيث خص كلامه بما هو من قبيل الاداء مع ان كلامه بظاهره شامل له ولغيره ( قوله في كتابه المرشد ) هو المرشد المختصره شيخ الاسلام في الوقف والابتداء ( قوله فيما اتفقت ) وان اختلف فيه كلام القراء فيما بينهم وكلام المصنف يشمل ( قوله دون ما اختلفت فيه ) كان نقله بعضهم عن قارئه ونفاه بعضهم عنه ( قوله في بعض الطرق ) هم رواية الرواة كرواة نافع وابن كثير مثلاً ( قوله والحاصل الخ ) من كلام أبي شامة وآخره قوله بين القراء ( قوله بالمعنى السابق ) بان نفيت نسبته اليهم ( قوله وهذا ) أى ما اختلفت فيه الطرق ( قوله يتناول ما ليس الخ ) أى والمصنف خصه بما هو من قبيل الاداء فقد خصص فيه وضع التعميم وعمم في موضع التخصيص ( قوله ولا يجوز القراءة بالشاذ ) أى يمتنع قراءته مع اعتقاد قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته كذلك اما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد فلا وجه للنع منه إلا ان خلطه بالقرآن وقرأهما معا على مساق يدل على قرآنية الجميع ( قوله أى ما نقل قرآنا أحادا ) هذا يقتضى ان مناط الجواز التواتر فانه لا فرق في المنقول أحادا بين ان يكون صحيح السند وذاهبه مستقيم في العربية الخ وبين ان لا يكون كذلك وعلى هذا فكان اللائق بالشارح ان يقول في مساقى هذه الثلاثة تجوز القراءة بها لانها متواترة بدل قوله لانها لا تخالف الخ فان المصنف صرح بتواتر الثلاث في منع الموانع وقال أن القول بعدم تواترها في غاية السقوط اه فقد خلط الشارح طريقة الاصوليين بطريقة القراء في القراءة الشاذة افاده السكال وسيأتى الاعتذار عن الشارح ( قوله ان غير المعنى ) أى ان زاد حرفا ونقصه كافي الروضة واصلها وغيرهما قاله شيخ الاسلام وقيدهم الزيادة بتغيير المعنى قال ولا فجرد الزيادة لا تبطل وان لم ترد كما صرح به كلامهم فكيف اذا وردت ( قوله عالما ) أى بالحكم ( قوله لانها لا تخالف رسم الخ ) المراد به التعريف وهذا اشارة لضابط للقرآن في القراءة المعتمدة والقراءة الشاذة فكل قراءة اجتمعت فيها هذه الامور الثلاثة فهي معتمدة يجوز ان يقرأ بها سواء كانت متواترة ام لا وكل قراءة اختلف فيها واحد منها فهي شاذة كما قال ابن الجزرى

والشذوذ كذلك ( قول المصنف ) والصحيح انه ما رواه العشرة فالعشرة متواترة

عند المصنف وقد صرح بتواتره في منع الموانع وقال ان القول بعدم تواترها في غاية السقوط ( قول الشارح لانها لا تخالف رسم السبع )

أى تعريف السبع أو طريقة تعين مع تواترها (٣٠٠) عند المصنف وإنما لم يذكره مع أن الإجازة عند المصنف مبنية عليه كما تقدم

وموافقة خط المصنف الامام ولا يضر في العزو إلى البغوى عدم ذكره خلفا فان قراءته كما قال المصنف ملفقة من القراآت التسعة إذ له في كل حرف موافق منهم وان اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة تخصه (وقيل) الشاذ (ما رواه السبعة) فتكون الثلاث منه لا تجوز القراءة بها على هذا وان حكى البغوى الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلاف كما تقدم (اما اجراؤه مجرى) الاخبار (الاحاد) في الاحتجاج (فهو الصحيح) لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء

وحيث ما يحتل ركن اثبت شذوذه لو انه في السبعة

وعلى هذا درج بعض الفقهاء ومنهم البغوى فانهم قسموا القراءة إلى متواترة وهي ما تواتر نقلها وصحيتها وهي ما اجتمع فيها الامور الثلاثة وشاذة وهي ما سواهما وجوزوا القراءة بالاولين وأما الاصوليون وبعض الفقهاء ومنهم النووي فلا يكتفون بذلك بل يشترطون التواتر فلا تجوز عندهم القراءة بما زاد على السبع بناء على انها غير متواترة هذا وقد استشكل الكمال ابن الهمام في تحريره ضبط القراء باستقامة الوجه في العربية قائلا ان ارادوا الوجه الذي هو الجادة لزم شذوذه وقراءة ابن عامر وكذلك زين الكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم وان ارادوا وجها ولو بتكلف شذوذه وخروج عن الاصول فممكن في كل قراءة شاذة اه قال سم ويمكن ان يجاب باختيار الاول لكن لما يتوقف على ذلك فيما لم يتواتر اما ما تواتر فتجوز به القراءة مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بنسبته اليه صلى الله عليه وسلم فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك بخلاف غيره اه وفي الكشف واما قراءة ابن عامر قتل اولادهم شركائهم برفع القتل ونصب الاولاد وجر الشركاء على اضافة القتل إلى الشركاء والفصل بينهما بغير الظرف فشاذ قال والذي حمله على ذلك انه رأى في بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء ولو قرأ الجرا الاولاد والشركاء لان الاولاد شركاؤهم في اموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب اه وهذا من جملة سقطاته فان القراءة سنة متبعة لا يطرق الرأى والقياس وقد ذكرنا كلاما رأينا تركه خيرا من ذكره ساعه الله تعالى (قوله) وموافقة خط) ولو من بعض الطرق (قوله المصنف الامام) هو مصحف عثمان رضي الله عنه لانه امام المصاحف وقدوتها (قوله ولا يضر الخ) جواب عن اعتراض الزركشي ان الموجودات تفسير البغوى ذكر أبي جعفر ويعقوب دون خلف مع التنبيه على ان ما خذ الجواب كلام المصنف في منع الموانع (قوله في كل حرف) المراد به الكلمة التي فيها القراءة (قوله فجعلت قراءة تخصه) فنظر المصنف إلى ذلك والبغوى لم يذكره نظرا إلى أنها لا تخرج عن قراءة غيره فلم يجعل قراءة مستقلة (قوله ما رواه السبعة) أى ما انفرد به واحد من الثلاثة عن السبعة اماما موافق فيه غير واحد قطعاً من السبعة فتواتر (قوله فتكون الثلاث منه) أى من الشاذ وظاهر كلام الراعى اعتماده لكن ائمة القراءة على انكاره اشد انكار حتى لقد قال الشيخ أبو حيان لا نعلم احدا من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزائدة على السبع اه كمال (قوله وان حكى البغوى الاتفاق) أى فانه بحسب ما وصل اليه فلا يكون حجة على القائل بان الشاذ ما رواه السبعة (قوله مجرى) بالضم لانه من الرباعى ثم لما كانت هذه العبارة تقتضى انه ليس آحادا وإنما جرى مجراها مع انه آحادين الشارح المراد بقوله الاخبار الخ وقرينة هذا المحذوف اشعار لفظ الاحاد بها فان موصوفها المنقول وفي الغالب يكون خبرا (قوله فهو الصحيح) أى ولو قلنا الشاذ ما رواه السبعة فغاير الصحيح السابق والاحسن ان الضمير في قوله اما اجراؤه للشاذ مطلقا (قوله ولا يلزم من انتفاء الخ) نظرية الكوراني بمنع الحصر لجواز كونه مذهب الراوى وهو عند المصنف ليس بحجة واستدل الهم بان الشافعى اوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اه ورده سم بان الغرض انه منقول عن النبي ﷺ فهو مرفوع قطعاً كيف يصح مع ذلك تحرير كونه مذهب الراوى بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوى برفعه إلى النبي ﷺ كان في حكم المرفوع إذ

لانه لم ينقل عن البغوى والشيخ الامام إنما عللا بما قاله الشارح مع فهمه من قوله والصحيح الخ بعد بيان معنى الشاذ وهي طريقة للفقهاء وبعض الاصوليين في ضبط ما ليس بمتواتر ولا شاذ والحاصل ان الاقسام عندهم ثلاثة متواتر وصحيح وشاذ وهذا هو الصحيح عندهم وعند المصنف متواتر فلم ان موافقة المصنف لها إنما هي في تجوز القراءة دون تعليله ولذلك قال الشارح فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها اشارة الى ان الموافقة إنما هي في التجوز فتأمل (قوله المصنف اما اجراؤه مجرى الاخبار الخ) سياتى ان خبر الواحد العدل يفيد العلم عند وجود القرائن الدالة على ذلك بل قال العضد لا حاجة إلى العدالة حيث كان الدار على القرائن (قول الشارح ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآيته الخ) أى لانه عدل مع قرائن افادت العلم القطعى بانه ناقل له عن النبي صلى الله عليه وسلم كما سياتى اشتراط ذلك في اخبار الآحاد فما بقى الاحتمال ان ذلك المنقول ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وخبر بياناً لشيء فظانه الناقل قرآناً فاذا بطل كونه قرآناً تعين ان يكون خبراً

كذا يؤخذ من السعد هنا والعهد فيما سياتى وتوفر الدواعى على نقله قرآناً تواتر انما يبطل كونه قرآناً لا خبراً

( قول الشارح انتفاء عموم خبريته ) أى خبريته اللازمة له كأنها لازمة للقرآن أيضا ( ٣٠١ ) اذ كل يصدق عليه خبر أى منقول

عن النبي صلى الله عليه وسلم  
( قول الشارح ولم تثبت  
قرآنيته ) قال السعد فيه  
أن عدم ثبوت قرآنيته  
لا يقتضى عدم ثوب خبريته  
لجواز أن يكون خبر المرنقل  
خبرا وإذا تأملت فيما  
حررناه التامل الصادق  
عرفت اندفاع جميع  
الشكوك التى عرضت فى  
هذا المقام للناظرين  
( قوله مالا معنى له أصلا )  
أى فيكون كلاما منتظما  
لا للإفادة بل للابتلاء  
فلا معنى له حقيقة ولا  
تاويله قاله السعد فى حاشية  
العصدي أى لأن القرآن  
إنما نزل يانا وهدى ولو  
كان له معنى غير بين لم  
يكن يانا وهدى كذا فى  
بعض التفاسير وقد يؤيد  
ما قالوه ما قيل أن المشركين  
كانوا لا يستمعون للقرآن  
وقالوا لا تسمعوا لهذا  
القرآن فانزل الله هذه الفرائح  
ليتأملوا هل يأتى بعدها  
ما يبينها فإذا تأملوا فيه عرفوا  
اعجازها فآمنوا وهذه فائدة  
أى فائدة والحق أن الله متعال  
عن ذلك اذ خلوه عن المعنى  
مغل بالبلاغة والفصاحة  
الذين هما وجه الاعجاز  
والبيان والهدى ثابتان له  
وإن لم تهم هذه الفرائح  
اذ البيان والهدى بالكل

خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثانى وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت  
قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهاءنا على قطع بين السارق بقراءة ايمانها وانما لم يوجبوا التسابع  
فى صوم كفارة اليمين الذى هو احد قولى الشافعى بقراءة متابعات قال المصنف كانه لما صحح الدارقطنى  
استناده عن عائشة رضى الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متابعات فسقطت متابعات ( ولا  
يجوز ورود مالا معنى له

القرآنية مالا مدخل للرأى فيها فثل ذلك انما يحمل على الرفع والشافعى رضى الله عنه استدل بمجرد  
كونها قراءة شاذة فانه أطلق الاحتجاج بها قيا حكاه البويطى عنه وعليه جمهور أصحابه واما قوله وانما  
لم يوجب التسابع الخ فقد دفعه الشارح وبقي هنا بحث وهو أنه سيأتى فى كتاب السنة أن من المقطوع  
بكذبه المنقول أحادا اذا كان مما توفى الدواعى على نقله تواترا وهذا يقتضى أن الشاذ من المقطوع بكذبه  
لانه نقل أحادا وتوفى الدواعى على نقله تواترا فرفع القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الأحاد  
فى الاحتجاج به وكيف تجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط  
المصحف الامام وان لم يتواتر وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم ما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية  
لا مطلقا بخلاف الاخبار الأحاد اذا كانت مما توفى الدواعى على نقلها فاذا سقطت سقطت مطلقا اذ ليس  
لها جهتان حتى تسقط احدها وتبقى الاخرى واما بان توفى الدواعى على نقله تواترا انما يقتضى نقله  
تواترا فى الجملة وعدالة ناقله يقتضى أنه كان متواترا فى العصر الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل أن محل  
القطع بكذبه مالم يحتمل أنه كان متواترا فى العصر الاول احتماله منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنيته  
وعن الثانى بان التواتر انما يشترط فى ثبوت قرآنيته قطعا لا فى ثبوتها فى الجملة ايضا فليتأمل افاده سم  
( قوله انتفاء عموم خبريته ) لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ( قوله والثانى ) أى مقابل  
الصحيح ادعى امام الحرمين فى البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى وتبعه فيه ابو نصر القشيري وابن السمعاني  
وغيرهما وقال النووي فى شرح مسلم أنه مذهب الشافعى قال لان ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن والقرآن  
لا يثبت الا بالتواتر واذا لم يثبت قرآنا لم يثبت خبرا اه كمال ( قوله لانه انما نقل قرآنا ) أى لا على انه خبر  
حتى لا يلزم من نفي القرآنية نفي الخبرية ( قوله ولم يثبت ) أى لعدم التواتر واذا لم تثبت قرآنيته فلا  
تثبت خبريته فلا يصح الاحتجاج به لعدم ثبوت الخبرية ( قوله كانه لما صحح الدارقطنى ) انما اتى  
بالكانية لاحتمال ان النسخ للتلاوة دون الحكم ( قوله فسقطت ) أى نسخت تلاوة وحكما لانهما سقطت  
دون نسخ لان الله تعالى تكفل بحفظه ( قوله ولا يجوز ورود مالا معنى له ) أى ولا يجوز القول بذلك  
لان الورد وعدمه ليس فى قدرتنا وقد ترجم هذه المسئلة فى المنهاج بقوله لا يخاطب الله بمهملى وهى أولى  
وان استلزمها كلام المصنف بجهة عمومها فان ورود مالا معنى له فى القرآن شامل لان يكون خطابا أو غيره  
ثم لا يخلو اما ان يراد بالمهملى اللفظ الذى لم يوضع لمعنى أصلا أو مالا يمكن فهمه لا سيلا الى الاول فان احدا  
من يوثق به لم يقل بذلك فلا يصلح ان يكون محل النزاع كيف والقرآن العزيز فى اعلا طبقات البلاغة  
المشترط فيها فصاحة الكلام ووقوع ما يخل بالفصاحة فيه يخرج عنها فكيف بالمهملى وأيضا لو تلفظ  
واحد منا فى خطابه بمهملى نسب الى هذيان وعبث فكيف بالحضرة العلية وأيضا لو فرض وقوعه فى  
القرآن لزم إلحاح الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يخاطب به مصاقع البلغاء وأعظم الفصحاء الذين هم نقدة  
الكلام وحاكم برده وقد تطاولت رؤسهم عند سماعه ولم يجدوا فيه مغمرا من جهة البلاغة والفصاحة  
فلو وقع فيه لفظ مهملى لسارعوا الى المبادرة بالظن فيه وأيضا التمثيل المورد بفوائح السور بأبى  
ان المراد به ذلك والله درالكورانى والزركشى حيث قال ان احدا لم يقل ان فى القرآن مالا معنى له وقال

لان لهذه الفرائح دخلا فى الاعجاز وما قيل فى التأييد موجود مع كونه له معنى لا فقهه



في الكتاب والسنة خلافا للحشوية) في تجويزهم ورود ذلك في الكتاب قالوا لو جرد فيه كالحروف المقطعة أوائل السور وفي السنة بالقياس على الكتاب وأجيب بأن الحروف أسماء للسور

الآمدى وكفى به حجة لا يتصور اشتغال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلا ولا إلى الثاني فإنه واقع اتفاقا كما في فواتح السور والآيات المتشابهات لا يقال أن الكلام في الجواز العقلي ولا يلزمه الوقوع لانا نقول الاقدام على تجويز مثله تجاسر غير لائق فإنه نقص والنقص في حقه سبحانه محال على ان النزاع انجر آخر إلى الوقوع بالفعل بدل لذلك قول الشارح قالوا وجوده الخ وقد يقال باختیار الثاني وان المعنى بالمهملة ما لا يمكن فهمه بحسب مراده تعالى وإن أمكن فهمه على وجه صحيح يدل لذلك قول البيضاوى في مناجاه ان اللفظ الخالي عن البيان بالنسبة إلى معنى هو خلاف الظاهر مهملة اه وقد استدلت الحشوية أيضا بآية وما يعلم تأويله إلا الله بالوقت فقالوا الكون المتشابه غير معلوم لنا فقد خاطبنا الله بما لا نفهمه وهو المهملة نقله الخجندی ومعلوم أن فواتح السور والآيات المتشابهات وان فهم لها معنى صحيح إلا انه غير مقطوع بأنه مراد قائله تعالى ولذلك سلك كثير من المفسرين هذا حيث قالوا في الفواتح الله اعلم بمراده ولما رأى الحشوية ان مثله غير مفهوم ومنه مراد قائله فهو المعنى عنه أصلا وقالوا أنه لا معنى له بمعنى انه غير موضوع بل بمعنى ما ذكرنا هذا ما في وسعي من توجيه هذا الكلام الذي اضطربت فيه الافهام ولم ار لاحد ممن كتب ههنا كلاما شافيا والشيخ ابن قاسم رحمه الله تعالى بعد ان سحب ذيل القول واكثر القول وار تكب التأويلات انفصل على ان لا طائل من تطويله في هذا المحل (قوله والسنة) لا يخفى ان ترجمة المسئلة بلا مخاطب الله بمهملة وبهل يجوز ان يتكلم الله بشيء ولا يعنى به شيئا وغير ذلك من عباراتهم يفيدان على الخلاف الكتاب العزيز دون السنة والشارح اخذه من قول المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى قال الاصفهاني في شرحه لا اعلم احدا ذكرك ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى أن يكون نقصا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فان السهو والنسيان جائزان في حق الانبياء اه ويؤيده ان وقوع مثله في السنة ليس بابعد من امور جزرت في حقه صلى الله عليه وسلم غير قاذحة في العصمة وحيث فلا يتجه ذكر السنة وجعلها من محل الخلاف أيضا (قوله كالحروف المقطعة) أى كاسماها فان الموجود هو الاسماء قال في الكشف الالفاظ التي يتجهى بها اسماها مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم فتقولك ضاد اسم مسمى به ضه من ضرب إذا تهجيته وقد روعيت في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاسماها وهي حروف وجدان والاسامي عدد حروفها مرتبة إلى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فلم يعقلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها سوى الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسميها لانه لا يكون إلا ساكنا وهي اسماء معربة وانما سكنت سكون زيد وعمر وغيرهما من الاسماء حيث لا يمسها اعراب لفقد مقتضيه وموجبه والدليل على ان سكونها وقف وليس ببناء انها لو بنيت لحدى بها حد وكيف وأين وهؤلاء ولم نقل صادقا فمن مجموعها بين ساكنين اه واورد الناصر ان في التمثيل بها لما لا معنى له شيء اذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه واقول هذا الايراد لا معنى له فإنه ليس الكلام في المعاني التي وضعت لها اذ لا يرتاب احد في ذلك فليس هذا محل الخلاف بل المراد المعاني المرادة منها ولذلك اختلف في بيانها المفسرون فلهذا المراد منها الخ غير مستقيم بل هي دالة عليها ولكنها غير مرادة منها و الفرق بين ما دل عليه اللفظ وبين ما يراد منه والعجب من سم كيف سلم له الايراد واعتذر عن الشارح بأنه ناقل لعبارة الحشوية ثم اجاب بما لا ميسر له بالمقام (قوله وفي السنة بالقياس الخ) قد علمت انه قياس مع الفارق فلا يتم (قوله أسماء للسور) فيه ان جعلها

( قول الشارح وأجيب  
بأن الحروف الخ ) لهم أن  
هذا احتمال لا مرجح له على  
غيره ( قوله وفي التمثيل بها  
الخ ) فيه أن المراد بالمعنى  
ما هو المراد منها لا المعنى  
الموضوعة له إذ لا يرتاب  
فيه أحد وحيث لا حاجة  
لجواب اسم

كطه ويسوسموا حشوية من قول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون في حلقة امامه ردا وهؤلاء إلى حشى الحلقة أى جانبها (ولا) يجوز أن يرد في الكتاب والسنة (مايعنى به غير ظاهره إلا بدليل)

أسماء للسور يلزم عليه اتحاد الاسم والمسمى لأن الاسم جزء للمسمى والجزء لا يغير كله ولا يغير جميع أجزائه وكون الاسم متحدا مع المسمى باطل لأن الشئ لا يكون علامة موضوعا لنفسه وأيضاً يلزم تأخر الجزء عن الكل من حيث أن الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة والحال أن الجزء متقدم فيلزم توقف الشئ على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو دور وأجيب عن الاول بمنع منبأه وهى المقدمة القائلة أن الجزء لا يغير الكل بل يغيره كما بين في محله ولئن سلمنا قلنا المسمى هو مجموع السورة والاسم جزءها فلا اتحاد وعن الثانى بان الجزء متقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور (قاعدة) قال ابن القيم في بدائع الفوائد الم مشتمل على الهمزة من اول الخارج من الصدر واللام من وسطها وهى اشد الحروف اعتمادا على اللسان والميم من اخر الحروف مخرجا وهى الشفة فاشتملت على البداية والوسط والنهاية وكل سورة افتتحت بها فبى مشتملة على بدء الخلق ونهايته من المبدأ والمعاد وعلى الوسط من التشريع والاولى والنواهي فتأملها وامل الحروف المفردة فانها سورة مبينة عليها ونحو ذلك كرفيها الخلق وتكرير القول ومراجعتها والقرب وتلقى الملك والقرين واللقاء في جهم إلى غير ذلك ومعانيها مناسبة لشدة القاف وجهرها وعلوها وانفتاحها وص ذكر فيها الخصومات مع النبي ﷺ والاختصاص عند ادو عليه السلام فاذا تأملت علمت انه يلحق بكل سورة ما بدئت به وهو من الاسرار واستدلوا (١) ايضا بقوله تعالى طلعتها كأنه رؤس الشياطين فان ذلك مهمل لاموضوع له قلنا لانسلم انه مهمل كيف ولكل من المفردات معنى وضع له اللفظ غير ان الراس ههنا مستعمل في غير ما وضع له لكونه موضوعا للرأس الحقيقي وههنا استعمل في امر وهى كآيات الاغوال وأظفار المنيقة فهو مجاز لا مهمل (قولا ردوا هؤلاء الخ) لان الكلام الساقط يشق على النفس سماعه (قوله إلى حشا) فعلى هذا حشوية يفتح الشين وتسكن ايضا نسبة للحشوا لانهم يجوزوا وقوعه في القرآن وبالوجهين ضبطه الزركشى والبرماوى خلاف قول ابن الصلاح ان الفتح غلط (قوله لا بدليل) في المنهاج وشرحه لا يعنى الله تعالى من كلامه معنى يكون خلاف الظاهر من غير بيان أى نصب قرينة تدل عليه اه ويعلم منه ان المراد الدليل من قبل المتكلم وهو بمعنى نصب القرينة وتفسير الشارح الدليل بالمخصص فيبد ذلك ايضا فسقط ما في سم أنه إن أراد دليلا قرآنيا بان يوجد في القرآن ما يعين المراد عما أريد به غير ظاهره منه لم يصح لظهور عدم إطراد ذلك فان القرآن كثير اما بين بالسنة والاجماع دون القرآن وإن أراد أعم من الدليل القرآن فيورد عليه ان دليل المرجحة على معتقدهم ان المعصية لاتضر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالايات والاخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك إلا بدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح بقوله في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل فان قيل تختار الشق الثانى من التردد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح قلنا إن اريد اعتباره وصحته بحسب نفس الامر فهذا لا يلزم تحققة لغير المرجحة أضافى كثير من المواضع لاحتمال الخطأ وإن اريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا متحقق في حقهم قطعا لظهور ان ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وإن اريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا بما لا وجه له اه فان الشق الثانى من التردد باطل إذ هو مبنى على زعم ان المراد دليل من المخاطب ولا يتوهم احد ذلك بل المراد دليل القائل وهو الرب جل وعلا فان هذه المسئلة والتي قبلها متعلقتان بالمخاطب ومحصلهما هل يجوز عقلا ان يخاطبنا الرب بمهملا او بلفظ عنى به خلاف ظاهره ولا ارتباط الثانية (١) أى الحشوية على جواز وقوعها مالا معنى له فى الكتاب وقوله ايضا أى كما استدلوا بالحروف المقطعة اوائل السور اه كاتبه

(قول المصنف لا بدليل)  
أى شئ يمكن التوصل  
بصحيح النظر فيه إلى  
المطلوب بأن يكون  
مشتملا على وجه الدلالة  
وما تمسك به المرجحة في  
دعواهم ليس كذلك فانهم  
قالوا إن الاتق بالكرم  
تخصيص آيات الوعيد  
بالكافرو هذا كما ترى خال  
عن وجه الدلالة فما قيل  
انهم لم يدعوا ذلك إلا  
بدليل ولو عقلى والناسب  
لذلك الدليل الذى استدلوا  
به هو الله سبحانه بناء على  
زعمهم دلالتهم لو فاسد فى  
نفس الامر فلم يخالفوا ما فى  
المتن ليس بشئ وبعض  
الناظرين لم يعرف وجه هذا  
القول فقال ما قال

بين المراد كافي العام المخصوص بمتأخر (خلافا للرجئة) في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة في عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم أن المعصية لا تضر مع الايمان وسموا رجئة لارجائهم أى تأخيرهم اياها عن الاعتبار (وبقاء المجمع) في الكتاب والسنة بناء على الاصح الاق من وقوعهم فيهما (غير مبين) أى على احواله بان لم يتضح المراد منه إلى وفاته صلى الله عليه وسلم أقوال أحدها لا لأن الله تعالى أكل الدين قبل وفاته

بالاولى ذكرت عقبا في كتبهم وليت شعري كيف خفى على الشيخ مثل هذا بعد قول المنهاج وشرحه أى نصب قرينة وهل تكون القرينة إلا من المتكلم إلا أنه بقي الاشكال في الشق الاول فيجيب بان الاجماع له مستند من الكتاب أو السنة والسنة كالشرح للكتاب فرجع الدليل فيه إلى الكتاب وأما التخصيص بالعقل فإنه لظهوره كان مغنيا عن نصب القرينة ومثله واقع في كلام البلغاء من الاكتفاء كثيرا بالقرائن الحالية وفي القرآن من الحذف والاضمار والتقديم والتأخير والمجاز كثير معتمد فيه على فهم المخاطبين بأساليب الكلام (قوله يبين المراد منه) أى ولو بحسب الظهور فان الأدلة المينة لا يلزم ان يفيد المراد قطعاً وينبغي ان يراد بالدليل ما يشمل العقل لانه صارف للتشابه عن ظاهره كما ان المراد به أهم ما يبين المراد ومن الصارف عن الظاهر فيشمل مذهبي السلف والخلف في التشابه (قوله بمتأخر) اقتصار على ما هو الشأن الغالب ولا فكذلك إذا تقدم أو قارن (قوله المراد بالآية الخ) قال الجار بردى في شرح المنهاج هم ذهبوا إلى ان آيات الوعد والوعيد للترغيب في الاحسان والشفقة والترهيب من الملامى والظلم كى لا يتخلل نظام العالم وليس المراد الثواب والعقاب اه فيفهم منه أن الارضاء واقع في آيات الوعد والوعيد لا الوعد فقط كما يوهمه اقتصار الشارح عليها (قوله لتأخيرهم اياها) أى الايات عن اعتبار معناها الصرفها عن ظاهرها ويحتمل ان الضمير للمعصية أو تأخير ضررها عن الاعتبار فرجئة بالهمز مرأرجأ بمعنى أخر أو لانهم يعطون الرجاء بقولهم المذكور فعلى هذا يقال مرجية بفتح الراء وتشديد الجيم كقديمة فان بعض العرب يقول أرجيت وأخطيت وتوضيت قله في الصحاح ولا ينبغي انه يلزم على ما ذكره ارتفاع الوثوق بخبره تعالى إذ لا كلام إلا ويحتمل خلاف ظاهره (قوله وفي بقاء المجمع) قال في البرهان فان قيل قد بقي في كتاب الله تعالى بمجمله قلنا اضطرب العلماء فيه فنع مانع من هذا واستروحوا إلى قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وايضا لو ساغ اشتغال القرآن على بحملات انتطرق إلى القرآن العزيز وجوه من المطاعن وقال قاتلون لا يمتنع اشتغال القرآن على بحملات لا يعلم معناها الا الله والمختار عندنا ان كل ما ثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرار الاجمال فيه فان ذلك يجر الى تكليف المحال وما لا يتعلق باحكام التكليف فلا يعد استمرار الاجمال فيه واستشار الله تعالى اسرفيه وليس في العقل ما يحيل ذلك ولم يرد الشرع بما يناقضه اه (قوله على اجماله) قال الناصر البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمان الثاني ومتعلقه في قوله وفي بقاء المجمع غير مبين هو في الحقيقة غير مبين وهو عدى فلا بد من تأويله بوجودى كما ذكره الشارح اه اقول محصل ما ذكره ان البقاء معنى وجودى لكونه عبارة عن وجود الشيء في الزمان الثاني على ما هو التحقيق وغير مبين حال من المجمع العامل فيه البقاء والحال قيد في عاملها وهو عدى لكون النفي مأخوذاً في مفهومه وأنت خير بأن المحققين على ان البقاء أمر اعتبارى ولئن سلمنا انه وجودى نقول لا مانع من تقييد الوجودى بالعدمى فلهذا الحال في معنى الال المحال المؤكدة فلا حاجة إلى هذا التهويل ولا لما سلمه سم من التطويل (قوله أحدها لا) أى مطلقا كلفنا بمعرفته أو لا كالقرء في الاول واليدى الثاني وأورد عليه المتشابه فانه يحمل مع انه غير مبين وقد يجاب بان هذا القائل يقول انه مبين الرايحين في العلم (قوله لان الله تعالى أكل الدين الخ) فيه أن الدليل لا يطابق المدعى لصدق هذا

لقله اليوم اكملت لكم دينكم ثانياً نعم قال تعالى في متشابه الكتاب وما يعلم تأويله إلا الله  
إذا وقف هنا كما عليه جمهور العلماء وإذا ثبت في الكتاب ثبت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما  
(ثالثاً الأصح لا يبقى) المجمع (المكلف بمعرفة) غير مبين للحاجة إلى بيانه حذراً من التكليف بما لا  
يطاق بخلاف غير المكلف على أن صواب العبارة بالعمل به

بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع والآية المستدل بها فتدأن الاكمال في ذلك اليوم حصل ووقت  
نزولها سابق على الوفاة وقد بينت احكام كثيرة بعد هذا اليوم والجواب بان المراد بالكمال الدين في ذلك  
اليوم استيعاب أصوله وما بين بعد نزول الآية من فروع تلك الاصول يدل لذلك قول القاضي في التفسير  
اليوم اكملت لكم دينكم بالنص والظاهر على الايمان كلها وبالتخصيص على قواعد العقائد والتوقيف على  
أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد (قوله إذا وقف هنا) أى على لفظ الجلالة فيكون والرايخون مستأنفاً  
ووجهه بأنه لو لم يوقف عليه لكان والرايخون عطفاً على لفظ الجلالة فيكون يقولون آمنا حالاً أى قائلين  
ذلك ثم لا جائز أن يكون حالاً من مجموع المتعاطفين فيلزم كونه سبحانه قائل ذلك ايضاً وهو باطل او حال من  
المعطوف ولا يصح لخالفة قاعدة العربية وأجيب بجواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا لبس كقوله  
تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة أى حالة كونه يعقوب نافلة لنظهور ان النافلة أى ولد ولد ابراهيم  
عليهم السلام إنما هو يعقوب دون اسحق قال الخبندى والوقف على الله هو المنقول عن ابن عباس  
ويؤكد قراءة ابن مسعود ان تأويله إلا عند الله وما في مصحف ابي ويقول الرايخون في العلم وهو  
المروى عن طاوس عن ابن عباس ايضاً وما نقل عن عائشة رضى الله عنها من روى عنهم أن آمنوا بالمشابهة  
ولم يعلموا تأويله وماروى عن عمر بن عبد العزيز انتهى عليهم إلى أن قالوا آمنا به (قوله كما عليه جمهور  
العلماء) والمقابل يقول أن الرايخون يعلمونه ايضاً بناء على عطف والرايخون على لفظ الجلالة والذي  
اختص الله تعالى به من علم الغيب هو علم تفصيله ذاتاً وزماناً من غير واسطة أصلاً فلا يتألف علم بعض  
الانبياء والاولياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة أو إلهام من الله تعالى ولله مخالف أن يقول لا حاجة إلى  
ذلك التأويل ولا يلزم الغلو والعبث على تقدير الخطاب بما لا يفهم لجواز كون بعض القرآن لا للفهم  
بل للتنبيه على اختصاص بعض الاسرار بعلمه تعالى على ان فيه فائدة وهى الثواب فى تلاوته وابتلاء  
الرايخون بمنعهم عن التفكير فيما يوصلهم إلى مبلغهم من العلم كما تنبى الجملة بتفصيله ولكل وجهة  
(قوله لعدم القائل بالفرق) قال ابن يعقوب فيه ان نبي القائل بالفرق لا يقتضى ثبوت القائل بالنسوى  
وعلى تسليمه يطالب بالدليل وقياس أن لا فارق لا يسلم نعم احتمال الوقوع بين على تقدير تسامح احتمال  
الوقوع في الكتاب (قوله حذراً من التكليف بما لا يطاق) فيه أن التكليف به جائز وواقع عند  
المصنف كما تقدم وهذا من كلام من معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن  
الاتيان به مستحيل عادة وهو مقدور في الظاهر وليس من قبيل التكليف المحال كتكليف الغافل  
إذ المكلف هنا ليس بغافل لا نه يدري ولكن لا يقدر وذاك لا يدري هذا حصل ما في سم وأقول لا ورود  
لهذا السؤال أصلاً لأن المصنف بصدد نقل الأقوال فالتصحيح لغيره ولا يرد السؤال إلا لو كان هو  
المصحح وليس في كلامه ما يدل عليه والقائل بهذا يمنع التكليف بما لا يطاق إذ المسئلة خلافية والمحققون على  
المنع وقد تقدم فيما نقلناه عن البرهان ما يؤيد ما قلنا حيث قال والاختار عندنا الخوذ كر التفصيل الذى  
قاله الشارح وطريقة صاحب البرهان امتناع التكليف بالحال كما تقدم نقله عنه (قوله على ان  
صواب العبارة) استدراك على ما يتوهم من استقامة عبارة المصنف وأجيب بأن ما عير به أحسن فان  
المراد ما كلف بمعرفته سواء كان لي عمل به او يعلم بخلاف التعبير بالعمل فانه قاصر فان اريد به ما يشمل

(قول الشارح وإذا ثبت  
في الكتاب ثبت في السنة)  
هذا إنما يفيد الجواز  
والمدعى الوقوع (قول  
الشارح حذراً من  
التكليف بما لا يطاق) وهو  
غير جائز عند قائل هذا  
القول ولا دخل للمصنف  
فيه فان كان هو الأصح  
عنده فلعلة أخرى (قوله بل  
هما شرط) مراده بالسبب  
ما يتوقف عليه (قوله  
لكنه قاصر) فيه انا  
لا نقطع النظر عما قبل  
العلامة فتأمل

كافي البرهان وفي بعض نسخه العلم به وهو تحريف من ناسخ مشى عليه المصنف إذ وقع له من غير تأمل (والحق) كما اختاره الامام الرازي وغيره (ان الادلة العقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر او غيره) من المشاهدة كافي أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن اليها تواترا فاندفع توجيه من اطلق انها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها (المنطوق والمفهوم) اى هذا مبجثهما (المنطوق ما) اى معنى (دل عليه اللفظ

العمل القلي كان مساويا للعبارة المصنف (قوله كافي البرهان) أقول عندى نسخة عتيقة صحيحة منه المذكور فيها العمل وقد نقلت عبارته سابقا (قوله والحق) اى من ثلاثة اقوال ثانيا ان الادلة العقلية تفيد اليقين مطلقا وثالثا لا تفيد مطلقا كما أشار اليه بقوله فاندفع توجيه من اطلق انها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها اى لان افادتها لتوقف على العلم بوضع الالفاظ وبارادة معانيها منها والعلم بالوضع يتوقف على نقل العربية لغة ونحو أو صرفا وهذه الثلاثة إنما ثبتت بالآحاد لان مرجعها الى أشعار العرب التي يروى بها عنهم الاحاد كالا صمى والخليل وسبويه وذلك محتمل للخطا والكذب والعلم بارادة تلك المعاني يتوقف على عدم نقل الالفاظ عن معانيها وعدم الاشتراك والتخصيص والمجاز والفسخ والاضمار والتقديم والتأخير ومع هذه الاحتمالات او بعضها لا يحصل العلم بالامرين ومع حصوله لا بد من إفادة العقلية اليقين من العلم بعدم المعارض العقلية المحجوز الى تأويل النقل لكونه أصلا له في الحكم لان الطريق الى إثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف عليه صحة النقل ليس إلا العقل فهو اصل النقل فلا دلالة تفيد اليقين وتقرير الجواب ظاهر من كلام الشارح على أننا لنسلم أن اللغة والنحو والصرف إنما ثبتت بالاحاد كما لا يخفى على من له تأمل ولانسلم ايضا ان إفادة العقلية اليقين تتوقف على العلم بعدم المعارض قال السعد التفتازانى فى شرح المقاصد الحق أنها تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخفى المعارض بالبال اثباتا ونقيا فضلا عن العلم بعدمه فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين يتوقف على العلم بعدمه أنها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه اهـ ذكرى (قوله بانضمام تواتر) اى فى حق غير الصحابة وقوله اى غيره اى فى حق الصحابة كواظبته <sup>عليه السلام</sup> عليها حال الصحة والمرض وخه عليها حاشديدا ثم المراد تواتر القرائن وغيره مشاهدتها وليس المراد أن التواتر أو غيره هو القرينة فاندفع قول الناصر ظاهره ان التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن اليها تواترا يبين أن التواتر والمشاهدة متعلقتان بالقرائن لأنفسها قوله كافي أدلة اى كافادة اليقين فى أدلة (قوله علموا معانيها المرادة بالقرائن) اى مع عدم المعارض العقلية لصدق القائل اذ علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموه ما حصل لهم العلم المذكور فاندفع قول الناصر الا (قوله فاندفع توجيه الخ) الظاهر ان هذا المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح أن يقول فاندفع اطلاق توجيه من اطلق لأن المنذفع اطلاق التوجيه لا بنفس التوجيه على الاطلاق (قوله بانتفاء العلم الخ) اى فيؤدى الى الاحتمال ولا يقين معه وحاصل الدفع أن اليقين بما انضم اليها من تواتر أو مشاهدة قال الناصر هذا القائل ضم الى هذا فى التوجيه انه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلية فلا بد فى دفعه مع ما ذكر من قول والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاد والسيد اهـ وقد علمت اندفاعه عما سبق (قوله اى هذا مبجثهما) اشارة الى ان اصل الكلام هذا مبجث المنطوق والمفهوم فحذف المبتدأ ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه (قوله والمنطوق) اى المنطوق به واطلاقه على المعنى حقيقة اصطلاحية وإلا فالمعنى لا ينطق به وإنما ينطق باللفظ (قوله ما اى معنى الخ) اوقع ما على معنى ولم يجعلها مصدرية كالعضد لان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول دون الدلالة والعصدة حقه الله تعالى جعلها مصدرية ليوافق كلام ابن الحاجب

(قول المصنف بانضمام تواتر) اى بالنسبة لنا بأن نقل لنا تواتر أن الصحابة رضى الله عنهم شاهدوا تلك القرائن وقوله أو غيره اى بالنسبة للصحابة رضى الله عنهم والله سبحانه وتعالى اعلم قول المصنف ما دل عليه اللفظ



في محل النطق) اعلم ان ابن الحاجب جعل المنطوق والمفهوم اقساماً للدلالة وقال المنطوق دلالة اللفظ على معنى في محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكماً للبدن كوروا المفهوم دلالة على معنى لا في محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكماً لغير المذكور ثم قسم المنطوق وهو تلك الدلالة إلى صريح وغير صريح فالصريح دلالة اللفظ بالمطابقة أو التضمن وغير الصريح دلالة على ما لم يوضع له بل يدل عليه بالانضمام وهو دلالة الاقتضاء والايهام والاشارة فدلالة لا تقل لهما أف على تحريم التأنيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداً من شطر دهرها لا تصل على ان أكثر الخيض وأقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق غير صريح وعلى هذا فالمنطوق خاص بالحكم دون الذوات وقال الآمدى يعد ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الأنواع التي جعلها ابن الحاجب أقساماً لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم اما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس بصحيح (٣٠٧) فان الاحكام المضمره في دلالة الاقتضاء

كما ذكرناه مفهومه من اللفظ في محل النطق ولا يقال شيء من ذلك منطوق اللفظ فالواجب أن يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقاً في محل النطق انتهى قال العلامة التفتازاني جعل المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة يجوز إلى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونها أقسام المدلول كما في كلام الآمدى فالمصنف رحمه الله تابع القوم في ذلك لعدم التكلف مع قصور عبارة ابن الحاجب عن تناول مدلول نحو زيد بما هو ذات لاحكم مع تصريح امام الحرمين وغيره بان النص والظاهر من أقسام المنطوق ولا خفاء في أن نحو زيد

في محل النطق) حكماً كان كما مثله في شرح المختصر كثيره بتحريم التأنيف أي للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف

فانه قسم الدلالة إلى منطوق ومفهوم وصنيع الشارح أحسن لقول التفتازاني في حاشية الشرح العضدي انه عوج إلى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونها من أقسام المدلول اه ثم ان المراد بالمعنى ما يشمل الذات لقوله فيما يأتي كريد الخ وسيأتي ما يتعلق به (قوله في محل النطق) متعلق بمحذوف حال من ضمير عليه والنطق هو التلفظ وعمله هو اللفظ أي معنى دل عليه اللفظ حالة كونه مستقر في محل النطق أي التلفظ باسمه كالتأنيف وكالنساء في تمكث احداً من الخ سواء كان ذلك المعنى المدلول عليه مذكوراً أو يسمى منطوقاً صريحاً أو غير مذكوراً ويسمى غير صريحاً فدلالة لا تقل لهما أف على تحريم التأنيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداً من شطر دهرها لا تصل على أن أكثر الخيض وأقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق غير صريح قال العضد فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكماً للبدن كوروا حالاً من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أو لا اه هذا خلاصة ما في الناصر موضحاً ولا يخفى انه لو لم يأت بعبارة العضد لكان حله موافقاً لطريقة المصنف من تعميم المدلول للحكم وغيره كما أفصح به الشارح بقوله حكماً كان أو غير حكم ففي ذكر عبارة العضد تخصيص كلام المصنف وقصر للمعنى على الحكم الموافقة لطريقة ابن الحاجب والعضد بصدد شرح كلامه فيلزمه موافقته دون المصنف فلو انه حذف الاستشهاد بكلام العضد لكان حله موافقاً للتقسيم المذكور والشيخ سم أورد الاعتراض المذكور جاعلاً منشأه ان الحالية بالمعنى المذكور تستدعي ان يكون المنطوق أمراً حاصلًا في شيء نطق باسمه فلا بد من أمرين أحدهما في الآخر الذي له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الاسد مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ ههنا مدلول لان غير ذينك المدلولين وهما فيه كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا مسمى للفظ إلا ههنا اه وهو محض تقويل مبتدأ تحيل غير صحيح لانه ما ان يراد بالنطق في قوله في محل النطق المعنى المصدرى وهو التلفظ أو الحاصل بالمصدر وهو اللفظ فعلي الاول يصير المعنى حالة كون ذلك المدلول ثابتاً في التلفظ وثبوته فيه هو ثبوت داله بتخيل ان التلفظ محل اللفظ فيقول إلى

والاسد من جملة النص والظاهر إلا انه أبدل ما فهم من اللفظ بما يدل عليه لإشارة للردي ابن الحاجب بان المنطوق مدلول لدلالة وإشارة إلى اندفاع اعتراض الآمدى فان ما دل عليه اللفظ في محل النطق معناه ان الدلالة على ذلك المدلول ثابتة في اللفظ الذي هو محل النطق أي المنطوق به بمعنى انها ناشئة من وضعه لا من خارج بخلاف دلالة الاقتضاء والاشارة فانها ليست ناشئة من وضع اللفظ بل من توقف صحة المنطوق على مقتضى أولو المعنى للبدن وهذا المعنى لا يفيد قوله ما فهم من اللفظ في محل النطق فان الفهم منه قد يكون بواسطة اللزوم العقلي أو الشرعي ثم ان هذا المنطوق بالمعنى الذي اراده المصنف لا يكون إلا صريحاً واما المدلول اقتضاء وإشارة فليس من المنطوق عند احداً من ابن الحاجب فان المنطوق عنده الدلالة لا المدلول واما المصنف والقوم فليس من المنطوق عندهم لان الدلالة عليه ليست في محل النطق وإنما هو عند المصنف من توابع المنطوق فالمدلولات عنده ثلاثة منطوق وتوابعه ومفهوم وقد صرح بتثليث الإقسام الآمدى وبعض شروح المنهاج فان قلت ما الفرق بين المفهوم وتوابع المنطوق قلت المفهوم بقصد التنبيه بالمنطوق عليه اما

أو غير حكم كما يؤخذ من تمثيله في قوله (وهو) أى اللفظ الدال في محل النطق (نص)

أن ذلك المدلول مستفاد من اللفظ ودال عليه اللفظ أعم من أن تكون تلك الدلالة بواسطة الوضع وهو المطابقة والتضمن أو لا فيشمل المنطوق الصريح وغير الصريح كما صرح بذلك التفازاني في حاشية العنصر ونقله الناصر هنا وصرح بمثله في التلويح وعلى الثاني يصير المعنى هكذا حالة كون ذلك المدلول ثابتاً في اللفظ الدال عليه فيرجع للأول وهذا التأويل جار في الحكم وفي المفرد وشامل لها لأن كل مدلول ثابت ومستقر في داله لا يقال الثابت والمستقر في داله هو المعنى الموضوع له اللفظ فلا يشمل المجاز مع أنه من أقسام المنطوق الصريح لا نأقول المجاز دال على معناه دلالة سطائية بواسطة الوضع النوعي كما بسطنا ذلك في حواشينا على شرح العصام للرسالة الوضعية وقال الكمال أن قوله في محل النطق متعلق بدل والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق أنه لا يتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق به لا على انتقال من معنى آخر إليه فإن ما توقف استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق إليه هو المفهوم فإن كان المعنى المنتقل إليه موافقاً في الحكم فهو مفهوم الموافقة أو مخالفاً فهو مفهوم المخالفة اهـ وهو أعم بكلام الشارح حيث قال فيما بعد أى اللفظ الدال الخ وكلام المصنف أيضاً من تقسيمه المدلول إلى حكم وغيره إلا أنه يرد عليه خروج المنطوق غير الصريح من تعريفه ودخوله في تعريف المفهوم على التفسير الذي ذكره وكذلك المجاز فإن معنى قوله لا يتوقف استفادته الخ أن اللفظ دال عليه من غير احتياج لشيء آخر والمجاز يحتاج للقرينة فيفسد التعريفات طرداً وعكساً فالأولى أن يفسر محل النطق بمقام إيراد اللفظ والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في ذلك المقام استعمال اللفظ فيه أعم من أن يكون ذلك الاستعمال على طريق الحقيقة أو المجاز فإن استعماله فيه أعم من أن يكون غير محتاج لشيء في طريق الدلالة أو لا فيكون شاملاً للحكم وغيره والمنطوق الصريح وغير الصريح وبهذا استقام الكلام وتم المرام ولو أن المصنف عبر بكافى المنهاج بقوله المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمننا لا غنى عن هذه التكاليف إلا أن عبارة المنهاج قاصرة على المنطوق الصريح فلو أريد شموله لغير الصريح لقليل أو التزاماً وقول سم أنه لا يضر عدم شمول المنطوق غير الصريح لأن ظاهر صنيع المصنف في هذا الكتاب عدم إثباته يردده قول المصنف فيما سيأتي ثم المنطوق أن توقف الصدق أو الصحة الخ وهذا والفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم أنهما وإن اشتركا في أن كلا منهما حكم غير مذكور إلا أن المفهوم ليس حكماً للذكور ولا حالاً من أحواله بل هو حكم للسكوت كالضرب في آية التأنيب بخلاف المنطوق غير الصريح فإنه حكم للذكور وحال من أحواله (قوله أو غير حكم) اعتبره الناصر بوجهين الأول عدم شمول الحد الثاني أنه مخالف لاصطلاح القوم وأقول أما الجواب عن الأول فعدم شمول الحد له فبنى على ما سلفته في تقرير كلام المصنف وقد تقدم ما فيه وأما عن الثاني فلأن بحث المصنف عن النص والظاهر راجع في الحقيقة إلى الحكم المتعلق بهما فإن الأصول لا تبحث له عن المفرد من حيث هو مفرد إذ موضوع علم الأصول القواعد الكلية الباحثة عن الأدلة الإجمالية كما تقدم والشارح نبه على ذلك بقوله في نحو جاء زيد ورأيت اليوم الأسد وأشار إليه شيخ الإسلام بقوله أي غير حكم بأن يكون محل الحكم والداعي للمصنف إلى ذلك أن الظاهر والنص بالمعنى المذكور لا يمكن أن يوصف الحكم بهما وأما مقاله سم بعد التشنيع الذي لا ينبغي أن مجرد مخالفة كلام المصنف لابن الحاجب لا تقتضي المخالفة لكلام القوم فإن القوم الذين هم أهل هذا الفن كالباقلائي والاستاذ أبي إسحاق وابن فورك وإمام الحرمين هم الذين يعتد بموافقتهم أو مخالفتهم وأما غيرهم فهم مصنفون متبعون فعلي الشيخ أن أراد تصحيح اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف لجميعهم أو بعضهم

تنبيه بالأعلى على الأدنى أو بالعكس أو التنبيه بالشيء على ما يساويه وكل ذلك للنسبة بينهما بخلاف توابع المنطوق كما يعرفه الذكي المحقق ثم أن المصنف ترك من توابع المنطوق دلالة الإيماء وسيأتي بيان وجهه إن شاء الله تعالى ثم إنى بعد ذلك لا أظنك في شك من اتقان المصنف وعلو شأنه والعلامة الناصر قد صدق منه في هذا المقام ما لا ينبغي أن يصدر عن مثله وحاصله أنه اختلط عليه الأمر فأورد أمورا يحسبها الجاهل شيئاً وليست بشيء (قوله في مقام إيراد اللفظ) أى مقام إيراد اللفظ لمعناه اللاحق به وهو حالة كون ذلك المعنى للفظ بالذات بأن يكون مستعملاً فيه ابتداءً وإن كان هناك انتقال من المعنى الأصلي إليه

اي يسمى بذلك (ان افاد معنى لا يحتمل غيره) اي غير ذلك المعنى (كزيد) في نحو جاء زيد فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها (ظاهر) ان يسمى بذلك (ان احتمل) بدل المعنى الذي افاده (مرجوا كالاسد) في نحو رايت اليوم الاسد فانه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله

وبعد التباين التي فقد اشتران لا مشاحة في الاصطلاح وار لكل احد ان يصطلح على ما شاء فما لا ينبغي ان يصدر عن مثله مع علو شأنه اما اول فلان ابن الحاجب امام جليل ثقة ثبت وهو وان لم يكن في مرتبة من ذكر هو عدددهم إلا انه متبع لكلامهم ومقتبس من علومهم فهم يحدو حدوهم وقد اعتنت الافاضل بشرح كلامه وناهيك بالعضد والسيد والسعد وغيرهم ممن لا يحصى كثرة وهم تعدد الكلام وقادة الافهام فسكوتهم عليه واقرارهم له في هذا المحل دليل على عدم المخالفة فان قلت من اين علمت ذلك قلت ان العلامة سمع مع سعة اطلاعه وكثرة النقل عن العضد ومواده وغيره احوال وجد شيئا يتمسك به في تأيد كلام المصنف لكان أحق بالذكر من هذا الكلام الذي اتخذه ديدنا عند عدم اطلاعه على نقل قوى او دليل عقلي على انا وجدنا مقويا الكلام الناصر بان تخصيص الاصوليين اقسام المفهوم بالاحكام ولم يدكروا مفهوم ما مفر داليل على ان المنطوق كذلك فانه مقابل له وفي المنهاج والتلويح ما يوافق ابن الحاجب حيث قال الاول الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه الخ وقال الثاني الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا الى آخر ما ذكره من التقسيم واما ثانيا فلان ما اشتران لا مشاحة في الاصطلاح ليس على المعنى الذي اراده واتخذه ديدنا بل معناه أنه ليس لاحد من أهل فن أن يشاحح غيره من أهل فن آخر على امر اصطلاح عليه لان لكل احد ان يصطلح فانه يلزم عليه عدم الوثوق بالفاظ الاصطلاحية واشتباها ما اصطلاح عليه الواضع بغيره وسد أبواب الاعتراض فان للخصم عند قيام الحجة عليه أن يقول هذا امر اصطلاح عليه انا ولا مشاحة في الاصطلاح ولو سلمنا ان لكل احد ان يصطلح فليس على عموميه بل المراد من كان في طبقة الواضع او بعدهما من له استخراج في الفن وتمهيد لقواعده كالسكاكي وعبد القاهر والبخاري بالنسبة الى فن البيان وكذلك سيدي والكسائي والافخش بالنسبة للنحو وكالعلماء الذين ذكرهم بالنسبة لفننا هذا الا أن كل مصنف أو مشتغل بذلك الفن له ان يضع الفاظا يصطلح عليها ويستعملها من جاء بعده وإلا كان نسيخا لما عليه الاول (قوله اي يسمى بذلك) افاد به ان هذا المحل حمل تسمية لاحمل وصف والنص ما خوذ من منصة العروس وهو المحل الذي تظهر فيه فكان النص ظهر عن الاحتمال ثم هو كما يطلق على ما ذكر يطلق أيضا على مقابل القياس والاستنباط والاجماع فيراد به الدليل من الكتاب والسنة فيعم الظاهر وتارة على ما يقابل الظاهر وهو المعنى هنا وقال القرافي انه يطلق أيضا على ما يحتمل تأويل الاحتمال المرجوحا وهو بمعنى الظاهر وعلى ما دل على معنى كيف كان ويطلق النص في كتب الفروع بازاء القول المخرج فيراد بالنص قول صاحب المذهب اعم من ان يكون نصا لا احتمال فيه او ظاهرا او يراى بالقول المخرج ما خرج اي استنبط من نصه في موضع آخر (قوله في نحو جاء زيد) افاد به ان الافادة انما تكون بالتركيب (قوله فانه مفيد للذات) فيستشكل بصحة التجوز في الاعلام فيحتمل زيد معنى مجازيا وقد قال النجاة ان التاكيد في جاء زيد نفسه لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان الجاني رسوله او كتابه ونحوه بان العلم لا يتجوز فيه الا اذا تضمن اشتهار ارباب وصف ولا كذلك زيد الا ان يراد التجوز بغير الاستعارة فانه لا يشترط فيه ذلك والمجاز الذي يدفعه التاكيد المجاز الحذف والعقل ولا يلزم من ذلك ان زيدا يستعمل في غير ما وضع له بل هو نص في مدلوله قال بعض الفضلاء والانصاف ان مادة الاحتمال لم تقطع وكنهم رأوا أن الاحتمال الضعيف بمنزلة العدم اه وليس بشيء (قوله ان احتمل) اي اللفظ (قوله بدل المعنى) البدلية من حيث الارادة والافه ومحمتم

(قول الشارح فانه مفيد للذات المشخصة) اي ولو كان هناك مجاز عقلي او حذف في ذلك لا يخرج لفظ زيد باحدهما عن مدلوله العلي واما التجوز بالاستعارة فلا يكون في نحو زيد للمالم يشترط بوصف يلحقه باسم الجنس ولعله لهذا اي الاشارة الى ان المجازين لا يخرجانه قال الشارح في نحو جاء زيد والافريد وحده نص في مدلوله (قول الشارح بدل المعنى الذي افاده) اي بحسب الارادة والافه ومحمتم لهما معاني ان واحد بناء على الجمع بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح وهو معنى مرجوح) اي مع صحة الاستعمال في ذلك لا يشترط مقارنة القرينة عندهم على ان القرينة عند البيانين انما تجب عند تعين المجاز دون احتماله نص عليه عبد الحكيم في حواشي القاضي (قول الشارح المتبادر الى الذهن) اي بدون سببية الاشتهار فان المتبادر انما يكون من امارات الحقيقة لا يمكن يتوسط اشتهار بل بنفسه اي بتوسط الوضع فقط

(قول الشارح فانه محتمل لمعنييه) لانه موضوع لهما اذ هو من أسماء الاضداد (قول المصنف ان دل جزؤه على جزء المعنى الخ) لاشك في أن اللفظ إنما عرض له التركيب حين الاستعمال وقصد افادة المعاني الكثيرة فان الواضع ابتداءً إنما وضع الالفاظ لمعانيها متفرقة والمركب من حيث انه مركب إنما صار موضوعاً بوضع الاجزاء كما صرح به السيد قدس سره والاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ واردة المعنى فلم أن القصد معتبر في التركيب ولما كان الافراد عبارة عن عدم التركيب كان معناه عدم القصد وأن التركيب والافراد لا يجتمعان في اللفظ في حاله واحدة فلذا اعتبر المتأخرون القصد في تعريفيهما وليس مبناه على أن الارادة معتبرة في الدلالة على ما فهم إذ لو كان كذلك لما احتيج الى اعتبارهما والاكتفاء باعتبار الدلالة وعدمها في عبارة المتقدمين غير صحيح لانه يستلزم اجتماع الافراد والتركيب في مثل عبدالله وتأبط شراً وذلك (٣١٠) يستلزم أن يجري عليه أحكام الافراد والتركيب المعنوية من كونه كلياً وجزئياً

وقضية وجزء قضية وإفادة الفائدة التامة وعدمها واللفظية من الاعراب والبناء وصحة كونه مستند اليه وعدمه في حالة واحدة وذلك بين البطلان واعتبار قيد الحيثية لا يدفع ذلك لان الحيثيتين حاصلتان فيه معاً إنما يدفع ذلك انتقاض تعريف أحدهما بالآخر فتدبر ولا تصغ الى ما قيل ان قيد الحيثية مغن عن اعتبار القصد ولا إلى ما قيل ان اعتبار القصد موجب خروج المركب عن تعريفه حين انتفاء القصد إذ لا يمكن بدونه ولا الى ما أجيب به عنه من ان المعبر تقدير القصد فان كل ذلك هفوات كذا حققه عبد الحكيم في حاشية القطب فعلم أن القصد محتاج اليه لتغير

وهو معنى مرجوح لانه معنى مجازي والاول الحقيقي المتبادر الى الذهن أما المحتمل لمعنى مساو للآخر فيسمى بجملاً وسيأتي كالجون في ثوب زيد الجون فانه محتمل لمعنييه أى الاسود والايض على السواء (واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى) كغلام زيد

للأمرين معاني آن واحد (قوله وهو معنى مرجوح) لا يقال بل هو غير صحيح لعدم القرينة لانا نقول لا يشترط مقارنة القرينة عندهم (قوله فانه محتمل) لانه موضوع لهما لانه من أسماء الاضداد قال الزركشي كان حقه التأكيد بخطاب واحد ليخرج المجل مع الميين فانهما وان أفادا معنى ولا يحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلا يسميان نصاً واجاب سم بانه قد يلتزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لا تطابق حده عليه اه وفيه ان تمثيلهم للنص بالمفرد باق هذا الالتزام إلا أن يكون بناءه على القاعدة التي اصلها على غير اساسها من انه لامشاحة في الاصطلاح وقد علمت ما في ذلك (قوله ان دل جزؤه الخ) ان اعتبر جزء اللفظ من حيث هو جزؤه لزم استدراك قوله على جزء المعنى لان الجزء من حيث هو جزء لا يدل الا على جزء المعنى وان اراد دلالة الجزء لا بقيد كونه جزءاً بل اعم من كونه جزءاً أو مفرداً فليقيد وان كان مخرجاً لعبد الله علماً لكنه ما زال الحد شاملاً للحيوان الناطق علماً فانه يدل على جزء المعنى في الجملة أى لا بقيد كونه جزءاً وذلك قبل جعله علماً وهو مفرد مع انه داخل في حد المركب بهذا الاعتبار وخارج عن حد المفرد فيبطل به طرد الاول وعكس الثاني فلا بد من زيادة القصد فان دلالة على جزء المعنى غير مقصودة وقد حذفه المصنف هكذا أورد الناصر واجاب سم باختيار الشق الثاني وان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار وحيث يخرج عن تعريف المركب ويدخل في تعريف المفرد المثال المذكور فان جزءه وان دل لكن لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا حاجة الى اعتبار القصد اه أقول يؤيده ما قاله الدواني في حاشية التهذيب انه لا حاجة اليه بعد اعتباره في اصل الدلالة ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج اليه للفهم لا للتعميم اه وقال التفاتاني في شرح الشمسية ان أريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات قبل استعمالها والقصد الى معانيها تدخل في تعريف المفرد وتخرج عن تعريف المركب وان اريد به ان كان بحيث يقصد به الدلالة على جزء المعنى فمركب ولا يفرد فمثل الحيوان الناطق العلم يخرج عن المفرد ويدخل في حد المركب لانه بحيث يقصد بجزءه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق اللذين هما جزء الشخص المسمى به وذلك عند

اطلاقه

انتقاض التعريفين \* واعلم أن اعتبار الارادة في الدلالة باطل وان نقله المحقق الطوسي

في شرح الاشارات (قوله ويجاب باختيار الشق الثاني) قد عرفت أن هذا يفيد فيما أراده الناصر لا فيما نقلناه آتفاً تدبر (قوله هذا لا يصدق على الحيوان الناطق الخ) هذا الاراد لا وجه له لان الكلام في عدم دلالة ما هو جزء باعتبار انه جزء المركب وهو بهذا الاعتبار لا دلالة له وان جاز أن يدل في حالة أخرى قاله العضد وتبعه السعد واعلم أن المقصود من نحو ضرب ويضرب دلالة مجموع المادة والهيئة على مجموع المعنى لا دلالة الجزء على الجزء فصدق عليه تعريف المفرد قاله عبد الحكيم في حواشي القطب هذا موضع الكلام هنا كتب المنطق فلا يلبق التطويل في ذلك (قوله للاحتراز) من أين هذا بل صرحوا بانه لحسن المقابلة بين دلالة المطابقة والتضمن (قوله اضافة السبب الى المسبب) لعله بالعكس كما هو عبارة غيره فان الدلالة سببها المطابقة أى كون اللفظ مساوياً للمعنى وكذا الباقي

(فركب وإلا) أى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه بأن لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام ان يكون له جزء غير دال على معنى كزيد او دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما (فمفرد ودلالة اللفظ على معناه مطابقة)

اطلاقه على الانسان وايا ما كان ينتقض التعريفان طردا وعكسا اه وأورد الناصر أيضا بطلان التعريفين بصدق الاول دون الثانى على المضارع فان حروف المضارعة جزء منه وهى تدل فيه على معنى هو الزمان والمادة تدل على الحدث وكلاهما مفرد عند النحاة والاصوليين وان قال المنطقيون انه مركب وعلى أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة كضارب ومخرج وعطشان فان الهيئة فيها جزء منها وهى تدل على معنى زائد على الحدث وهى مفردة اتفاقا ولا يجاب عن غير المضارع بان المراد بالاجزاء ألفاظ مرتبة مسموعة والهيئة ليست كذلك قال العضدانه تمحل ولا يشعر به الحد فيفسد اه واقول اما دلالة احرف المضارعة على تلك المعانى فليس بالاستقلال بل الدال هو الفعل بسبب اقترانها به لانها لم توضع لتلك المعانى وانما جعلت علامات لاعتبار معنى فى الفعل وهو دلالة على التكلم والخطاب والغيبة ومثلها فى ذلك السين مع الفعل واما الفعل وبقية المشتقات فليس للهيئة استقلال فيها بالدلالة وكذلك المادة بل الدال المجموع كما فى شرح الشمسية ومواده وما ذكره أبو الفتح فى حاشية الدوانى على التهذيب ايضا فقال لا يذهب عليك ان القول باستقلال هيئة الكلمة فى الدلالة على الزمان ينبئ على ما استشهد به بعضهم فى ثباته من الدوران وانت تعلم بعد التأمل فيه انه ليس شاهدا عدلا بل العدول عند عدل بان يقال الدال على احدا لازمة الثلاثة فى الكلمة هو مجموع المادة والهيئة اه واراد بالدوران قولهم بشهادة اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة الخ وأجيب أيضا بالجواب الذى ذكره وهو ان المراد بالاجزاء الالفاظ المترتبة الخ وعن اجاب به الرازى فى شرح الشمسية وقرره السيد فى الحاشية وايداه عبد الحكيم بأن المتبادر من كون اللفظ ذا اجزاء انها مسموعة حقيقة أى كل جزء منها مسموع لانها مسموعة معا وكفى هؤلاء المحققين سندا واما قوله وان قال المنطقيون انه مركب فينبغى ان يقال انه سهو من الشيخ رحمه الله والا فمثل هذه المسئلة لا تنحى على صغار الطلبة فضلا عن المحققين كيف وهى منصوصة فى تقسيم متن التهذيب والشمسية المفرد الى أداة وكلية واسم والكلمة عندهم هى الفعل وبقى انه يرد على التعريف المعروف بالوالى والمنكرو والمنسوب من حيث ان ال دالة على التعيين والتوئين على الابهام ونحوه والياء على النسبة وقد يجاب بانها كانت مركبات بحسب الاصل الا أنه لشدة الارتباط صارت شيئا واحدا ومثلها فى ذلك المتنى والمجموع ونحوهما فتأمل اه واعلم ان هذا المبحث ذكر فى كتب الاصول استطرادا أو على سبيل المبدئية والشيخ الناصر وسم قد أطال الكلام فيه وليس بما ينبغى ان تصرف فيه العناية فانه كثير الشيوخ (قوله فركب) قدم الكلام عليه مع ان مقتضى الطبع تقديم الكلام على المفرد لكونه جزأ للركب لشرفه يكون مفهومه وجوديا (قوله وان لم يدل جزؤه) أى الجزء الاول فلا يقال انه يصدق على المركب اذا جزاء المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية وكتباته ولا دلالة لواحد من حروفه على شىء لان الحروف اجزاء ثانوية فلا حاجة الى ما أطال به سم من التكاليفات (قوله بان لا يكون له جزء) لان السالبة تصدق بنفى الموضوع وهذا بخلاف جزء لم يدل فانه لا يصدق الا بوجود الجزء لانها معدولة ولذلك عدل عنه الشارح الى قوله أى وان لم يدل الخ (قوله كزيد) فان اجزائه زه يده ولا دلالة لها بالوضع اللغوى واما دلالتها على حياة المتكلم فعقلية ودلالتها على العدد فليست من وضع اللغة بل اصطلاح أهل الحرف (قوله كعبد الله علما) فان كلا من جزأه يدل على معنى لكنه ليس جزء الذات الموضوع لها بل العبودية من عوارضها ودلالة عبد الله بعد جعله علما انما هى بقطع النظر



(قول الشارح لتضمن المعنى لجزئته المدلول) يعني ان الدلالة على الجزء انما هي بواسطة تضمن المعنى للجزء فينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ومنه الى جزئته بطريق التحليل واعلم ان فهم الجزء مقدم على فهم الكل بلا شبهة لان فهم الكل يحتاج الى فهم الجزء في نفسه اما فهمه من اللفظ الذي الكلام فيه فتأخر عن فهم الكل (٣١٢) منه يحصل بعد تحليل الكل الى الاجزاء ضرورة ان الفهم تابع للوضع وهو ما

وتسمى دلالة مطابقة أيضا لمطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئته) أى جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضا لتضمن المعنى لجزئته المدلول (ولازمه) أى لازم معناه

عن العلمية ولا فقد صار عبد كالزاي من زيد لا دلالة له على شيء أصلا (قوله ودلالة اللفظ على معناه) لم يقل على تمام معناه ولا جميع للإشارة إلى ان قيد التمام ليس ضروريا في التعريف بل ذكر لرعاية حسن التقابل مع الشق الثاني ولفظ جميع مشعر بالتركيب فلا يشمل المعنى البسيط كالنقطة والعقل واللفظ المشترك دال على كل معنى من معانيه باعتبار انفراده فهو داخل في التعريف لانه دال على المجموع من حيث هو قال السيد إذا علم أن اللفظ موضوع لمعان متعددة فانه عند سماعه له ينتقل ذهنه إلى ملاحظة تلك المعاني بأسرها فيكون دالا على كل واحد منها مطابقة وإن لم يعلم ان مراد المتكلم ماذا هو من تلك المعاني فان كون المعنى مرادا للمتكلم ليس معتبرا في دلالة اللفظ عليه اه ومحملة أن دلالة المشترك على جميع معانيه متحدة إنما المحتاج إلى القرينة اراد المتكلم بعضها لا يقال إذا اطلق المشترك بينهم كل واحد من معانيه عند العلم بأوضاعه ويفهم جميع المعاني أيضا مع ان هذه الدلالة ليست شيئا من الاقسام الثلاثة لاننا نقول لانسلم ان فهم جميع المعاني من اللفظ بل ذلك لازم لاجتماع فهم كل واحد منها (قوله وتسمى دلالة مطابقة) قلها اسمان مفرد ومركب (قوله لمطابقة الدال الخ) أى لكونه بقدره لا انقص عنه كافي دلالة التضمن ولا يزيد كافي الالتزام (قوله وعلى جزئته) أى من حيث انه جزء وكذا القول في قوله على معناه وعلى لازمه فاللفظ الموضوع للمعنى وجزئته ولللازمه بطريق الاشتراك إذا اطلق على الجزء من حيث هو جزء كانت دلالاته عليه دلالة تضمن أو من حيث وضع اللفظ له كانت مطابقة وكذا القول في إطلاقه على اللازم وهنابحث نفيس وهو أن لفظهما إذا كان راجعا إلى الأبووة والبنوة مثلا في قولك الأبووة والبنوة هما إضافيان يدل على المجموع بالمطابقة وعلى الجزئين بالتضمن وكل جزء يستلزم الآخر لا امتناع تعقل أحدهما بدون الآخر فاللفظ يدل على كل واحد بواسطة لزومه للآخر وهذه الدلالة ليست مطابقة وهو الظاهر ولا تضمنية لعدم اعتبار حيثية الجزئية ولا التزامية لعدم الخروج والجواب أن لا نسلم تحقق الدلالة بواسطة اللزوم بينهما لأن تعقل أحد المتضامين إنما يستلزم تعقل الآخر إذا كان مخطورا بالبال ولا لازم تعقلات غير متناهية متعلقة بالمتضامين عند تعقل أحدهما وهما لما كان فهم أحدهما في ضمن فهم مجموعهما الذي هو مدلول مطابق لم يكن فهم أحدهما مستلزما لفهم الآخر فلا تتحقق الدلالة فلا حاجة في جوابه الى ارتكاب تكلف بأن يقال المراد الخروج في المدلول الالتزام أى بصير مدلول اللفظ من حيثية غير حيثية العينية والجزئية (قوله لتضمن المعنى) أى الذى وضع له اللفظ وهو المعنى المطابق وقوله المدلول صفة للفظ أى المدلول له بدلالة التضمن فدلالة التضمن هي دلالة اللفظ الموضوع للكل على الجزء من حيث استعماله في الكل ودلالته عليه وأما دلالاته على الجزء من حيث هو بأن استعمل ما للكل في الجزء فمجاز وقد قال عبد الحكيم في حواشى شرح الشمسية دلالة اللفظ على المعنى المجازى مطابقة عند أهل العربية لأن اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازى بالوضع النوعى كما صرحوا به وأما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث

يحصل إلا بالنسبة الى الكل إذا ما يتبادر إلى الذهن عند سماع اللفظ إنما هو المعنى الموضوع له اللفظ لا غير وقولهم الجزء سابق على فهم الكل معناه أنه يجب أن يفهم الجزء من اللفظ الموضوع بأزائه أولا ثم يفهم الكل من اللفظ الموضوع بأزائه كذا قاله السعد في منبهاته على المطول ونقله عبد الحكيم وأيده بما في المفتاح من أن اللفظة متى كانت موضوعة لمفهوم أمكن أن تدل عليه بحكم الوضع ومتى كان لمفهوما تعلق بمفهوم آخر أمكن أن تدل عليه بواسطة ذلك التعلق سواء كان ذلك المفهوم الآخر داخلا في مفهومها الأصلي أو خارجا عنها فتلخص من هذا أن الحاصل من دلالة التضمن هو فهم الجزء قصدا المتأخر عن فهم الكل فان قيل لو كان التضمن هو فعل الجزء القصدى بعد فهم الكل يلزم عدم انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاث لأن فهم كل جزء في ضمن

الكل ليس شيئا منها قلنا لا نسلم أن اللفظ دال عليه بل هو لازم لفهم الكل وضع له اللفظ أو لا فلا دلالة للفظ عليه وإن اجتمعت يتمتع معه وبهذا ظهر أن ما قاله ابن الحاجب من أن الدلالة المطابقة والتضمنية شيء واحد بالذات يختلف بالاعتبار مبنى على أنه ليس هناك إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الاضافة إلى مجموع الجزئين امطابقة وإلى أحدهما تضمنا وليس في التضمن انتقال

الى معنى الكل ثم منه الى الجزء كما في الالتزام ينتقل من اللفظ الى المألوم ومنه الى لازمه قال (٣١٣) السعد في حاشية المختصر ومناه

أيضا على ان تضمن فهم  
الجزء في ضمن الكل  
والالتزام فهم اللازم بعد  
فهم المألوم وقد عرفت  
ان كلتا المقدمتين ممنوعتان  
أما الاولى فلما مر من أنه  
لا بد من الانتقال من الكل  
الى الجزء وأما الثانية فلما  
مر أيضا من أن المراد الفهم  
من اللفظ وهو لم يوضع  
للدلالة على كل جزء في  
ضمن الكل بل ذلك لازم  
لفهم الكل سواء وضع  
له اللفظ أولا فعلم من هذا  
أن ما قاله السعد في حاشية  
المختصر إنما هو شرح لمعنى  
كلامه لا رضاه به فليتأمل  
(قوله لا يمكن انفكاك  
عن المألوم) أى فى التعقل  
(قوله أو بعد التأمل) لانه  
لا رية فى فهم هذا المعنى  
فاسقاطه عن درجة  
الاعتبار غير مستحسن  
وانما يعتبره المناطقة بناء  
على ان الدال عليه مجموع  
اللفظ مع القرينة فى دلالة  
عقلية لالفظية وكلامهم فى  
الثانية لا الاولى وكلام  
أهل العربية فيما يكون للفظ  
مدخل فى الدلالة أعم من  
أن يكون بواسطة أولا  
(قول الشارح اللازم للمعنى  
ذهنا) أى من حيث انه  
مقيد بالاضافة اليه فالتقييد  
بالبصر داخل فى مفهومه  
العنوانى وخارج عن

(الذهنى) سواء لزمه فى الخارج أيضا أم لا (الالتزام) وتسمى دلالة الالتزام أيضا لالتزام المعنى  
أى استلزامه للدلول كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فى الاول وعلى الحيوان فى الثانى وعلى قابل  
العلم فى الثالث اللازم خارجا أيضا وكدلالة العمى أى عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم  
للعنى ذهنا المنافى له خارجا (والاولى) أى دلالة المطابقة (لفظية) لانها بمحض اللفظ (والثنتان)  
أى دلالتا التضمن والالتزام (عقليتان)

يتمتع الانفكاك فى مطابقة ولا فلا دلالة على ما صرح به قدس سره فى حواشى المطالع فى دلالة المعينيات  
على معانيها (قوله الذهنى) بحث فيه الناصر بان تقييد اللازم بالذهنى خروج عن الاصول الى فن  
المنطق لانه مبنى على أن المراد بالدلالة التى هى المقسم كون اللفظ بحيث مهما أطلق بعد العلم بالوضع  
فهم منه المعنى كما تقول المناطقة لا كونه إذا أطلق بعد العلم بالوضع فهم منه المعنى كما تقول الاصوليون  
واليانيون ومن ثم ترك ابن الحاجب التقييد بذلك وضعف القول به فقال وغير اللفظى التزام وقيل  
إذا كان ذهنيًا واجاب بان اللازم الذهنى له معنيان احدهما ما يتمتع انفكاك تعقله عن تعقل المسمى  
وهو اللازم البين عند المناطقة وهذا هو المختلف فى اشتراطه بين المناطقة وغيرهم والثانى ما يلزم من  
حصول المعنى الموضوع له فى الذهنى حصوله فيه اما على الفور او بعد التأمل فى القرائن وهذا مراد  
من قيده من اهل الاصول والبيان لا الاول ولا لخرجه معان كثيرة فى المجازات والسكنايات عن  
المدلولات الالتزامية اه أقول اختار التفاضل فى من التهذيب مذهب أهل العربية فقال ولا بد من  
اللزوم عقلا او عرفا ووجه الجلال الدوانى بانه لا رية فى فهم هذا المعنى فاسقاطه عن درجة الاعتبار  
غير مستحسن اه وقال الحفيد فى شرح المن لو اعتبر اللزوم العقلى فقط لخرج المجازات والسكنايات  
المعتبرة فى المحاورات والمخاطبات ولا شك ان نظر المنطقي فى الالفاظ ليس الا باعتبار الافادة والاستفادة  
فلا وجه لتجديد اصطلاح بلا ضرورة مع افضائه الى ضيق فى أمر الدلالة لاخراج تلك الدلالات السابقة  
فى الاعتبار عن الاعتبار اه وأراد بقوله فلا وجه لتجديد اصطلاح الخ أى مخائف لما عليه اهل البيان  
(قوله لالتزام المعنى) أى المطابقى وقوله للدلول أى للمعنى المدلول عليه باللفظ التزاما (قوله أى عدم  
البصر) إشارة الى أن المعنى هو عدم المقيد بالبصر والتقييد خارج وليس من جملة المسمى ولا كانت  
دلالتة عليه تضمنا فالتقابل بين المعنى والبصر تقابل لعدم والمسلكة وقد استدلل الدوانى فى حاشية  
التهذيب على خروج البصر عن مسمى المعنى بان اسناده الى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال تعالى  
فانها لا تعمى الابصار الى غير ذلك من النظائر والاصل الحقيقة اه يريد انه قد اسند البصر بدون  
قرينة تدل على انه مستعمل فى معنى مجازى بان يذكر لفظ المعنى الموضوع لعدم مع التقييد بالبصر ويراد  
مطلق عدم وقال ميرزا هاد الهندى فى حاشيته على الدوانى المعنى صفة بسيطة قائمة بالاعنى وحقيقته  
عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر وقد اشتهر الفرق بين جزء الشيء جزء مفهومه فالتقييد بالبصر داخل  
فى مفهوم المعنى العنوانى وخارج عن حقيقته البسيطة ولما كانت الالفاظ موضوعا للمعانى دون  
عنوانها كانت دلالة المعنى على البصر دلالة على خارج عن الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل  
الحقيقة غير تجريد أو مجاز اه (قوله لاها بمحض اللفظ) أى من غير توقف على انتقال الى جزء أو لازم  
كما فى اللتين بعدهما فهو كالحصر الاضافى فلا ينافى انه لا بد من العقل لان الفهم به والعلم بالوضع (قوله  
عقليتان) تبع فيه صاحب المحصول وغيره وهو احد اقوال ثلاثة ثانيا انها لفظيتان كالاولى اعتبارا  
بفهم المعنى من اللفظ ولو بواسطة عليه أكثر المناطقة وقد يقال هو لازم للمصنف وان صرح بخلافه لانه  
جعل القسم دلالة اللفظ فاقسامه لفظية وكون بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة لا يخرجها عن ذلك

(٤٠ - عطار - أول) حقيقة البسيطة إذ هو عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر لكنه لا يعقل ميزا لإضافا

اليه وتام الكلام فيه فى حواشى الزاهد فى المنطق (قوله فى مفهوم المعنى) أى العنوانى دون حقيقته لانه عدم بسيط كما مر

(قول الشارح لتوقفهما على انتقال الذهن) أى لتوقف دلالة اللفظ على الجزء واللازم على الانتقال من الكل والملزوم وهذا لا ينافي أن فهم الجزء في نفسه سابق على فهم الكل لكن الكلام في الفهم من اللفظ وإنما قلنا أن هناك انتقالا لما تقدم من أن المفهوم عند سماع اللفظ هو المعنى الموضوع له إذا فهم تابع للوضع فما ذهب إليه الامدى وابن الحاجب من أن الداليتين التضمنيتين في المركب من جزأين مثلاً نفس الدلالة المطابقة فلا مغايرة إلا باعتبار التفصيل في التضمنية والاحمال في المطابقة خلاف التحقيق وقد تقدم بسط ذلك (قوله) وقد يقال هو لازم للمصنف المصنف لا ينكر (٣١٤) مدخلة اللفظ بل يقول أن الفهم منه لكن بعد تحليل المعنى المطابق (قوله) وبهذا

يتبين أن الخلاف المذكور لفظي) قد عرفت أنه مبنى على اتحاد الداليتين المطابقة والتضمن ذاتا واختلافهما اعتبارا فن قال به جعلها لفظية ومن لا فلا ويلزم الثاني أن يقول أن ما جعله الاول دلالة ليس بدلالة بل لازم لفهم الكل وإن لم يكن من اللفظ فليتأمل (قوله) وأراد بالمقدور (الخ) قد عرفت أن المصنف لا يقول بالمنطوق غير الصريح على أن من قال به لا يجعله المقدّر بل نفس الدلالة وسياق في كلامه ما ينافي ما ذكره هنا (قوله) والمقدور المذكور (الخ) هذا لم يقل أحداً بأنه منطوق أما ابن الحاجب فقد قال أنه الدلالة الالتزامية وأما المصنف فلا يقول به بل يجعله من توابع المنطوق (قوله) والمصنف خص (الخ) هذا ينافي ما تقدم (قوله) وهو رفع المؤاخذه هذا ينافي ما مر من أنه

لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه

ثالثاً أن الدلالة التضمنية لفظية كالأولى والالتزامية عقلية لأن الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم ولأن الداليتين التضمنيتين في المركب من جزأين مثلاً نفس الدلالة المطابقة فلا مغايرة بينهما إلا باعتبار التفصيل في التضمنية والاحمال في المطابقة وهذا ما عليه الامدى وابن الحاجب وغيرهما اه قاله شيخ الاسلام وهذا خلاف مشهور وفي الحقيقة لا طائل تحته فقول الناصر أن المصنف خالف ابن الحاجب ووافق البيانين لا اتجاه له لأن صاحب كل من هذه الأقوال مخالف لغيره فلا يعترض عليه بمخالفته له حيث كان له وجه مع أنه موافق للأصوليين أيضاً يؤيده قول صاحب الفرة المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من العقل بخلاف الأخيرتين فأنهما ليس بمحض الوضع بل بمدخل من العقل وهو أن فهم الكل موقوف على فهم الجزء وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك انفقت الكلمة على تخصيص الأولى بالوضعية واختلف فيهما فعدّهما المنطقيون من الوضعية وأهل البيان والأصول من العقلية اه على أنك قد سمعت أول البحث أن مسألة الدلالة وتقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب ذكر في كتب الأصول استطراداً أو على سبيل المبدئية فلا ضرر في موافقتهم غيرهم في اصطلاح يخصهم لمناسبة تتعلق بفن الأصول واصطلاح أهل البيان من فهمهم من غيرهم لأنهم باحثون عن بلاغة الكتاب والسند وهما ما يبحث عنه في هذا الفن من حيث الاستنباط وفي الحقيقة كاذب أن يكون هذا الخاف لفظياً (قوله) لتوقفهما على انتقال الذهن (الخ) هذا لا يصح في التضمن قال التفازاني وتسمى المطابقة والتضمنية لفظية لأنهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ بخلاف الالتزام فلذلك حكم بهما واحدة بالذات إذ ليس هنا إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الإضافة إلى مجموع الجزأين مطابقة واحدهما تضمننا وليس في التضمن انتقال إلى معنى الكل ثم منه إلى الجزء كما في الالتزام ينتقل من اللفظ إلى الملزوم ومنه إلى لازمه فيتحقق فهما مبنى هذا التحقيق على أن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم قاله الناصر والجواب أنه لا يلزم للشارح موافقة التفازاني رانه لا يعترض عليه بمجرد مخالفته له فإن لك سلفاً في ذلك وهو الإمام فخر الدين الرازى فإنه قال في المحصول وأما الباقيتان ففعليتان لأن اللفظ إذا وضع للشيء انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ولازمه إن كان داخل في المسمى فهو التضمن وإن كان خارجاً فهو الالتزام اه ولم ينازع أحد من شراحه في ذلك هذا ملخص ما في سم من كلام طويل أكثره تشجيع على شيخه وفي الحقيقة السؤال والجواب ليسا بما يد فيه القلم نعم قد ضعف الكمال ما قاله الشارح بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على تقديم الجزء على الكل في الوجودين أو فهم الجزء عند إطلاق اللفظ مرتين مرة في ضمن المركب وأخرى منفرداً والوجدان

المقدّر (قوله) تحصل بجعل القرية) نعم تحصل بذلك لكن حينئذ لا يكون من الاضمار والمراد جعله مثالا لا يمكن يكذبه

إلا بما قاله الشارح (قوله) كما تقرر الذي تقرر أن الصدق في المفردات معناه الحمل وفي الجمل معناه التحقق فلهذه طريقة أخرى ه واعلم أن المصنف رحمه الله ترك دلالة الإيحاء وهي أن يقرن المنطوق بحكم أى وصف لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيداً في فهم منه التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيهاً وإيحاء مثل اقتران الامر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة لوجود الاعتاق لكان بعيداً لأن هذا إنما يفهم من سياق الكلام لا من اللفظ وأيضاً سياق مفصلاً في باب القياس (خاتمة) جعل الشارح المدلول على دلالة الاقتضاء معنى اللفظ فيفيد أن مقتضى هو المعنى وفي التلويح ما يفيد أن المقتضى عند الشافعي هو اللفظ المقدور وعند أبي حنيفة

يعرضه العموم والخصوص  
بجلافة على القول بأنه المعنى  
إلا أن يقال لما كان التوقف  
إنما هو على المعنى جعله  
الشارح المدلول وإن كان  
اللفظ أيضا مدلولًا تبعاله  
والفرق بين المقتضى  
والمخدوف كما قاله الشريف  
الجزجاني أن المقتضى  
منوى مقدر بخلاف  
المخدوف فانه منسئ غير  
مقدر وسيأتي لهذا بقية  
ان شاء الله تعالى ( قوله  
ليست وضعية ) لانحصار  
دلالة اللفظ التي للوضع  
مدخل فيها في الدلالة على  
المعنى أو جزئه أو لازمه  
وهذه ليست كذلك \*  
فان قلت يلزم من تحريم  
التأنيث تحريم الضرب  
نظرا للعللة أعني الإيذاء \*  
قلت المعدود من مدلول  
اللفظ لازم المعنى الموضوع  
له لا لازم العلة تدبر ( قوله  
حذف منه به ) الاولى  
حذف منه الجار وهو الباء  
ووصل الضمير ( قوله  
ليس لهم مفهوم أدون ) أي  
لان الدلالة على المفهوم هي  
الدلالة على الحكم في شيء  
لمعنى فيه فهم لغة ان الحكم  
في المنطوق لاجله أي يفهم  
كل من يعرف اللغة اى وضع  
ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم  
في المنطوق لاجله فالثابت

يكذبه اه وهذا التضعيف ضعيف أما اولافن المنع ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الخصم فان له  
ان يقول الذي اجدته في نفسي انا خلاف ذلك وأما ثانيا فن ادعاء من الاتفاق على تقدم الجزء في الوجودين  
دعوى لا دليل عليها فقد قال عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية ان فهم الجزء من اللفظ متأخر في  
الوجود عن فهم الكل وان كان فهمه في ذاته متقدما عليه سواء قلنا ان فهم الكل عين فهم الجزء  
بالذات مغاير له بالاعتبار كما في شرح مختصر الاصول العنصدي أو قلنا بتغايرهما بالذات ( قوله ثم  
المنطوق الخ ) قسم ابن الحاجب المنطوق إلى صريح وغير صريح وتبعه المصنف في شرحه دون تعقب  
فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضمن حقيقة أو مجاز غير الصريح دلالة اللفظ على ما لم  
يوضع له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالاتزام وينقسم غير الصريح إلى دلالة اقتضاء ودلالة اشارة  
ودلالة ايماء وذكر الاولين هنا وترك ذكر الثالثة (١) لذكره اياها في باب القياس وقد أخل المتن  
بذكر الصريح وكأنه تركه لوضوحه كذا قرر الحواشي ولا يخفى ان التبريف السابق شامل للصريح  
 وغيره فيكون المراد باخلال المتن بذكره عدم تعرضه له في التقسيم وأشار لذلك بالتعبير بالاسم  
الظاهر مع أن المقام للاضمار وهذا كلامه متجه وقد تنبه لذلك الكوراني فقال والتحقيق ان كلام  
المصنف قاصر عن افادة المرام لانه أسقط الايماء وقسم المنطوق والمنقسم إنما هو غير الصريح والصريح  
قسم واحد وأما العلامة سم فلم يرض بهذا الكلام الذي هو في غاية الظهور وأخذ يطيل التشنيع على  
الناسر والكوراني ويتأول النقول بما يرجع محصله إلى أن ابن الحاجب وغيره إنما جعلوا المتوقف  
غير الصريح لتقسيمهم المنطوق إلى صريح وغيره وان دلالة الاقتضاء من غير الصريح والمصنف  
حصر المنطوق في الصريح فلا منطوق عنده إلا الصريح فالمتوقف حينئذ هو الصريح فلا خلاف إلا  
في العبارة فالمصنف لما جعل المنطوق محصورا في الصريح جعله هو المتوقف وابن الحاجب لما  
لم يحصره فيه جعل غير الصريح متوقفا على الصريح فرجع الامر في الحقيقة إلى ان المتوقف  
هو المنطوق لا غيره وتقرير الشارح الامثلة الاتية يدل عليه فانه جعل المنطوق فيها هو المعنى  
المذكور الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بانطوق الصريح إذ غير الصريح إنما هو  
المخدوف فيها المقدر لا المذكور وان ذلك المعنى المقدر الذي توقف الصدق أو الصحة عليه الذي  
سمى المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير  
الصريح وقسمه إلى الاقتضاء وغيره بما ذكره ويوضحه الامثلة التي ذكرها الشارح ألا ترى إلى قوله في  
المثال الاول لتوقف صدقه أي الحديث المذكور الخ فجعل المتوقف صدق مضمون الحديث  
المذكور ولا شك انه منطوق صريح إذ غير الصريح هو المقدم معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذه  
وهو غير الصريح إلى آخر الامثلة وأنت إذا تأملت ما ذكرناه في شرح التعريف وما  
قلناه عن الحواشي هنا تعلم ان كلام المصنف غير محتاج لهذا الاصطلاح كله بعد ان تبين مراده

(١) قوله وترك ذكر الثالثة أي دلالة الايماء وهو أن يقترب المنطوق بحكم أي وصف لو لم  
يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيد فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان  
لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء مثل اقتران الامر بالاقتناع بالوقوع الذي لو لم يكن هو علته  
لوجب الاعتقاد لكان بعيدا لان هذا إنما يفهم من سياق الكلام لامن اللفظ اه شرييني

الصدق) فيه (أو الصحة) له عقلا أو شرعا (على اضمحار) أى تقدير فيما دل عليه (فدلالة اقتضاء) أى فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كافى مسند أخى عاصم الآتى فى مبحث المجمل رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما والثانى كافى قوله تعالى وأسأل القرية أى أهلها إذا القرية وهى الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا والثالث كافى قولك لمالك عبد اعتق عبدك عنى ففعل فانه يصح عنك أى ملكه لى فاعتقه عنى لتوقف صحة العتق شرعا على الملك (وإن لم يتوقف) أى الصدق فى المنطوق ولا الصحة له على اضمحار (ودل) اللفظ المفيد له (على ما لم يقصد) به (فدلالة اشارة) أى فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذى لم يقصد به تسمى دلالة اشارة كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم على صحة صوم من أصبح جنباً للزومه للبصود به من جواز جماعهن فى الليل الصادق بآخر جزء منه (والمفهوم ما) أى معنى (دل عليه اللفظ لا

نستفد من سوق هذه العبارات وارتكاب تلك التأويلات سوى تشويش الافهام مع سهولة المرام ورحم الله الفخر الرازى حيث يقول

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

(قوله الصدق فيه) قدر الضمير لربط الجملة الواقعة خبرا وازدادة الصدق للمنطوق بنى لان الصدق صفة اللفظ الدال عليه لصفة له بخلاف الصحة فانها صفة له فلذلك عداها باللام (قوله عقلا أو شرعا) راجع ان الصحة (قوله الاول) وهو ماتوقف على التقدير صدقه والثانى ماتوقف على التقدير صحته عقلا والثالث ماتوقف عليه صحته شرعا (قوله صدقه) أى صدق الخبر (قوله على ذلك) أى على الاضمحار من حيث هو واماتعين المقدر فيرجع لدلالة آخر (قوله لوقوعهما) أى الخطأ والنسيان وهذا علة للعلة (قوله أى أهلها) فيه ان الصحة لا تتوقف على اضمحار الاهل بل على ان السؤال لهم وذلك يتحقق بالاضمحار ويجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق المحل على الحال اه وهذا بحث غير متجه لانه يرجع لتعيين الطريق إذ محصله ان الكلام محتاج لصرف عن الظاهر وذلك اما بالمجاز الحذفى او المجاز فى الطرف فأيهما اعتبر لا يقال لم اعتبر دون الآخر على أنه لو جعل مجازا فى الطرف فسد المثال إذ يكون حينئذ من قبيل المنطوق الصريح لما سمعت ان دلالة اللفظ على معناه المجازى مطابقة وهو منطوق صريح (قوله لا يصح سؤالها عقلا) جريا على العادة فلا بد من هذا القيد إذ يجوز سؤال الجدران ونطقها بالجواب خرقا للعادة فلا يتأتى الحكم بعد الصحة عقلا (قوله فانه يصح) أى فانه يصح العتق لك (قوله ودل اللفظ) أى لا المنطوق فانه من المعنى ففى المصنف تشبثت الضمائر (قوله ما لم يقصد به) فى تقدير به اشارة إلى أن المعنى المذكور مقصود فى نفسه ولكنه ليس مقصودا باللفظ وإلا فاللاتق أن كل ما دل عليه الكتاب العزيز بما وافق الواقع مقصود (قوله الرفث) هو الجماع وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء وليلة ظرف الرفث كما أشار إليه الشارح بقوله من جواز جماعهن فى الليل (قوله للزومه) أى صحة صوم من أصبح جنباً وذكر الضمير لان الصحة اكتسبت التذكير من المضاف اليه وقوله للبصود به أى للمنطوق المقصود باللفظ أعنى قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام (قوله الصادق بآخر جزء منه) وهو الجزء الملاصق للفجر ويلزم من ذلك انه لا يغتسل إلا بعدوه فى الناصر ان قوله بآخر جزء منه مبنى على ان الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس إلى طلوع الفجر وبإبعاضه وليس كذلك بل حقيقة الاول فقط فلو قال الصادق بالجماع فى آخر جزء منه لكان صحيحا اه والجواب أن المراد بالصدق التحقق والمعنى أن الليل متحقق بآخر جزء منه أى مع آخر جزء إذ يصدق لغة وعرفا عند بقاء جزء منه أن الليل

بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق فى كونه قطعيا مستند إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة فهو فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى المفهوم باللغة الموضوع لا فائدة المعانى كذا فى التوضيح والتلويع وعلى هذا لا يتأتى أن يكون ذلك المعنى فى المنطوق قطعيا وفى المفهوم ظنيا حتى يكون أدون وبه يندفع ما قال صاحب الكشف من أنه قد يكون المعنى المقصود معلوما قطعيا كما فى تحريم التأفيف فتكون الدلالة قطعية وقد يكون ظنيا انتهى فانه حينئذ يكون قياسا لتوقفه على مقدمة شرعية هى كون العلة كذا فهو أمر مجتهد فيه لا مفهوم لغة نعم قد مثاله بأمثلة بعضها غير قطعى لمن يعرف اللغة حتى خالف فيه بعض المجتهدين بعضا كما فى التوضيح والتلويع أيضا لكن هذا لا يضر فان غايته أنه خطأ فى المثال ولعل هذا هو السبب فى ما ذهب اليه صاحب الكشف تدبر



( قول المصنف لحوى الخطاب ) أى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أى مما تنسجت من مراده مما تكلمه أى وجدت رأيته وفى الحديث تنسموا روح الحياة أى وجدوا نسيمها وقوله ولحنه أى ( ٣١٧ ) معناه قال الله تعالى ولتعرّفهم

فى لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب ( قوله قبل الشروع فى القياس ) صوابه كما فى شرح المختصر قبل شرع القياس ( قوله فى ) أى فى قوله قبل شرع القياس من غير افتقار إلى نظرخ أى فى علة الحكم ( قوله ولا معنى للقياس إلا ذلك ) اجيب عنه بان اشتراط المعنى المشترك هنا إنما هو ليتناوله لغة لانه ثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال به ( قوله وثانيهما الخ ) هذا ساقه العوض جوابا عن احتجاج من جعله قياسا كما نقلناه قبل فجعله وجهًا ثانيًا غلط بل الوجه الثانى هناك هو أن الأصل فى القياس لا يكون مندرجا فى الفرع اجماعا - وهما قد يكون مندرجا مثل لا تطلع ذرة فانه يدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة مندرجة فيه إلا أن فيه ان الاجماع انما هو على امتناع قياس الكل على الجزء ثم اعلم ان الوجه ترك هذا الكلام هنا فانه سأتى فى كلام المصنف

لا فى محل النطق من حكم وعمله كتجريم كذا كما سيأتى ( فان وافق حكمه ) المشتمل هو عليه ( المنطوق ) أى الحكم المنطوق به ( فوافقه ) ويسمى مفهوم موافقة ايضا ثم هو ( فحوى الخطاب ) أى يسمى بذلك ( ان كان أولى ) من المنطوق ( ولحنه ) أى لحن الخطاب أى يسمى بذلك ( ان كان مساويا ) للمنطوق مثال المفهوم الاولى تجريم ضرب الوالدين الدال عليه نظرا للمعنى قوله تعالى فلا تقل لهما أف فهو أولى من تجريم التأفيف المنطوق لاشدية الضرب من التأفيف فى الايذاء ومثال المساوى تجريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى آية ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو مساو لتجريم

متحقق موجود وان الفاعل حيثئذ فاعل فى الليل ولو أريد به الحمل كما هو مبنى السؤال لعدى بعلى ولك ان تقول ولو سلطنا ان الليل حقيقة الوقت الممتد فلا مانع من اعتبار تجزئته قال تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وقد اعتبر الفقهاء تجزئته فى وقت العشاء والشيخ رحمه الله قد تقدم له فى مسألة الاكثر ان جميع وقت الظهر الخ التصريح بمثل ما قلنا وانما لشغفه بالاعتراض يمهّد أصولا ضعيفة يبنى عليها ما هو اضعف منها وقول سم ان هذه المناقشة مبنية على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا لجماعهن غاية الامر انه يلزم المساخطة فى قوله بآخر جزء منه اصراف للكلام عما هو المتبادر منه إلى معنى بعيد متكلف من غير داع إلى ذلك ( قوله لا فى محل النطق ) اشار به إلى ان الدلالة فى المفهوم ليست وضعية بل اتقالية فان الذهن ينتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير بطريق التنبيه باحدهما على الآخر قاله زكريا ومثله يقال هنا ان الذهن ينتقل من حرمة التأفيف إلى حرمة الضرب ومن حرمة اكل مال اليتيم لحرمة احراقه مثلا ( قوله من حكم ) وعمله بيان لما والواو بمعنى مع فالمفهوم اسم للجموع المركب من الامرين وهو احد اطلاقاته وقد يطلق على الحكم وحده وعلى عمله ايضا واطلاقه على المجموع قليل وانما حمله الشارح عليه للاضافة فى قوله فار وافق حكمه الخ لئلا يلزم اضافة الشيء إلى نفسه ولا يصح الجواب عنه بجعل الاضافة بيانية لما فاته لقوله المشتمل هو عليه ولو حمله على المحل لتكرر مع قوله فيما بعد ويطلق المفهوم على محل الحكم ( قوله كتجريم كذا ) مثال للحكم وعمله الاول للاول والثانى للثانى فالحكم فى آية التأفيف تجريم الضرب ونحوه وعمله الضرب ونحوه ( قوله فان وافق حكمه ) اضافة حكم للضمير من اضافة الكل للجزء وقوله المشتمل نعت سبى للحكم فالصفة جرت على غير من هى له فلذلك ابرز الشارح الضمير وهو من قبيل اشتمال الكل على الجزء ( قوله المنطوق ) المناسب لما تقدم حكم المنطوق وقدر الشارح لفظة به اشارة إلى أنه من الحذف والايصال ( قوله فوافقه ) اقسامه ستة بعد اقسام حكم المنطوق لانه إما واجب او مندوب او حرام او مكروه او خلاف الاول او مباح واما اقسام مفهوم المخالفة فتلاثون من ضرب الستة فى الخمسة الباقية بعد اسقاط الموافق للمنطوق ( قوله ثم هو ) أى مفهوم الموافقة ( قوله ان كان مساويا ) القسمة غير حاصرة إذبقى عليه الادون إلا ان يقال ليس لهم مفهوم ادون وقد يقال به فى نحو عدم اجابة الوالدين بالنسبة للتأفيف فانه ليس بأولى ولا مساويا ويوجب بانه غير محتج به ( قوله نظرا للمعنى ) أى لما وضع له اللفظ والمراد بالمعنى هنا ما غلق به الحكم كالا يذام فى التأفيف والاتلاف فى اكل مال اليتيم ويرد عليه انه حيثئذ يكون من باب القياس مع ان المفهوم ليس من القياس الشرعى فانه ثابت قبل مشروعية القياس لغة واجيب بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة المفهوم على كل مفهوم من حيث اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم التفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ على ان ذكر هذا الايراد هنا لا معنى له فانه يأتى الخلاف فى كلام المصنف من ان دلالة المفهوم قياسية او لفظية ( قوله لاشدية الضرب من التأفيف ) الاشدية مصدر افعل تفضيل حتى يقال ان من فيه لا تجامع ال ( قوله فهو مساو لتجريم الاكل ) فيه ان التجريم غير

الخلاف فى كون دلالة المفهوم قياسية أو لفظية ( قوله بانه مذكور كناية ) لك أن تجعله مجازا فيكون منطوقا صريحا

الأكل مساواة الاحراق للأكل في الائتلاف (وقيل لا يكون) الموافقة (مساويا) أى كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوى وإن كان مثل الأولى في الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الأولى أيضا على هذا وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعا ولحنه معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج كغيره المفهوم أما أولى من المنطوق بالحكم أو مساو له فيه (ثم قال الشافعي) إمام الأئمة (والامامان) أى إمام الحرمين والامام الرازي (دلالته)

منطوق إنما المنطوق الوعيد وإن لم منه التحريم فهو من المنطوق غير الصريح كذا أورد الناصر واجاب بأنه قد يتم محل في انه مذكور كناية فان التردد على الشيء يستلزم تحريمه وناقضه سم في كون الجواب تمحلا ولك أن تقول نحن نحمله على المجاز والمجاز من قبيل المنطوق الصريح فلا تمحل ولا حاجة لما اطال به سم (قوله كما قال المصنف) وجدت بخط بعض الفضلاء أنه استقرأ كلام الشارح فاذا قال كما قال المصنف يكون قوله في شرح المختصر او غيره ومتى قال قال يكون قوله في منع الموانع (قوله لا يسمى بالموافقة المساوى) أشار بذلك إلى أن عبارة المصنف مقلوبة والأصل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بذلك لان النزاع في أن المساوى من الموافقة الاصطلاحية لانه فرد منها فيسمى باسمها وليس منها فلا يسمى بذلك لاني أن الموافقة من المساوى أولا إذ لا يتأتى أن تكون فردا منه لأنها أعم على الصحيح والاعم لا يكون فردا من الاخص ومباينة له على مقابل الصحيح المشار اليه بقوله وقيل لا تكون الموافقة الخ والمقابل لا يكون فردا من مقابله وحيث قد لمطابق لمجمل النزاع أن يقال وقيل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بهذا الاسم كما بينا بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك وهذا تعلم أن المحل للعناية تامل (قوله وباسمه المتقدم) أى وهو لحن الخطاب يسمى الأولى ايضا على هذا أى القول فعليه مفهوم الموافقة هو الأولى ويسمى الأولى فحوى الخطاب ولحن الخطاب والمساوى على هذا القول يسمى مفهوما مساويا وقوله الأولى نائب فاعل يسمى اه زكريا (قوله على محل الحكم أيضا) أى كما يطلق على الحكم ومحل وترك الشارح من إطلاقاته الحكم لشيء فيه (قوله كالمنطوق) فانه يطلق على محل الحكم كما يطلق على الحكم كما تقدم واما اطلاقه على المجموع كالمفهوم فلا وقول سم وبقي اطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم اه لا يسلم له لأن هذه أمور اصطلاحية لاسيلا للرأى فيها ولا للاستظهار وإنما سبيلها النقل وكأنه نبى ذلك على ما مهده من انه لا مشاحة في الاصطلاح بناء على أخذه على عمره وقد علمت ما فيه غير مرة (قوله وعلى هذا) أى اطلاق المفهوم على المحل وحده ينبى ما قال المصنف الخ لان الأولى بالشيء او المساوى له في الحكم مغايرة له (قوله إمام الحرمين) الذى فى البرهان لامام الحرمين هكذا الفحوى لاستقلالها وإنما هي متمضى لفظ على نظم ونضد مخصوص قال الله تعالى في سياق الامر بالبر والنهي عن العقوق والاستحاث على رعاية حقوق الوالدين فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما فكان استيحاء الكلام على هذا الانتظام مفيدا معنى في تحريم ضروب التعنيف ناصا وهو متلقى من نظم مخصوص منتظم فالنحوى إذا آيلة إلى معنى الالفاظ اه فلا يصح نسبة ما ذكر لامام الحرمين ولقد تفتن لذلك الكال فقال فى النقل عن إمام الحرمين نظر لان الذى مال اليه فى كتاب القياس من البرهان أنهاد لالة مفهوم وقداق الزركشى وأبو زرعة عبارة المتن بلفظ والامام أى الرازي وذكرنا ان قوله الامامان عبارة النسخة القديمة اه وذكره شيخ الاسلام ايضا والحب من بقية الحواشى أنهم لم يتعرضوا لذلك لاسيما الناصر فانه متبوع للشارح فى المناقشة حتى فى المثال وكان الاحق بالمناقشة هذا المحل (قوله إمام الأئمة) دفع به ما عساه يقال كيف ذكر الشافعي

(قول الشارح كما قال المصنف) قيل أنه حتى قال الشارح قال المصنف يكون فى شرح المختصر أو غيره ومتى قال قال فقط يكون فى منع الموانع (قول الشارح وفحوى الكلام الخ) لا يخفى عليك بعدما تقدم وجه المناسبة (قوله وهو إطلاقه على الحكم) وهو شائع فيه ولذا تركه الشارح (قول الشارح كالمنطوق) فانه يطلق على محل الحكم أما إطلاقه على المجموع فلا وأما قول سم لا يبعد التزامه كالمفهوم ففيه أنه أمر اصطلاحى لا مدخل للرأى فيه (قول الشارح أى إمام الحرمين) عبارته فى البرهان تقتضى أنه قائل بأنهاد لالة لفظية لا قياسية فانه قال أن الفحوى آيلة إلى معنى الالفاظ وليست مستقلة بل هي مقتضى لفظ على نظم مخصوص فلعله قال ذلك فى غير البرهان (قوله ليست مفهوما) ولا لازم أن يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والقياس ممتنع حيث قد لوجود النص

(قول الشارح المسمى بالجلى) وهو ما قطع فيه بنى الفارق وكان احتمالا ضعيفا (قوله لعدم جريان سائر الاقوال الخ) أى لان القائل بالمفهوم انما قال به فيما اذا كانت الدلالة بطريق التنبيه بالادنى على الاعلى او باحدا المتساويين على الاخر وعمل الخلاف لابدأن يكون واحدا (قوله اذ الدلالة على هذا القول الخ) اعلم أن من جعل دلالة المفهوم قسما ثالثا ( ٣١٩ ) لا منطوقا ولا قياسا جعلها مثل الثابت

بالمنطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة بطريق الانتقال من الأدنى الى الاعلى أو من أحد المتساويين الى الآخر فهي دلالة فوق الدلالة القياسية وهي قطعية كالادلة على المنطوق وعلى هذا المفهوم أدون ومن جعلها قياسية قال ان المفهوم قد يسكون قطعا وهو إذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعين وقد يكون ظنيا كما اذا كان احدهما ظنيا كقول الشافعى اذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى واذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وانما قلنا أنه ظنى لجواز أن لا يكون المعنى ثمة الزجر الذى هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافى للضررة وربما لا يقبلها العمود الغموس كذا فى العضد وغيره اذا عرفت هذا عرفت أن معنى كلام شيخ الاسلام أن القائل بالمفهوم لا مفهوم أدون عنده حتى يكون محل الخلاف بينه وبين غيره وان كان هناك قياس أدون ولعل هذا ايضاح

أى الدلالة على الموافقة (قياسية) أى بطريق القياس الاول أو المساوى المسمى بالجلى كما يعلم مما سيأتى والدلة فى المثال الاول الايداع فى الثاني الاتلاف ولا يضرب فى النقل عن الاولين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر الى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصرح بالتسمية بالموافقة ولا نحوه ، تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالي والآمدى) من قائل هذا القول

من غير وصف الامام ووصف غيره به مع أنه من أتباعه وحاصله أن ش رة وصفه بذلك مغن عن ذكره فكانه امر مقرر عند كل احد (قوله أى الدلالة على الموافقة) أشار به الى ان دلالة مضاف للفعول وأن مرجع الضمير الموافقة وتذكر الضمير لان الموافقة منها هو الحكم الموافق للمنطوق قال الناصر ولم يرد به معناه السابق أى مفهوم موافق للمنطوق كما يتبادر والازم ان الحكم الموافق عند هؤلاء الأئمة مدلول اللفظ لكونه مفهوما ومدلول القياس كاصرحوا فيلزم القياس بدون شرطه وهو أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فتدبر اه فالموافقة على هذين القولين اعنى قول الامام والقول الذى بعده ليست مفهوما كما أفاده الشارح بقوله وكثير من العلماء الخ سيما على القول الثاني منهما من ان الدلالة مجازية او عرفية فان المدلول على هذا منطوق كما صرح به الشارح وكلام المصنف يوم اجراء هذا الخلاف فى الموافقة باعتبار انها مفهوم بل باعتبارها فى نفسها والمقصود بهذا الخلاف مقابلة ما تقدم من كونها مفهوما فقوله ثم قال الشافعى والامامان دلالتهم على معنى الدلالة الذى سميناه موافقة وقلنا أنه مفهوم وشم للترتيب الاخبارى أى بعد أن علمت ان الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خولف فى ذلك (قوله بطريق القياس الاول الخ) قال شيخ الاسلام سكت عن الادون لما قدمته من انه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه وناقشه سم بأن الدلالة على هذا القول ليست بطريق الفهوم بل بطريق القياس فانفاء كون المفهوم ادون لا يقتضى انتفاء كون القياس أدون لان المدار على هذا القول فى ثبوت الحكم فى الفرع على العلة ووجودها فيه فإى محل وجدت فيه كان ملحقا الاصل فى حكمه (قوله المسمى بالجلى) أى بقسميه (قوله بما سياتى) أى فى خاتمة القياس من أن الجلى ما قطع فيه بنى الفارق أو كان ثبوته احتمالا ضعيفا (قوله عن الاولين) يعنى الامام الشافعى وامام الحرمين وقوله وأما الثالث يعنى به الامام الرازى وقد علمت ما فى ذلك (قوله لا الحكم) أى الاحتجاج (قوله بما تقدم) يعنى ثبوت الخوى الخطاب ولحن الخطاب (قوله وقيل لفظية) قد يقال هذه المقابلة غير حسنة لما تقدم ان المفهوم ما دل عليه اللفظ الخ فتكون على الاول لفظية ايضا والجواب أن المراد لفظية على الوجه المخصوص وهى التى لا مدخل للقياس فيها كما أشار لذلك الشارح بقوله لا مدخل للقياس الخ (قوله لا مدخل) أى لا دخول للقياس الاصطلاحي فيها والا فالقياس اللغوى لا بد منه اذ لم يقع التصريح الا بالتأليف (قوله لفهمه) أى الموافقة وذكر الضمير لتأويلها بالحكم (قوله من قائل هذا القول) قال سم قد يفهم ان غيرهما من بقية قائل هذا القول مع قوله بانها ليست مفهوما ولا قياسية لا يقول بانها فهمت من السياق والقرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالي والآمدى بذلك ليس لاجرا غيرهما من قائل هذا القول بل لانهما صرحا

ما فى الحاشية فتأمل (قوله على أن الخ) هذا تكرار لافائدة فيه مع ما فيه من زيادة لفظ ذكر فى أحد الموضعين (قوله أى بطريق المنطوق) أى فهمت من اللفظ فى محل النطق بواسطة القرائن لا بطريق الانتقال ولا بطريق القياس وانما لم يقل كذلك لان كونها بطريق الانتقال والتنبيه ليس صريحا من المصنف بل ظاهرة فقط كإسباتى (قوله تفسيري) انما يناسب كفى غيره عطف خاص على عام

(قول الشارح إذ قد يقول الخ) هذا مستند لمنع القول بأنها مفهوم بطريق التنبيه ومنع القول بأنها قياس اما الاول فلتوقفها على السياق والقرائن والدلالة بطريق التنبيه إنما تتوقف على فهم علة الحكم في المنطوق من النظم لغة واما الثاني فوجود الفارق وهو عدم كفاية الادون كالشتم (٣٢٠) بالنسبة للبيد فلا يطلب مع طلب الاعلى كالضرب له وفيه ان القرينة وهي

انسياق الكلام على هذا الاثظام إنما هي لافادة أن العلة هي الاكرام وعدم الايذاء مثلاً وهذا لا يلزم منه أن يكون اللفظ مستعملاً في معنى مجازي بل يجوز أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وينقل منه بواسطة تلك العلة إلى معنى آخر وهذا أولى لتعين الحقيقة متى أمكنت وأما القول بوجود الفارق فوهم فإن القائل بأنه قياس إنما قال به بعد فهم العلة المناسبة من السياق والقرائن فليأمل قال بعض من كتب هنا فرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي والثانية هي اللازمة للمجاز دون الاولى فقول الله تعالى لا تقل لها أف مستعمل في معناه الحقيقي غاية انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومساق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً اه وهو كلام حق متين ( قول

(فهمت) أي الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لا من مجرد اللفظ فلولا دالتهما في آية الوالدين على ان المطلوب بهما تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التافيف منع الضرب إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لا تشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دالتهما في آية مال اليتيم على ان المطلوب بها حفظه وصيانتها ما فهم منها من منع أكله منع احراقه إذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحنث (وهي) أي الدلالة عليه حيثند (بجازية من اطلاق الاخص على الاعم) فاطلق المنع من التافيف في آية الوالدين واريد المنع من الايذاء واطلق المنع من أكل مال اليتيم في آيته واريد المنع من اتلافه (وقيل نقل اللفظ لها) أي للدلالة على الاعم

بذلك دون غيرهما مع إرادته ما صرح به اه (قوله فهمت) أي الدلالة وفيه ان الدلالة هي الفهم ولا معنى لفهم الفهم ويحجب بان في العبارة حذف مضاف أي متعلق الدلالة (قوله من السياق والقرائن) أي مع اللفظ كما يشير لذلك قوله لا من مجرد اللفظ والسياق ماسبق الكلام لاجله وهو هنا طلب تعظيم الوالدين كما أشار لذلك بقوله فلولا دالتهما الخ والقرائن عطف خاص على عام (قوله لا من مجرد اللفظ) إشارة إلى ان دلالة اللفظ لا بد منها كما قلنا (قوله فلولا دالتهما) أي السياق والقرائن (قوله من منع التافيف) أي من جل منع التافيف (قوله ذو الغرض الصحيح) احتراز عن الاحق (قوله ولكن ضربه) أي لكون الشتم بمجرد لا يجدي نفعا لغلط طبعه ونحوه والله در القائل

تكفي اللبيب إشارة مرموزة وسواء يدعى بالتداء العالي وسواء بالزجر من قبل العصا ثم العصا هي رابع الاحوال

(قوله من اطلاق) خبر مبتدأ محذوف أي واطلاقها وهو بيان لعلاقة المجازة قال الكوراني ليس في كلام الغزالي ذكر المجاز لا صريحاً ولا كناية وما زعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لأن قول الله تعالى فلا تقل لها أف مستعمل في معناه الحقيقي غاية انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومساق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً فكانه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي والثانية هي اللازمة للمجاز دون الاولى ولم يتنبه الشراح لهذا مع ظهوره اه بحذف واجاب سم بعد ان اقام التأكيد واكثر التشنيع عليه بما ملخصه ان مصنف ثقة خبير بكلام الغزالي وكتبه فلا يرده نقله بمجرد دعوى نفي لم يثبتها منقول ولا معقول وأما المجاز فلأن القول المذكور اخص من مطلق الايذاء وانه يصح اطلاق لفظ الاخص على الاعم لعلاقة الاختصاص والاعمية والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي أي بخصوص السياق القاطع بارادة تعظيمها وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك فلا يقال أن كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه ارادة المعنى الحقيقي ولكن يثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس او بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاث محتمل في الجملة فقوله واللفظ لا يصير بذلك مجازاً ان اراد لا يصح ان يصير فهو باطل او لا يتعين ان يصير قلنا لم ندع التعيين وهذا كله على سبيل التزلزله من نسبة ذلك للمصنف واما على ان المصنف

حاك

المصنف مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) أي لأن قول أف اخص من

مطلق الايذاء فالعلاقة الاختصاصية والاعمية والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي السياق القاطع بان المراد التعظيم وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك فلا يقال ان كون السياق للتعظيم لا يستلزم

الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي ولكن ثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاثة محتمل في الجملة قاله سم وفيه أنه مخالف لاشتراط البيانين كونها صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وبنوا عليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز نعم إن بنى الكلام على عدم إرادة المعنى المجازي (٣٢١) على التحين صح ذلك بناء على

(عرفا) بدلا عن الدلالة على الاختصاص لغة فتحرّم ضرب الوالد والدين وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين وإن كانا بقرينة على الأول منهما وكثير من العلما منهم الخنفية

حاك فلا إذا الحاكى لا يجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقرر في محله اه وأقول قد انفصل بعد ان شن الغارة على الشيخ بما لا يحدى نفعاً ما قوله ان المصنف ثقة فهذا ما لا نزاع فيه ولكنه غير نافع هنا فان الثقة غير معصوم عن وقوع الخطأ وإنما النافع ان ينقل عن الغزالي ما نفاه الكوراني والغزالي رحمه الله كتابان في الاصول أحدهما المنحول ونص عبارته واما فحوى الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التأفيف فقال قائلون انه قياس لانه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضي ليس بقياس لانه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة الى تأمل وطلب جامع والمختار أنه من المفهوم لا لما ذكره القاضي إذ لا يعد في العرف ان يقول الملك لحادمه اقتل الملك الفلاني ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع إذ الغرض منه الاحترام فلا يعد قياساً والخلاف آيل الى عبارة اه والثاني المستصفي وليس بين يدي واظنه لم يذكر ذلك إذ لو ذكره لكان النقل عنه في رد كلام الكوراني متعيناً لا ما تمسك به في رده مما تكرره كثيرا من ان المصنف والشارح ثقة فانه غير نافع في مقام المناظرة إذ لو قال الخصم هو ليس بثقة عندي في هذا النقل لم يردعه إلا تصحيح النقل بل لو فرض مشافهة المصنف بذلك فليس له ان يقول اني ثقة فيما أنقله بل الواجب عليه تصحيح ما نقله ما أدى أن دعوى الوثاقة التي بنى عليها كثيرا من دفع الاعتراضات الواردة تبطل قاعدة اتفق عليها جميع علماء النظر وهي ان الناقل يطلب منه عند المناظرة تصحيح النقل ولا هتمامهم بتلك القاعدة صدوراً بها كثيرا من مؤلفاتهم واما تصحيح المجاز فقد اعترف هو بان القرينة غير صارفة وهو مخالف لاشتراط البيانين كونها صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وبنوا عليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز الذي اشار في أثناء كلامه الى جوازه بل صرح به بقوله بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي على ان لنا ان نقول ان المتبادر للفهم في مقام التخاطب من الآيتين هو النهي عن التأفيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من امارات الحقيقة فإين المجاز نعم ما جعلاه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجاز لعدم استعمال اللفظ فيه فلو جعل المعنى المذكور كناية لم يرد شي من ذلك ولعلمهم ارادوا بالمجاز فانه قد يطلق على ما يشملها فيراد به كل ما خالف الاصل ولا يجوز لنا أن نتمسك في هذا المجاز بمذهب الأصوليين لأنهم يشترطون القرينة الصارفة لكن يجوزون عدم مصاحبتها للمجاز وهما قد ادعى وجود القرينة وقوله ان المصنف حاك قد علمت ما فيه وقوله الحاكى لا يجب عليه دليل ليس على اطلاقه بل محله اذ لم يلزم صحة المحكى فان التزمه وجب عليه ذلك ومعلوم ان نقل المصنف ذلك مع عدم تعرضه لرده يتضمن التزام صحته وقوله لا يصح الاعتراض على الحكاية ممنوع بل الذي لا يصح الاعتراض عليه المحكى كل ذلك مبين في كتب الآداب (قوله عرفا) أي فيكون حقيقة عرفية لا مجازا (قوله من منطوق الآيتين) لأن منطوقهما حيثن تحريم الايذاء وتحريم الاتلاف ومن افرادهما الضرر والاحراق (قوله منهما الخنفية) ويسمونها

ما قال الفاضل السلوكي في حاشية القاضي ان القرينة المانعة إنما تشتت عند تعين المجاز دون احتماله لكن الكلام هنا ليس في ذلك وبالمجلة القول بانه مجاز لا دليل عليه بل الدليل على خلافه اما أولاً لا فتمكنت الحقيقة لا يعدل الى المجاز وهي ممكنة كما تقدم بيانه واماناً فان المتبادر للفهم في مقام التخاطب من الآيتين هو النهي عن التأفيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من امارات الحقيقة وما جعلوه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه بقي أن قول المصنف وهي مجازية بعد النقل عن الغزالي فيما قبله يفيد ان الغزالي قال بذلك وعبارته في المنحول هكذا واما فحوى الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التأفيف فقال قائلون انه قياس لانه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضي ليس بقياس لانه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة الى تأويل وطلب

(٤١ - عطار - اول) جامع والمختار انه من المفهوم لا لما ذكره القاضي إذ لا يعد في العرف ان يقول الملك لحادمه اقتل الملك الفلاني ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع ان الغرض منه الاحترام فلا يعد قياساً والخلاف آيل الى عبارة اه فلعل وجه الافادة انه جعل الدلالة على ذلك اللفظ بواسطة السياق والقرائن بخلافه على ما صدر به المصنف فانها بطريق الانتقال من المعنى المدلول للفظ بواسطة العلة المناسبة هذا غاية التوجيه والله سبحانه وتعالى اعلم



( قول الشارح كما هو ظاهر صدر كلام ( ٣٣٢ ) المصنف ) لان قوله موافقة ظاهرة فالمفهوم من المحل وحكمه موافقة ويحتمل

على ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسى كما هو ظاهر صدر كلام المصنف ومنهم من جعله تارة مفهوما واخرى قياسيا كالبيضاوى فقال الصنفى الهندى لاتفاق بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بنطوق قال المصنف وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول له ( وإن خالف حكم المفهوم الحكم المنطوق به فمخالفة ) ويسمى مفهوم مخالفة ايضا كما سياتى التعبير به فى مبحث العام ( وشرطه ) ليتحقق ( ان لا يكون المسكوت ترك لحوف ) فى ذكره بالموافقة كقول قريب العهد بالاسلام لعبد بن محصور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريدون غيرهم وتركه خوفا من ان يتهم بالفاق ( ونحوه ) اى نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك فى الغنم السائمة زكاة وانت تجهل حكم المعلوفة ( و ) ان ( لا يكون المذكور خرج للغالب ) كما فى قوله تعالى وربائبكم

ان يكون لحكمه الموافق موافقة فيكون قياسا تاما ( قول الشارح الحاق مسكوت النسخ لعل مراده تعدية الحكم اليه باعتبار وصف مناسب وان كان ذلك الوصف المناسب هنا شرطا لتناوله لغة لانه ثبت به الحكم حتى يكون قياسا شرعيا كما فى المضد فعنى كونه مسكوتا انه غير منطوق به وان دل عليه اللفظ بواسطة العلة المناسبة وحاصل الكلام حيثئذ انه شبيه بالقياس الشرعى فى وجوده لا الحاق فى كل وان اختلفت جهته وهل لوجود هذا الحاق يسمى قياسا ويطلق عليه اسمه أولا فهو لفظى راجع للتسمية هكذا ينبغى ان يحقق هذا الكلام وبه يندفع قول المصنف وقد يقال النسخ ( قول الشارح والمقيس غير مدلول ) لان شرط القياس ان لا يتناول حكم الاصل الفرع وإذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون مدلول للفظ وغير مدلول وقد عرفت أن معنى كونه قياسا انه تعدى فيه الحكم باعتبار معنى مناسب لكن ذلك المعنى شرط للتعدى لغة اى تناول اللفظ له لغة لانه ثبت به الحكم

ادلة النص ( قوله كما هو ظاهر الخ ) راجع لقوله مفهوم وإنما كان كذلك لان قوله موافقة ظاهرة فالمفهوم من الموافق حكمه حكم موافقة ويحتمل ان يكون لحكمه الموافق موافقة فعلى الاول الظاهر يكون مفهوما لقياسا وعلى الثانى يكون قياسا ( قوله صدر كلام المصنف ) وهو قوله والمفهوم مادل الخ ( قوله كالبيضاوى ) فانه جعل الموافقة فى مبحث اللغات مفهوما وفى كتاب القياس قياسا ( قوله لان المفهوم مسكوت ) فيه ان المفهوم اما الحكم واما هو مع محله والمسكوت فى اصطلاحهم محل الحكم فعلى الاول يلزم حل المبين وعلى الثانى حل الجزء على الكل والجواب ان المراد المسكوت بالمعنى الوصفى لا الاسمى او يراد بالمفهوم محل الحكم فصحة المحل حيثئذ ظاهرة ( قوله قال المصنف ) اى فى شرح المنهاج هو مخالف لقوله فى شرح المختصر لاتفاق بينهما فان للمفهوم جهتين هو باعتبار احدهما مستند الى اللفظ فكان مفهوما وباعتبار الاخرى قياس ومن ثم قال السعد التفتازانى الخلاف لفظى و اشار اليه امام الحرمين فى البرهان وتعقبه جماعة منهم البرماوى بان للخلاف فوائد منها انا ان قلنا ان دلالة لفظية جاز النسخ به والافلا ه زكريا وتعقبه سم بانه سياتى فى المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالفعوى وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الامام الرازى والآمدى وقولا بالمنع فيها عن حكاية الشيخ أى اسحق فهذه الفائدة مبنية على ضعف عند المصنف ( قوله والمقيس غير مدلول ) لان شرط القياس أن لا يتناول حكم الاصل الفرع وإذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون مدلول للفظ وغير مدلول له واجيب بانه وان لم يدل عليه صراحة بمجرد اللفظ يدل عليه بواسطة قرينة او علة فلا مانع حيثئذ من كون المفهوم قياسا ( قوله حكم المفهوم ) المتبادر من هذا انه اراد بالمفهوم المحل والمناسب لقوله الحكم المنطوق ان يريد به الحكم وقد يجاب بجعل الاضافة بيانية ( قوله فمخالفة ) أى يسمى بذلك اصطلاحا كما اشار له الشارح فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء فان الشرط نظر فيه للمعنى ( قوله ليتحقق ) اى بحيث إذا اتنى الشرط انتفى المفهوم من اصله وليس الشرط للاحتجاج به مع كونه موجودا ( قوله لخوف ) أى لخوف محذور بسبب ذكر المسكوت بطريق موافقته للمنطوق بان يعطف عليه ففى للسببية والباء للتعدية متعلقة بذكره وهذا الشرط انما يظهر بالنسبة لغير الله ولذلك مثل له الشارح بكلام الخلق ( قوله كقول قريب العهد ) العهد هنا مستعمل فى الاتصاف مجازا عن العلم اللازم للاتصاف ا ه ناصر ( قوله وتركه ) اى قوله وغيره ( قوله كالجهل ) اى من المتكلم وهذا انما يتصور فى غير كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم كإرمز الشارح لذلك بقوله كقولك الخ ( قوله خرج للغالب ) قال الناصر ههنا مقامان احدهما ان القيد خرج للغالب والثانى انه موافق للغالب والثانى هو الذى خالف الامام فى اشتراط نفيه بدليل ما سيجى ا ه اراد به قول الشارح ان القيد لموافقة الغالب وهذان المقامان احدهما من تعبير

اللاقى في حجوركم فان الغالب كون الربائب في حجور الازواج أى تربيتهم (خلافا لامام الحرمين) في نفيه هذا الشرط لماسياتى مع دفعه (او) خرج المذكور (لسؤال) عنه (وحادثة) تتعلق به (او) للجهل بحكمه) دون حكم المسكوت كما لو سئل النبي صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرة لفلان غنم سائمة او خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوكة فقال في الغنم السائمة زكاة (او غيره) اى خرج المذكور لغير ما ذكر (مما يقتضى التخصيص بالذكر) كواقعة الواقع كما في قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين نزلت كما قال الواحدى وغيره في قوم من المؤمنين والوا اليهود أى دون المؤمنين ولم تشارطوا للدفنهم انتفاء المذكورات لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فآخر عنها وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين لما نقاه مخالفا للشافعى

المصنف والشارح وهما بمعنى واحد بدليل تعبير المصنف في غيرهما كشرح المنهاج بهذه العبارة وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما في بيان محل نزاع الامام فلذلك قال سم أن ما قاله الشيخ بمجرد اختراع لشيء لم يقل به أحد من الأصوليين (قوله اللاتي في حجوركم) به سبحانه وتعالى بهذا على معالى الامور وانه ينبغي للرجل ان يرى بنت زوجته في حجره ولا يفرق بينهما لقوله صلى الله عليه وسلم من فرق بين والدته وولدها فرق الله بينه وبين احبته يوم القيامة (قوله لماسياتى) اى من توجيه امام الحرمين قال سم فان قيل لم يخالف امام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده مع أن توجيهه يمكن ان يجرى في الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقيد في غير هذا مضطر اليه كافي صورة الجهل او محتاج اليه كافي صورة قصد الامتان وكما في صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت فانه محتاج الى التقيد للاحتراز عن العبث أو ما هو في حكم العبث وهو أخبار المخاطب بما يعلمه او عن الابهام على المخاطب وإيقاعه في حكم الشك فانه لو اطلق تردد في عموم الحكم وتخصيصه بأحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة مقيد بها في التقيد فكان الحل على أن القيد لموافقة الغالب بعيداً ضعيفاً وكان الاظهر عنده حمل على أنه لنفى الحكم عما عدا المذكور فليتأمل (قوله لسؤال) اى لجواب سؤال وقوله او حادثة اى لبيان حكم حادثة تتعلق بالمذكور وتضعف المفهوم عن المنطوق في الدلالة كان السؤال والحادثة مثلاً صارفين له عن مقتضاه بل مانعين من وجوده بخلاف العام الوارد عليهما لا يصرفانه عن مقتضاه لقوة دلالة بل اعتبر فيه عموم اللفظ لا خصوص السبب اهـ ذكرى (قوله اول للجهل) اى من المخاطب بخالف مامر (قوله فقال) اى في كل من الصور الثلاث (قوله لغير ما ذكر) اشارة الى نكتة لفراد الضمير (قوله بما يقتضى التخصيص الخ) به على ان ضابط العمل بالمفهوم ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت بخلاف ما اذا ظهرت له فائدة كالا مثله التي ذكرها وكان سياق المذكور للتفخيم والتأكيد للنهي تكبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث فلا يحل ذلك للكافرة أيضاً وكزيادة الامتان كقوله تعالى لنا كلوا منه لحماً طرياً فلا يمتنع أكل التقيد (قوله كواقعة الواقع) الفرق بينه وبين الحادثة ان الحادثة يقصد فيها الحكم على خصوص المخصوص بخلاف موافقة الواقع فان المقصود الحكم العام (قوله لانتها) اى المذكورات (قوله فوائد ظاهرة) لاقتضاء المقام والقرائن لها (قوله وهو فائدة خفية) لان استفادته بواسطة ان التخصيص بالذكر لا بدله من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فعين التخصيص (قوله في توجيه امام الحرمين) للشافعى رضى الله عنه في الرسالة كلام آخر يندفع به أيضاً توجيه الامام وحاصله أنه اذا ظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفي الحكم بطريق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام بمحتمل حتى لا يقضى فيه بموافقة او مخالفة اهـ ذكرى (قوله لما نقاه) اى من بعض الشروط المذكورة وهو ان

(قول المصنف مما يقتضى التخصيص) فنى وجد ما يقتضى التخصيص اتنى المفهوم ومتى اتنى وجد العلم حيثئذ بانتفاء الحكم عماعدا المذكور أو ظن ذلك الحاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص إذ لا نزاع في أن المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يشوق على الجرم بانتفاء الموجبات كما قيل وبني عليه عدم العمل بمفهوم المخالفة (قوله وانتفاء ماعدا التخصيص بالحكم) أى فاذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه الدلالة عليه لتطرق الاحتمال فيصير الكلام بمحتمل حتى لا يقضى فيه بموافقة أو مخالفة هذا هو المراد فاندفع ما فى سم

بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب وقد مشى في النهاية في آية الريبة على ما نقله عن الشافعي من أن القيد فيها موافقة الغالب لا مفهوم له بعد أن نقل عن مالك القول بمفهومه من أن الريبة الكبيرة وقت التزويج بامها لا تحرم على الزوج لأنها ليست في حجره وتربيته وهذا وإن لم يستمر عليه مالك فقد نقله الغزالي عن داود كما نقل ابن عطية عن علي كرم الله وجهه أن البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لأنها ليست في حجره ورواه عنه بالسند ابن أبي حاتم وغيره ومراجع ذلك إلى أن القيد ليس لموافقة الغالب والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للبذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالخالفه كافي الغنم المعلوقة لما سيأتي أو الموافقة كافي المثال الأول لما تقدم وفي آية الريبة والموالة للمعنى وهو أن الريبة حرمت لثلايقع بينها وبين أمها التباعد لو أبيحت بان يتزوج بها فيوجد نظرا للعادة في مثل ذلك سواء كانت في حجر الزوج أم لا وهو الإلهام من الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهي موجودة سواء وإلى المؤمن أم لا وقد علم من الإلهام ومن لم يواله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم إلى قوله والكفار أولياء ومن المعنى المعلوم به

لا تكون المذكور خرج للغالب قال الناصروفيه أن الذي نقاه هو الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه أن ما واقع على النفي ورده سم بأنه يصير التقدير للنفي الذي نقاه ومعلوم أن الذي نقاه ليس هو النفي ولا وجه له وحيث تجعل ما يحالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف إليها التقدير لنفي الاشتراط الذي نقاه (قوله بأن المفهوم) متعلق بتوجيه (قوله من مقتضيات اللفظ) أي مدلولاته وحاصل دفعه أنه وإن كان من مقتضيات إلا أنه من مقتضيات الخفية والغالب من مقتضيات الظاهرة فيقدم عليه (قوله لموافقة الغالب) لا مفهوم له إنما ذكر هذين الخبرين للخلاف فيهما كما يؤخذ بما يأتي وما تقدم (قوله وهذا) أي القول بمفهومه وإن لم يستمر عليه مالك الخ وهو جواب عما يقال لأحاجة إلى معنى هذا الشرط (قوله فقد نقله الخ) أي فلا يلزم من عدم استمرار مالك عليه بطلانه فانه كثير ما يرجع المجتهد عن شيء والفتوى بين أصحابه عليه (قوله عن داود) وكذلك نقله عنه غيره كالماوردي وابن الصباغ وغيرهما فالأقتصار على الغزالي موهمة لعة النقل عن داود (قوله ورواه عنه بالسند ابن أبي حاتم) قال حدثنا أبو زرعة حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا هشام يعني ابن يوسف عن ابن جريج قال حدثني إبراهيم بن عبيد بن رفاع قال أخبرني مالك بن أوس بن الحدثان قال كانت عندي امرأة فتوفيت وقد ولدت لي فوجدت عليها فلقيني على بن أبي طالب فقال مالك فقلت توفيت المرأة فقال على هل لها ابنة فقلت نعم وهي بالطائف قال كانت في حجر ك قلت لاهي بالطائف قال فأنكحها قلت فإين قول الله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم قال إنما لم تكن في حجر ك إنما ذلك إذا كانت في حجر ك قال الحافظ العماد ابن كثير أسنده قوى ثابت إلى على بن شرط مسلم وهو غريب جدا أه كمال (قوله ومراجع ذلك) أي ما نقل عن داود وعلى رضي الله عنه (قوله والمقصود الخ) أي ليس الغرض المقصود أن لا يعمل بما يوافق المفهوم بالكلية بل المقصود عدم الاستناد في العمل إلى المفهوم وقد يعمل على وقفه أو مخالفته لدليل (قوله أنه لا مفهوم له) وحكم المفهوم حينئذ مسكوت عنه (قوله لما سيأتي) أي في المسئلة الآتية في الكلام على انكار أبي حنيفة مفاهيم المخالفه (قوله المثال الأول) وهو قول قريب العهد بالاسلام الخ (قوله لما تقدم) من أنه يريد وغيره (قوله للمعنى) أي العلة وهذا علة للموافقة (قوله بان يتزوج) الباء للسببية متعلقة بيقع (قوله أولياء) أي ولم يقل إلا أن تولوا معهم المؤمنين (قوله ومن المعنى المعلوم) متعلق بقوله تشاء والمراد بالمعنى العلة الجامعة أي من النظر فيها

المسكوت للمنطوق نشأ خلاف في أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكان القيد لم يذكر حكاة في قوله (ولا يمنع) أي ما يقتضي التخصيص بالذكر (قياس المسكوت بالمنطوق) بأن كان بينهما علة جامعة لعدم معارضته بل قيل يعنه أي المسكوت المشتمل على العلة (المعروض) للذكور من صفة أو غيرها إذا عارضه بالنسبة إلى المسكوت المشتمل على العلة كأنه لم يذكر (وقيل لا يعنه إجماعاً) لوجود العارض وإنما يلحق به قياساً وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لاسيما وقيد ادعى بعضهم الإجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم الموافقة لأن المسكوت هنا أدون من المنطوق بخلافه هناك كما تقدم وبطل هنا انتفاية للإبطالية

(قوله موافقة المسكوت للمنطوق) أي في الحكم بمعنى أنه هل يمكن أخذه من اللفظ من غير قياس أو لا بد فيه من قياس (قوله ولا يمنع قياس المسكوت) متعلق بقوله وشرطه أن لا يكون المسكوت الخ والمعنى أن وجود ما يقتضي التخصيص بالذكر من الأمور السابقة ككونه جواباً لسؤال أو بياناً لحادثة الخ يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع إلحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه وقوله ما يقتضي الخ فاعل يمنع وقياس المسكوت مقفوله وياء بالمنطوق بمعنى على أو ضمن القياس معنى الربط فعدها بالباء إذ الفرع مربوط بالاصل قال الشيخ خالد في شرحه أشار المصنف إلى استبعاد منع القياس المذكور بل قيل يعنه الخ يعني كيف يتمنع هذا القياس مع أن لنا قائلين بأن المفروض له القيد المذكور يعنه المسكوت عنه بدون قياس كما في الغنم السائمة زكاة فلفظ الغنم عنده عام يشمل المعلوفة والسائمة والعبارة والسديدة ولا يتمنع قياس المسكوت بالمنطوق بناء على أن المعروض لا يعنه المسكوت وقيل يعنه فيه منع قياسه عليه اه قال بعض وشمول الغنم للمعلوفة في الحكم جار على مذهب الإمام مالك بأن المعلوفة فيها الزكاة (قوله لعدم معارضته) تحليل لقوله ولا يمنع وضميره يعود لما يقتضي وضمير له للقياس (قوله بل قيل يعنه) هذا القول الثاني المشار إليه بقوله وقيل لفظية (قوله المعروض) فاعل يعنه والمعروض هو اللفظ المفيد بصفة ونحوها والعارض هو القيد وعبر بالمعروض دون الموصوف وإن كان في المعنى موصوفاً لثلاثتهم اختصاص ذلك بالصفة وقوله للمذكور متعلق بالمعروض وقوله من صفة أو غيرها بيان للمذكور (قوله إذا عارضه) علة لقوله يعنه (قوله كأنه لم يذكر) فهو كالعدم وكأن المعروض شامل للموصوف وغيره (قوله لا يعنه الخ) حاصله أن اقتران ما يقتضي التخصيص بالذكر هل يدل على إلغاء المذكور من صفة أو غيرها وجعله كالعدم بالنسبة إلى إفادة حكم المسكوت أو لا يدل فعلي الأول يصير المعروض إذا كان عاماً شاملاً للمذكور والمسكوت فيتمتع القياس لأنه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين كما تقدم نقله عن شرح المصنف للمختصر وعلى الثاني يكون غير المذكور مسكوتاً عن حكمه فيجوز حينئذ القياس وهو المختار (قوله لوجود العارض) أي في اللفظ (قوله لاسيما وقد ادعى الخ) أي فلا أقل من أن يكون هو الحق فهذا تأكيداً للاحقية (قوله كما أفادته العبارة) حيث جزم بأنه لا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق وحكي العموم بقبيل المشعرة بالتضعيف وقوى ذلك الضعف بحكاية الإجماع على عدم العموم وإن سيقى بقبيل (قوله بخلاف مفهوم الموافقة) أي فلا يقال فيه أن عدم العموم هو الحق بل هو محتمل وإن كان ظاهر ما في المتن ترجيح مقابله لذكره مقدماً بدون صيغة تمريض وذكر الآخر مؤخرًا بسيغة التريض (قوله لأن المسكوت هنا) أي في مفهوم المخالفة أدون أي فيكون المنطوق أولى بوجه الأولوية أن قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف ما يقتضي التخصيص بالذكر عن هذا الظاهر موضع نزاع في الجملة بدليل الخلاف في الريبة التي ليست في حجر الزوج وإن كان الزايج الصرف عن هذا الظاهر ثم المراد الادنوية في الحكم لافي العلة الجامعة لأنه مقيس وشرطه أن يساوى الأصل في تمام العلة فيكون المراد مقيساً قياس الأدون وهو ما كانت العلة فيه ظنية بخلاف القياس الجلي وهو ما كانت العلة فيه قطعية (قوله بخلافه هناك) أي في مفهوم الموافقة فإن المسكوت أولى أو

(قول الشارع كأنه لم يذكر) أي لوجود ما يقتضي أن التخصيص بالذكر ليس لقصر الحكم على المذكور فدل على أن المسكوت كالذكور في الحكم ويكون ذكره بالنسبة للحكم كالعدم وحينئذ فيتمتع القياس لأنه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين (قوله أو لفظية) هذا هو الصواب وفي بعض الخراشي المشار إليه بقوله وقيل لفظية وهو خطأ من تغيير النسخ (قوله أدون من حيث الحكم) لأن قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف ما يقتضي التخصيص بالذكر عن هذا الظاهر موضع نزاع في الجملة بدليل الخلاف في الريبة التي ليست في حجر الزوج وإن كان الزايج الصرف عن الظاهر

(قول المصنف وهو صفة) اعلم أنه قال بمفهوم الصفة بالمعنى الذى ذكره الشارح الشافعى رضى الله عنه وأحمد والأشعري والامام وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالي والمعتزلة وقال به أبو عبد الله البصرى فى ثلاث صور دون ما عداها أحدها أن يكون ذكره للبيان كما لو قال خذ من غنهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها زكاة ثانيا أن يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله إذا تحالف المتبايعان فى القدر والصفة فليتحالفا وليتراد اثالثا أن يكون ما عدا ذلك الصفة داخلها فى الصفة مثل أن يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به لنا أن الشافعى وأبا عبيد عالمان ببلغة العرب فالظاهر فهمها ذلك لغة ولولم يفده لغة لما فهم منه فظهر إفاضة لغة وهو المطلوب ولنا أيضا أنه لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور فى الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة إذ الغرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة وكلام الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم أحد وليس هذا إثباتا لوضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وأنه باطل لأنه لا يثبت الوضع بالفائدة وإنما يثبت بالنقل بل هو إثبات بطريق الاستبراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعينت لأن تكون مرادة وهذا كذلك فاندرج (٣٢٦) فى القاعدة الكلية الاستقرائية فكان إثباته بالاستبراء لا بالفائدة فإنه يفيد الظهور

(وهو صفة) أى مفهوم المخالفة بمعنى الحكم مفهوم صفة قال المصنف والمراد بها لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية

مساو (قوله بمعنى محل الحكم) الباعث على حمله عليه مع قلة استعماله كما تقدم اضافته الى الصيغة فإنها لا تدل على الحكم بل على محله فإن السائمة إنما تدل على المعلوفة لا على نفي الزكاة ولموافقة قول المصنف وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم بأنه يقتضى أن المراد بالمفهوم المحل لأن غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لأنفسه فلو اراد الحكم لكان الانسب أن يقال وهل المنفى الزكاة فى غير سائمتها أو فى غير مطلق السوائم ويصح أن يرا. الحكم وإضافته الى الصفة وغيرها لأنها باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نفي الزكاة فى مقابلها واثرت التكلفة على هذا الوجه ظاهر (قوله مفهوم صفة) قدره لاجل صحة الاخبار لأن الصفة لفظ والمفهوم معنى (فائدة) مفهوم المخالفة جمعه ابن غازى فى قوله صف واشترط عل ولقب ثنيا ه وعد طرفين وحصر لاغيا

فالتنيا الاستثناء والاعيا الغاية وسيأتى أن الرجوع أن العدد واللقب ليسا من المفاهيم (قوله والمراد بها) أى بالصفة وهو بيان للمعنى المراد عند الأصوليين فإنها فى اصطلاح المتكلمين عبارة عن المعنى القائم بالذات وفى اصطلاح النحاة التابع المشتق (قوله لفظ) خرج ما ليس بلفظ كتقديم العمل فانه ليس بلفظ (قوله مقيد لآخر) أى مقال لشيوخه فلا يرد التبع لمجرد المدح أو الذم فانه ليس من التخصيص بالوصف (قوله ليس بشرط الخ) وجه استثناءها احتياجها لآلة بخلاف غيرها والحق أنه

فيه فيمكن تقي به وأما ما قال الامام فى إثبات ذلك من أنه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم منتفأ أما الملازمة فإذا لا معنى للحصر فيه إلا اختصاصه به دون غيره فإذا لم يحصل لم يحصل وأما انتفاء اللازم فللعلم الضرورى أنه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور ففيه أنه إن اراد اختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت بمعنى أن الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى وهو النسبة الذهنية

مختص به فسلم لأن الايقاع والاتزاع لا يكون إلا على المذكور لكن لا نزاع فيه وإن أراد متعلق الحكم النفسى وهو لا النسبة الواقعة فى نفس الامر فلا نسلم أنه مختص به لجوازه فى المسكوت عنه غاية الامر أنه غير محكوم فيه ولا يستلزم الحكم بعدم قدم وجوب الزكاة فى المعلوفة بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه لجوازه أن يثبت نسبة ولا يحكم بثبوتها لكن هذا الرد إنما يظهر فى الخبر لأنه الذى له نسبة خارجية بخلاف الانشاء فانه لا خارج له حتى يجرى فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس قوله أو جبت فإذا اتفق هذا القول فيه فقد اتفق وجوب الزكاة فيه إلا أن يؤول الانشاء بالخبر هذا حاصل ما فى العنصر وحواشيه لكن فى قوله بخلاف الانشاء الخ شىء يعلم من عبد الحكيم على المطول فتأمل (قول الشارح والمراد بها لفظ الخ) كذا قال المصنف فى منع الموانع ناقلا له عند الأصوليين وعند المتكلمين الصفة المعنى القائم بالذات وعند النحاة القائم المشتق (قول الشارح ليس بشرط الخ) إنما استثنى هذه الثلاثة لأن المفهوم ليس خارجا بالمعنى المقيد بل فى الشرط من أنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط وفى الاستثناء من إخراج محل الحكم من المنفى قبل وفى الغاية من كونها لانتفاء ما قبلها من الحكم ولذلك انفردت كفاى العنصر وغيره بدلائل تخصها زيادة على دلائل الصفة قال العنصر أيضا دلائل يختص بالشرط وهو أنه إذا ثبت كونه شرطا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط ودليل يخص الغاية وهو أن قول القائل صوموا إلى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس لم يكن الغيبوبة



آخره وترك الاستثناء لعدم ذكر ابن الحاجب له وظاهره ان الاخراج فيه ليس مع جهة الوصف وهذا لا يتناقض ان التقييد ثابت في الكل لكن بالطريق المتقدم وانما يستثنى انما والفصل وتقديم المعمول لانه لا لفظ هناك مقيد لآخر انما وتقديم المعمول لظاهروا اما ضمير الفصل فلان المراد بالتقييد تقليل الشيوع وليس ذلك موجودا فيه وهذا اندفع (٣٢٧) ماورد هنا فتدبر فانه زل فيه الاقدام

( قول المصنف كالغنى  
السائمة ) أى هذه العبارة  
الظاهرة فى أن الصفة هى  
المجموع اشارة من أول  
لامرالى أنه لا عمل بالصفة  
كالسائمة وحدها كأنها  
ليست بصفة (قوله سائمتها  
بدل ) صوابه فى سائمتها  
بدل ( قول الشارح  
لاختلال الكلام بدونه )  
فذكره يكون لعدم  
الاختلال لانها فائدة  
ظاهرة بخلاف المفهوم كما  
مرو هذا لا ينافى دلالة على  
السوم الزائد على الذات  
إلا أنه لا يعمل به لما تقدم  
انه اذا ظهرت فائدة أخرى  
بطل وجه الدلالة على  
المفهوم وهذا ظهر وجه  
كون هذا أظهر فان قلت  
المصحح هو المقدر  
الموصوف بهذا قلت  
المقدر انما يقدر بعد  
الوصف الدال عليه  
والإصحاح الكلام بدون  
الوصف وليس كذلك  
فالادلة على المقدر تكون  
هى الفائدة (قوله حملوا غير  
سائمة الغنى على ما ذكر)

لا النعت فقط أى أخذنا من امام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلا ( كالغنى السائمة  
أو سائمة الغنى ) أى الصفة كالسائمة فى الأول من الغنى السائمة زكاة وفى الثانى من فى سائمة الغنى زكاة قدم  
من تأخير وكل منها يروى حديثا ومعناه ثابت فى حديث البخارى وفى صدقة الغنى فى سائمتها اذا كانت  
اربعين إلى عشرين ومائة شاة الخ ( لا مجرد السائمة ) أى من فى السائمة زكاة ان روى فليس من الصفة  
( على الاظهر ) لاختلال الكلام بدونه كالقبح وقيل هو منه لادلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف  
القبح فيفيد نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقا كما يفيد اثباتها فى السائمة مطلقا ويؤخذ من كلام ابن السمعاني  
ان الجمهور على الثانى حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجرى بجرى المقيد  
بالصفة عند الجمهور ( وهل المتنى ) عن محلية الزكاة فى المثالين الاولين ( غير سائمتها ) وهو معلوفة الغنى  
( أو غير مطلق السوائم ) وهو معلوفة الغنى وغير الغنى

لا حاجة بل لصحة الاستثناء لان كلامها انما يحصل بآلته فهو لفظ مقيد لآخر ولهذا قال امام الحرمين لو عبر  
معبّر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان منقحدا لان المعدود والمحدود موصوفان بعدد هما واحد هما وكذا  
سائر المفاهيم اهـ وعلى هذا فالمعطوفات كلها معطوفة على العلة لا تقديم المعمول فعلى صفة لانه ليس  
بلفظ فلا يدخل فى تعريف الصفة بما ذكره وبتقدير صحة استثناء المذكورات فليستنى معها ما بعدها  
اهـ زكريا ( قوله لا النعت فقط ) أى كما هو المتبادر من الصفة ( قوله أى اخذا ) مرتبط بقوله والمراد بها  
( قوله حيث ادرجوا الخ ) لان المعدود موصوف بالمعدود والمخصوص بالكون فى زمان او مكان موصوف  
بالاستقرار فيه ( قوله أى الصفة كالسائمة الخ ) دفع لما يتوهم من ان الصفة بمجموع الغنى السائمة إذ  
القاعدة ان ما بعد الكاف هو المثال ( قوله قدم ) أى لفظ السائمة فى الثانى واضيف إلى موصوفه  
فسقطت منه لام التعريف وبهذا يتدفع ما يقال الموجود فى الثانى سائمة بالتكثير لا السائمة بالتعريف  
كما يقتضيه قوله وفى الثانى ووجه الاندفاع ان تعريفه بحسب الاصل ( قوله وفى صدقة الغنى ) بدل من  
حديث البخارى أى وفى شأن صدقة الغنى وفى سائمتها بدل ( قوله ان روى ) نه به على انه لم يجده قال  
الكمال وقد تتبعته مظانها فى كثير من الكتب الحديثية فلم اظفر بذلك ( قوله لاختلاف الكلام الخ )  
أشار إلى أن له فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عداه وفيه ما استسمع ( قوله بدونه ) أى السائمة المجرد عن  
الموصوف ( قوله فيفيد ) تفريع على ما قبل الاظهر ( قوله ان الجمهور ) أى من اصحابنا أى فينبغى  
ان يكون هو الاظهر قال شيخ الاسلام وهو قوى لان تعريف الوصف صادق بغايته ان الموصوف مقدر  
ولا تأثير له فيما نحن فيه اهـ وبه يتجه ما قاله الكوراني ان الظاهر ليس بظاهر بل مردود قطعاً لان  
تعريف الوصف صادق بغايته ان الموصوف مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا يدخل له فيما نحن  
بصدده اهـ فتورك سم عليه ليس عما يلتفت اليه ( قوله وهو معلوفة الغنى ) بحث فيه الناصر بان  
سائمة الغنى اخص من مطلق السوائم ونفى الاخص اعم من نفي الاعم فغير سائمة الغنى اعم من غير مطلق  
السوائم لصدق الثانى بالمعلوفة مطلقا والاول بها وسائمة غير الغنى ومقتضى تفسير الشارح لما عكس ذلك

لعله بقرينة ان الكلام فيها خاصة فيكون المعنى غير سائمتها منها ( قول الشارح لترتب الزكاة عليه فى غير الغنى ) ان كان المراد أنها ترتب عليه فى  
غير هذا الحديث فالكلام انما هو مفهوم هذا الحديث وان كان المراد أنها ترتب عليه باعتبار ان الاصل اتحاد العلة كما نقله الامام عن المخالف  
فذلك ايضا ليس مفهوما من الحديث فتدبر ( قول الشارح وجوز المصنف الخ ) أى لان الصفة هى اللفظ المقيد لآخر ولفظ الغنى مقيد للسائمة  
باعتبار اضافتها اليه كما ان لفظ السائمة مقيد للغنى فى قولنا فى الغنى السائمة زكاة باعتبار الوصف فالتقييد ليس قاصرا على المشتق  
فاندفع ما اورده الناصر من ان الغنى غير مشتق ولعله فهم من قول الشارح جوز المصنف ان تكون الصفة لفظ الغنى ان التقييد  
بلفظ الغنى وليس مراداً كما علمت بل المراد ان التقييد بالاضافة اليه تدبر

(قول الشارح وهو بعيد) أى (١٢٨) التجوز بعيد لان متعلقه غير متبادر (قوله يريد معنى امام) هذا لا يتأتى هنا لفرض

انه مفهوم امام (قول الشارح أى فقيره ليس باله) بيان لمفهوم إنما إلهكم الله فحمل المنطوق فى الآية هو الله والمنطوق هو الالهية وحمل المسكوت غير الله والمسكوت انتفاء الالهية قال السعد مفهوم المخالفة فى إنما هو نفي الحكم عن غير المذكور فى الكلام آخر ويدل على أنه مفهوم لا منطوق أمارات مثل بجواز إنما يزيد قائم لا قاعد ومثل ان صريح النفي والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف إنما قيل لافرق بين إنما إلهكم الله وبين لا إله لكم إلا الله لان إنما تنحل بالنفي والاستثناء ومقتضاه ان يكون المنطوق فى الالهية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى والجواب انه لما نطق باداة النفي مع الاستثناء جعل المنطوق نفي الالهية عن غيره تعالى ولما لم ينطق بهما مع إنما بل بالجملة الموجبة لم يصح أن يقال ان المنطوق نفي الالهية عن غيره تعالى فانه لم ينطق به إذ المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق قال السعد ان قولنا إنما انا تيمى بمعنى

(قولان) الاول ورجحه الامام الرازى وغيره ينظر الى السوم فى الغنم والثانى الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه وغير الغنم من الابل والبقر وجوز المصنف أن تكون الصفة فى سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها فى مطل الغنى ظلم كما سأتى فيفيد نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم وان ثبتت فيها بدليل آخر وهو بعيد لانه خلاف المتبادر الى الاذهان (ومنها) أى من الصفة بالمعنى السابق (العلة) نحو اعط السائل لحاجته أى المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أى لافى غيره واجلس امام فلان أى لا وراه (والحال) نحو احسن الى العبد مطيعا لى لا عاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أى لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين إذا شرب الكلب فى اناه أحدكم فليغسله سبع مرات أى لا اقل من ذلك

وأجاب بجواب أثر التكلف عليه ظاهر والاحسن ان يقال انه تفسير مراد أشار به الى أن فى كلام المصنف قيدا حذف للعلم والتقدير غير سائمتها منها وليس تفسيره بحسب مفهوم الظاهر ولا يخفى قوة الاشكال (قوله قولان) ميل الشارح الى ترجيح الاول (قوله الاول) مبتدأ خبره ينظر وجملة قوله ورجحه الامام الرازى وغيره اعتراضية أى ان الاول يعتبر مفهوم السوم مضافا للغنم فينفي الزكاة عن غير سائمتها (قوله والثانى الى السوم) أى يعتبر السوم فقط غير مضاف للغنم فينفي الزكاة عن المعلوقه مطلقا ويوجب الزكاة فى السائمة (قوله وجوز المصنف) أى فى منع الموانع بل قال فيه نه التحقيق قال إذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد فى قولنا فى الغنم السائمة زكاة إنما هو الغنم وفى قولنا فى سائمة الغنم زكاة إنما هو السائمة فمفهوم الاول عدم وجوب الزكاة فى الغنم المعلوقه التى لولا التقييد بالسوم لشمها لفظ الغنم ومفهوم الثانى عدم وجوب الزكاة فى سائمة غير الغنم كالبحر مثلا التى لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشمها لفظ السائمة فالمصنف ناظر الى اضافة السائمة الى الغنم لالى لفظ الغنم فقط كما يوهمه كلام الشارح فاعتراض الناصر قوله على وزانها الخ بان بينهما فرقا جليا فان الغنى مشتق يصح وقوعه نعمتاو الغنم بخلافه اه لا ورود له فان المصنف اعتبر التقييد بالغنم من حيث اضافته الى السائمة فان السائمة بدونه تعم الغنم وغيرها فاذا ذكر الغنم كان السوم خاصا بها فقوله الشارح على وزانها من حيث التقييد فالنظر الى القيد وعدمه لالى الاشتقاق وعدمه كما فهمه الناصر اخذا بظاهر عبارة الشارح ولم يدر ما قاله المصنف (قوله على وزانها) أى فى تقييدها بالمضاف اليه (قوله كما سأتى) أى من أن مفهومه ان مطل غير الغنى ليس بظلم لان غير المطل ليس بظلم فعلى ما جوزه المصنف يفيد قوله عليه الصلاة والسلام فى سائمة الغنم زكاة نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم كما يدل عليه التقييد بالاضافة وان ثبت وجوب الزكاة فيها بدليل آخر (قوله لانه خلاف المتبادر) تعليل للشيء بنفسه لان خلاف المتبادر نفس البعد فكان المناسب ان يقول لان المتبادر غيره (قوله أى بالمعنى السابق) وهو لفظ مقيدا الخ وقرئ القرائى بين الصفة والعلة بان الصفة قد تكون مكملة للعلة لاعلة وهى أعم من العلة فان وجوب الزكاة فى السائمة ليس للسوم ولا لوجبت فى الوحوش وإنما وجبت لنعمه الملك وهى مع السوم آتم منها مع العلف اه زكريا (قوله أى المحتاج) أشار الى التأويل فى العلة حتى تدرج فى الصفة (قوله أى لا وراه) أى ولا شيئا من بقية جهاته ولو عبر بدله بخلفه لكان أنسب لان وراه تكون بمعنى قدام كافى قوله تعالى وكان وراه ملك يأخذ كل سفينة غصبا أى أمامهم (قوله أى لا أكثر) ذكر هنا الاكثر دون الاقل وفيما بعد الاقل دون الاكثر احتياكا ولا ما ذكر الكثرة فى الاول لان المقصود منه الزجر فيما توهم فيه الكثرة وفى الثانى القلة لان المقصود منه التنظيف فيما يتوهم منه الاقتصار على أقل

قائم زيد بمعنى زيد القائم  
لا بمعنى ما قام إلا زيدا انتهى  
فقولهم انما بمعنى ما والا  
تقريب لا تحقيق تدبر  
(قوله هو أن الله إليه) لا يخفى  
ان أن الله إليه غير منطوق  
أصلا وإن كان لفظ الجلالة  
منطوقا به لان غاية ما يفيد  
النطق به اخراجه عما نفي  
عنه الاولوية وقول الناصر  
ان الامور موعة بعد النفي  
للاثبات فيكون اثبات  
الاولوية منطوقا وهم فان  
الاما وضعت إلا لاخراج  
لما بعدها عن حكم ما قبلها  
ثم ثبت له الحكم المقابل  
بطريق المفهوم ألا ترى  
أنه لا قائل بان لا وضعت  
بعد النفي لموضوع معين  
وبعد الاثبات لموضوع  
له آخر (قوله استثناء  
منقطع) الاولى انه متصل  
ويراد المفاهيم من حيث  
هي (قوله لثلاث فوات  
الغرض الخ) مبنى على ان  
التمييز محول عن الفاعل لا  
المفعول تدبر (قوله ان  
معنى المفاهيم حجة) أنت  
تعلم ان المراد بالمعنى هو  
الامر المعقول كما سيأتي  
في الشارح فغاية ما يلزم  
أن يكون المعنى أن الامر  
المعقول حجة أى منشأ  
حجة المفهوم حقه هو  
كذلك اذ حجة المفهوم

(وشرط) عطف على صفة نحو وإن كن أولات حمل فانتقوا عليهن أى فغير أولات الحمل لا يجب  
الاتفاق عليهن (وغاية) نحو فان طلقها فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أى فاذا نكحته  
تحمل للاول بشرطه (وانما) نحو انما الحكم الله أى فغيره ليس باله والآله المعبود بحق (ومثل  
لا عالم إلا زيد) مما يشتمل على ثنى واستثناء نحو ما قام إلا زيد منطوقهما نفي العلم والقيام عن  
غير زيد ومفهومهما اثبات العلم والقيام لزيد (وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل) نحو أم  
اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولي أى فغيره ليس بولي أى ناصر (وتقديم المفعول) على  
ماسياتى عن البيانين كالمفعول والجار والمجرور نحو اياك نعبد أى لا غيرك لالى الله تحشرون  
أى لا إلى غيره (واعلاه) أى أعلا ما ذكر من أنواع مفهوم المخالفة (لا عالم إلا زيد) أى مفهوم  
ذلك ونحوه إذ قيل انه منطوق أى صراحة لسرعة تبادره إلى الالذهان (ثم ما قيل) انه (منطوق)  
أى (بالإشارة)

ما يحصل به (قوله وشرط) عطف على صفة فالتقدير وهو أى المفهوم صفة وشرط وغاية ويقال أيضا  
مفهوم صفة ومفهوم شرط ومفهوم غاية والمراد بمفهوم الشرط ما قام من تعليق الحكم على شيء بأداة  
شرط كان وإذا بمفهوم الغاية ما فهم من تقييد الحكم بأداة غاية كالى وحتى واللام قال شيخ الاسلام  
وعطف ذلك على صفة مبنى على صحة استثنائه بما فسر به المصنف الصفة وقد عرفت ما فيها فالوجه  
عطفه على العلة وتعريفه بالوكذا ما بعده (قوله أى فغيره) بيان لمفهوم انما الحكم الله فحمل النطق  
في الآية هو الله والمنطوق هو الاولوية وعمل المسكوت غير الله والمفهوم هو انتفاء الاولوية ثم ان مقتضى  
انحلال انما بالنفي والاستثناء ان يكون المنطوق نفي الاولوية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى  
والجواب انه لما نطق بأداة النفي مع الاستثناء جعل المنطوق نفي الاولوية عن غيره تعالى ولما لم ينطق  
بهما مع انما بل بالجملة الموجهة لم يصح ان يقال في المنطوق نفي الاولوية عن غيره تعالى فانه لم ينطق به إذا  
المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ولا يلزم من كون الشيء بمعنى الشيء ان يعطى حكمه (قوله  
والآله المعبود بحق) بين به أن صحة مفهوم المخالفة في الآية متوقفة على تفسير الآله بالمعبود بحق إذ لو أريد  
مطلق المعبود لم يصح لان المعبودات بالباطل كثيرة (قوله ومفهومها اثبات العلم الخ) هذا ما جرى  
عليه المصنف وهو المشهور في الاصول وقد نبه الشارح على الخلاف بقوله الآتى إذ قيل انه منطوق الخ ومن  
صرح بذلك ابو الحسن بن القطان والشيخ ابو اسحاق الشيرازى ورجحه القرافي في قواعده والبرماوى  
في شرح ألفيته قال بدليل أنه لو قال ماله على إلا دينار كان ذلك اقرا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤخذ به  
لعدم اعتبار المفهوم في الاقارير اه قال السكال وهو الذى ينتج له الصدر اذ كيف يقال في لا إله إلا الله  
ان دلالتها على اثبات الاولوية لله بالمفهوم اه واجاب شيخ الاسلام بانه لا بعدنى ذلك لان القصد اولا  
وبالذات نفي ما خالفنا فيه المشتركون لا اثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للأول المنطوق وللثاني  
المفهوم وعمل عدم اعتبار المفهوم في الاقارير إذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم (قوله وفصل المبتدأ من  
الخبر) أى المنكر نحو زيد هو أفضل من عمرو أى لا غيره بخلاف الخبر المعروف بلام الجنس فانه يفيد  
الحصر فالحصر فيه مستفاد من الخبر لا من ضمير الفصل فان جمع بينهما نحو زيد هو الفاضل كان تأكيداً  
للحصر كما ذكره التفتازانى في شرح التلخيص قاله الشيخ خالد في شرح المتن ومنه يعلم ان في تمثيل الشارح  
بقوله تعالى فالله هو الولي تسامحا وكان المناسب ان يقول وضمير الفصل لانه يفيد الحصر والحصر اثبات  
وهو منطوق ونفى وهو مفهوم (قوله على ماسياتى) إشارة إلى أن فيه خلافا (قوله أى اعلاما) ذكر  
إشارة إلى وجه ايراد الضمير مع ان المتقدم جميع (قوله أى صراحة) جواب عما يقال ان ما قيل انه منطوق

باعتباره الا انه ليس مراداً كما قال هكذا ينبغي أن يكون المراد تأمل

كفهوم إنما والغاية كإسياتي لتبادره إلى الأذهان (ثم غيره) على الترتيب الآتي (مسئلة المفاهيم)  
المخالفة (إلا للقب حجة لغة) لقول كثير من أئمة اللغة بما منهم أبو عبيدة وعبيد تلميذه قال في حديث الصحيحين

رتبه بعد هذا والشارح دفعه بقوله صراحة معلا بسرعة التبادر فليس العلة في تقدمه على باقي المفاهيم  
بجرد القول بأنه منطوق لمشاركة ما بعده له في ذلك لأن فيه أصل التبادر دون هذا ولذلك حذف قيد السرعة  
فيه قال الناصر وهذا القول هو الحق لأن المستثنى باللام مذكور فهو محل نطق ولا تدل على ثبوت الحكم  
له فقد صدق على هذا الثبوت أنه معنى دل عليه اللفظ في محل النطق ولا يخفى أن إلا بعد النفي موضوعة  
للاثبات فهو منطوق صريح وإيراد اسم أن المنطوق بالإشارة من أقسام المنطوق غير الصريح  
والمصنف لم يتعرض فيما سبق لا تقسام المنطوق إلى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح إلى إشارة  
وغيره فكيف تصح هذه الحوالة منه اه مبنى على ما أسلفه سابقاً في شرح قول المصنف ثم المنطوق أن  
توقف الصدق والصحة الخ وقد بينا ما فيه هناك بما لا يرد عليه ما هنا (قوله كفهوم إنما والغاية) اما كون  
فهوم إنما منطوقاً فلأن قولك إنما زيد قائم أو إنما القائم زيد معناه لا قاعدة ولا عمرو وفحل النطق في الأول  
زيد وفي الثاني القائم والمنفي حال من أحواله فيكون المنفي منطوقاً لأنه معنى دل عليه اللفظ في محل النطق  
ثم هذا النفي غير موضوع له اللفظ بل لازم عن الموضوع له فيكون غير صريح ثم هو غير مقصود للتكلم  
لا يتوقف عليه الصدق ولا الصحة فيكون إشارة واما الغاية فانه لم يصرح بحكم الغيرية إلا أنه لما كان  
الحكم ينقطع بالغاية لزوم من ذلك ثبوت خلافه (قوله كإسياتي) أي في ترتيب المفاهيم (قوله لتبادره إلى  
الأذهان) حذف لفظ سرعة منه للفرق بينه وبين الصراحة السابقة وبقي بما يفيد الحصر كالمذكورات  
تعريف المبتدأ والخبر نحو صديقي زيد وزيد العالم (قوله كإسياتي) أي في مسئلة ترتيب المفاهيم (قوله إلا  
اللقب) قضية الاستثناء أنه مفهوماً لا يحتاج وليس كذلك إذ القائل بأنه مفهوم قائل بحجته بل المراد  
أنه ليس بمفهوم فالاستثناء منقطع أو أن المراد المفاهيم من حيث هي فهو متصل (قوله المخالفة) بكسر  
اللام فانه تكسر حيث وقع صفة كانهما حيث أطلق على المفهوم أو أضيف إليه كقوله فيما سبق وإن خالف  
فمخالفة الخ وهو صفة الخ فتحت وإنما لم تجمع لأن المفاهيم جمع كثرة لغير العاقل وسيأتي محترز المخالفة  
آخر المسئلة (قوله حجة لغة) أي من حيث دلالة اللفظ عليه بطريق الوضع اللغوي والمراد أنه حجة شرعاً  
بدليل اللغة وكذا قوله وقيل حجة شرعاً أي بدليل الشرع كأيديل عليه كلام الشارح لأن الخلاف إنما هو  
في الدليل الدال على الحجية والحاصل أن القائلين به اختلفوا هل نفي الحكم فيه عماداً للمنطوق به من  
جهة اللغة أي ليس من المنقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد  
على وضع اللغة أو من قبيل المعنى أي العرف العام فلم أن الاختلاف في مأخذ الحجية وبه يندفع قول  
الناصر لا يصح إخراج الشارح المفاهيم الموافقة عن عموم المفاهيم لأن دلالة اللفظ عليها تختلف فيه كما مر  
ويأتي في قوله وإن اختلفوا في طريق الدلالة عليه لأنه مبنى على ما فسر به قوله حجة لغة أي مدلوله اللفظ  
فتأمل (قوله أبو عبيدة) بالثنية وأبو عبيدة معمر بن المثنى وأبو عبيدة هو القاسم بن سلام والاول شيخ  
الثاني وكلاهما ممن يحتاج بنقله في اللغة كالاصمعي والخليل ولا يرد على ذلك مخالفة الاخفش إن صححت لأنه  
أصغر منهما خصوصاً وقد وافقهما إمامنا الشافعي رضي الله عنه قال في البرهان صار إلى القول بالمفهوم  
أئمة العربية منهم أبو عبيدة وهو إمام غير مدافع ولتنسأخ الاحتجاج بقول عربي جلف من الإلجاج  
فقول أبي عبيدة أولى ثم ذكر ما قاله الشارح ثم قال والشافعي رضي الله تعالى عنه من القائلين بالمفهوم  
وقد احتج بقوله الاصمعي وصحح عليه دواوين الهذليين وهذا المسلك فيه نظر فإن الأئمة قد يحكمون على  
اللسان عن نظر واستنباط وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل والاعراب ينطقه طبعه  
فيقع التمسك بمنظومه ومثوره ولا يعدم من يتمسك بهذا الطريق المعارضة وقصاري الكلام تجاذب

(قول الشارح حجة لغة)  
الخ) يعني أن الدليل الدال  
على الحجية هو الوضع  
اللغوي بأن وضع لفظ  
السائمة لغة لإخراج المعلوفة  
أو الوضع الشرعي بأن  
وضعت شرعاً لذلك بعدما  
كانت في اللغة لإفادة معناها  
فقط أو أن الدليل هو العقل  
وسيأتي بيانه فالاختلاف  
في مأخذ الحجية (قول  
الشارح لقول كثير الخ)  
ولا يضر في ذلك مخالفة  
الاخفش لأنه أصغر  
من هؤلاء خصوصاً وقد  
وافقهم الشافعي ومآله  
الإمام في البرهان من أن لا  
نسلم أنهم فهموا ذلك لغة  
لجواز أن يكونوا بنوه  
على الاجتهاد أي النظر  
والاستدلال في المباحث  
اللغوية مدفوع كما قال  
العصدي بأن هذا المنع لا  
يضر تالاً تالاً لا ندعي القطع  
بالمفهوم بل الظن وهو  
حاصل بقولهم وهم من أئمة  
اللغة سواء استند قولهم إلى  
اجتهاد أو سماع أو غير ذلك  
فإن طريق معرفة أكثر  
اللغات قول الأئمة أن  
معنى هذا اللفظ كذا  
والتواتر قليل اه وبه  
يندفع أيضاً ما قيل أنه بعد  
تسليم النقل لم يوجد  
تواتر

(قول الشارح مثلا) اشار به الى انهما قالا بذلك في غيره ايضا كما في العضد والبرهان (قول الشارح وهم انما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لعل ما قالاه بالا جتهاد في المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لالغة كذا قيل تأمل (قوله بتصرف منه) زائد على وضع اللغة قال بعض المحققين ودون اثبات هذا خوط القتاد ومع هذا ماسياتي عن العضد هو وجه تضعيف هذا القول وحكايته بقيل (قول الشارح وقد فهم صلى الله عليه وسلم الخ) قال الامام هذا لم يصححه اهل الحديث وقال الغزالي ان ما نقل في الاستغفار كذب قطعاً اذ الغرض التناهي في تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه ورد عليهما العضد بقوله والحديث صحيح لا قدح في روايته وما استند به الغزالي وسبقه اليه (٣٣١) الامام من ان الغرض في مثل هذا الكلام

التناهي في تحقيق اليأس  
سياق للعضد ايضا رده  
قريبا (قوله والحديث  
صحيح لا قدح فيه) قال  
العضد بعد ذلك وهو  
مبادرة عدم الغفران  
فكيف يفهم منه المخالفة  
ولعله صلى الله عليه وسلم علم انه غير  
مراد هنا بخبره انتهى  
قال السعد قوله مبادرة  
الخ اي الحكم المشترك  
بين السبعين وما فوقها ما  
يتبادر الى الفهم من عدم  
المغفرة فلا يتبادر من  
ذكر السبعين ان ما فوقها  
بخلافها (قوله ولعله علم  
الخ) قال السعد  
يعني ان ما ذكر النبي عليه  
السلام من قوله لا يزيدن  
على السبعين فله علم ان  
هذا المعنى المشترك بين  
السبعين وما فوقها غير مراد في  
هذا المقام بخصوصه لا من  
جهة فهمه من هذا الكلام  
ولو سلم انه فهمه من هذا  
الكلام فيجوز ان لا يكون

مثلا مطل الغنى ظم انه يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب (وقيل) حجة (شرعا) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كبارواه الشيخان خبرني الله وسأزيده على السبعين (وقيل) حجة (معنى) اي من حيث المعنى وهو انه لو لم ينف المذكور

ونزاع واعتصام بنفس المذهب (قوله مثلا) أشار بذلك الى انهما قالا بذلك في غيره أيضا في البرهان وقال ابو عبيدة في قوله صلى الله عليه وسلم لان يمتليء جوف احدكم قيحا حتى يريه خير من ان يمتليء شعرا انه يدل على توبيخ من لم يعتن بغير الشعر فاما من جمع الى علومه علم الشعر فلا يلام عليه (قوله وهم انما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لانسلم فهمهما ذلك لجواز ان يكون ما قالاه بالا جتهاد في المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لالغة (قوله من لسان العرب) أي لغتهم (قوله لمعرفة ذلك الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك أن يكون الدلالة شرعية لا مكان ان يكون وروده في كلام الشارع لموافقته لغة العرب وكلام الشارع عربى ولا يلزمهم من فهم الشارع في الآية أن يكون ذلك شرعيا بل يجوز أن يكون استند في ذلك لدلالة اللفظ واللفظ عربى وإثبات كونه شرعيا يتوقف على امر زائد على مدلول اللفظ ودونه خوط القتاد والموارد جمع مورد مصدر ميمي بمعنى اسم الفاعل أو باق على مصدريته مراد منه المكان (قوله وقد فهم صلى الله عليه وسلم) قال في البرهان وما يتعلق به المثبت قوله سبحانه وتعالى استغفر لهم أولا تستغفر لهم الآية قيل قال صلى الله عليه وسلم لا يزيدن على السبعين قلنا هذا لم يصححه اهل الحديث أولا وقد قال القاضي من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه ان قول الله تعالى لم يجر على تحديد العدد وعلى تقدير أن الزائد عليه يخالفه وإنما جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به على من هو أفصح من نطق بالصاد صلى الله عليه وسلم أهو قال الغزالي في المنحول أن ما نقل في الاستغفار كذب قطعاً اذ الغرض منه التناهي في تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه (قوله حيث قال) حثيئة لتليل (قوله وسأزيده) أي الاستغفار وقد قال ذلك بمقتضى رأفته ورحمته فانه رحمة للعالمين وتأليفا للقلوب لانه الداعي الى الله والمالم يكن عمر رضى الله عنه داعيا ضاق صدره عن تحمل ذلك (قوله اي من حيث المعنى) إشارة الى انه معنى منصوب على نزع الخافض لا على التمييز لانه يقتضى أن المعنى هو الحجة مع أن الحجة هو المفهوم قاله الناصر وهو مبنى على انه تمييز محول عن الفاعل لا الفاعل (قوله وهو انه) ضمير هو للمعنى وضمير

من التقييد بالعدد بل من جهة أن الاصل قبول استغفار النبي صلى الله عليه وسلم وقد تحقق النفي في السبعين فبقى ما فوقها على الاصل اه والحاصل ان المدعى قال ان هذا الكلام يفيد هذا المعنى وإفادته له من التقييد فنمنع أولا إفادته هذا المعنى ولأن سلبناه بمنع ان افادته من التقييد بل من جهة الاصل وبه تعلم أن قوله ولعله علم الخ نقل بالمعنى (قوله فان قيل كيف الخ) الصواب حذف هذا الكلام كله لانه دليل القائل بالقول الضعيف الذى بين ضعفه بحكايته بقيل ولو لم يكن دليله ضعيفا كيف يكون ضعيفا وبه تعلم رد قوله يحتمل أنه لعدم الالتفات الخ (قول الشارح لو لم ينف المذكور الخ) هذا مبنى على جواز إثبات وضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة ولانسلم بطلانه والسند انه إذا جاز ذلك في إثبات دليل التنبيه والايماء وهو



الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى عبر عنه في مبحث العام كما سيأتي بالعقل وفي شرح المختصر هنا بالعرف العام لانه معقول لاهله ( واحتج باللقب الدقاق والصيرفي ) من الشافعية (وابن خويز منداد) من المالكية (وبعض الخنابلة)

انه للشان وفي اسناد نفى الحكم الى المذكور تجوز والاسناد الحقيقي للمتكلم واراد بالمذكور القيد كالسائمة مثلا وفي كلامه قياس استثنائي حذفت استثنائته اي واللازم وهو عدم الفائدة في ذكره باطل فاللزم وهو عدم نفى المذكور الحكم عن المسكوت مثله وبحت فيه بانه اثبات للوضع بالفائدة والوضع انما يثبت تقلا لا غير واجيب بفتح انه اثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لافائدة للفظ سواء تعين ان يكون فائدة اللفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة (قوله الحكم عن المسكوت الخ) بحث فيه الناصر بانه يدل على ان مفهوم المذكور من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لاحله واجاب سم بان للمفهوم كما تقدم ثلاث اطلاقات فيحمل في كل محل على ما يناسب فحمله الشارح فيما تقدم على المحل وفيما هنا على الحكم وحده او هو مع محله لانه المناسب للاحتجاج (قوله عبر عنه الخ) أي مخالفة بين العبارات الثلاث معنى فكل من العقل والعرف العام والمعنى كناية عن المعنى المذكور لانه معقول لاهل العرف العام وناشئ عن نظر العقل فيصح التعبير عنه بالعبارات الثلاث (قوله لانه الخ) هذا تصحيح لاطلاق اسم العقل عليه (قوله الدقاق) هو ابو بكر محمد بن جعفر القاضي الاصولي الفقيه الشافعي كان معتزلي العقيدة في الاصل والصيرفي هو ابو بكر محمد بن عبد الله شارح الرسالة للإمام الشافعي تفقه على ابن سريج وخويز منداد بفتح الميم وكسرهما وعن ابن عبد البر بموحدة مكسورة بدل الميم احتج من قال بمفهوم اللقب بانه لافائدة في التخصيص بالذ كر سوى نفى الحكم عن الغيوبان من قال ليست اختي بزانية يتبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى اخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عندما لك واحد ولو لا مفهوم اللقب لما تبادر والجواب عن الاول منع حصر الفائدة فيه وعن الثاني بان ذلك من القرائن الحالية كالتخصام وارادة الايذاء وأورد عليهم ان تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو زيد قائم او اسم جنس كقولك في الغنم زكاة لا يدل على نفيه عن غيره وإلا لما جاز القياس والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلأن النفي الدال على ثبوت الحكم في الاصل ان تناول الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناول فكذلك إذ النص حيثئذ يدل على نفى الحكم عن غيره والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على النفي عليه قاله الخجندی في شرح المنهاج واوردا أيضا انه لو تحقق مفهوم اللقب للزم كل من الكفر والكذب في نحو قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود والتالي باطل بديهية وبيان الملازمة أن الاول دل على ان غير محمد ليس برسول والثاني على ان غير زيد ليس بموجود ومن جملة الغير وجود الرب سبحانه وتعالى وكلاهما لازم لما ذكره لا يقال اللازم المذكور انما يلزم اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون المقصود للتخصيص بالذ كر

ان يذكر ما لو لم يرد به التعليل لكان بعيدا حذرا من لزوم البعد فلان يثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد أجدر وما اعترض عليه به من أنه يلزم الدور لتوقف الوضع على الفائدة المتوقفة على الوضع مدفوع بان ما توقف عليه الدلالة تعقل الفائدة لاحصولها والموقوف على الدلالة حصول الفائدة لا تعقلها كذا يؤخذ من العضد وحواشيه وبعضهم فهم أن هذا الدليل هو ما قلناه عن العضد ثانيا عند قول المصنف وهو صفة فشدد التكثير على الشارح وقال ان هذا الدليل مبنى على انه حجة لغة لا عقلا في العضد واجاب عنه سم هنا بما لا يشق الغليل والكل هفوات يعرفها الناقد البصير

(قول الشارح أو اسم جنس) أى جامداً أو مشتقاً غلبت عليه الاسمية فاستعمل استعمال الاسماء كالطعام فى حديث لا تتبعوا الطعام بالطعام كما مثل به الغزالي فى المستصحب للقب (قوله الشارح وأجيب بان فائدته استقامة الكلام) أى ومتى وجدت فائدة بطل المفهوم وأورد القائل به أن من قال ليست أمة بزانة يتبادر منه نسبة الزنا إلى أم الخصم (٣٣٣) ولذا وجب الحد عند مالك

وأحمد وأجيب بانه من القرائن الحالية كالمخاصمة وأورد على القائل به أن القول به يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والمقتضى إلى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلاً لبيان لزوم أن النص الدال على حكم الاصل أن تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص والإدلال على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياساً فى مقابلة النص فلا يعتبر جواب أن القياس يستدعى مساواة فرع الاصل فى المعنى الذى أثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة هذا فى الصفة والشرط وهو أقوى وقد اتفق على حجية مفهومه فكيف فى اللقب وهو اضعف والحاصل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقاً فإذا لم يجتمع فى محل فكيف يدفع القياس قاله العضد (قول الشارح وأجيب

علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لا على عمرو وفى النعم زكاة أى لا فى غيرها من الماشية إذ لا فائدة لذكره إلا لئلا يفتى بالحكم عن غيره كالصفة وأجيب بان فائدته استقامة الكلام إذ باسقاطه يختل بخلاف اسقاط الصفة وتقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصاً الصير فى فاته أقدم منه وأجل

هو فضل الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود زيد ولا طريق لذلك سوى التصريح بالاسم هـ قلنا فحيث لا يتحقق مفهوم اللقب أصلاً لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور ونقض الدليل المذكور بجرىانه فى غير مفهوم اللقب كما لو عر فى المثالين بدل محمد وزيد بالهاشمية مثلاً رسول الله والضارب زيداً موجود لورود هذه الاعتراضات قال فى البرهان قد سفه علماء الاصول هذا الرجل يعنى الدقاق فى مصيره إلى أن الالقاب اذا خصصت بالذكر يتضمن تخصيصها نفي ما عداها وقالوا هذا خروج عن حكم اللسان وانسلال عن تفاوض أرباب الالباب فان من قال رأيت زيداً لم يقض ذلك أنه لم ير غيره قطعاً (قوله علما كان الخ) تنبيه على مغايرة اللقب باصطلاح الاصول للقب باصطلاح النحاة فالعلم بانواعه الثلاثة لقب أصولى وقوله أو اسم جنس افرادياً كان كرجل وما أو جمعياً كتمر جامداً أو مشتقاً وهو احتراز عن الوصف الذى لم يستعمل استعمال الاسماء أما المشتق الذى غلبت عليه الاسمية كالطعام فلقب أيضاً كما يفيد تمثيل الغزالي فى المستصحب للقب بحديث لا تتبعوا الطعام بالطعام وقال ابن الحاج فى تعليقه عليه انه لا فرق بين قولنا فى النعم زكاة وفى الماشية زكاة لان الماشية وان كانت مشتقة لكن لم يلحظ فيها المعنى بل غلب عليها الاسمية اهـ أما ما لم تغلب عليه الاسمية فداخل فى قول المصنف سابقاً لا مجرد السائمة على الاظهر وكاسم الجنس اسم الجمع كرهط وقوم (قوله أى لا على عمرو) الاولى لا على غيره لانه لا وجه لتخصيص عمرو بالذكر وفى بعض النسخ لا على غيره (قوله كالصفة) أى فان وجه الاحتجاج بها انه لا فائدة لذكرها إلا لئلا يفتى بالحكم عن غيره (قوله وأجيب بان فائدته الخ) قد يقال اذا كان لا مقتضى للتخصيص بالذكر فلا فائدة حيثنذكر هذا الخاص ويستقيم الكلام بدون ذكره والايتان بالحكم العام فان قيل وجه التخصيص انه اريد الاخبار عنه قلنا يلزم أن عدم أرجحيته فى الخبر دون الانشاء (قوله الدقاق) فاعل تقوى (قوله المشهور باللقب) أى الاحتجاج به فيه تورية فان شهرته باللقب لا باسمه (قوله فانه أقدم منه) لان وفاة الدقاق سنة اثنين وتسعين وثلاثمائة والصير فى سنة ثلاثين وثلاثمائة وهو من اصحاب الوجوه عند معاصر الشافعية قال السكال وقع لاصحابنا فى الفقه استدلالاات اعترض عليهم بانها استدلال بمفهوم اللقب مع انه ليس بحجة كاستدلالهم على تعين الماء لازالة النجاسة بقوله صلى الله عليه وسلم لا أسماء فى دم الحية يصيب الثوب حتى يتم اقرضيه بالماء واستدلالهم على تعين التراب التيمم بقوله ولو تربتها طهوراً وأجيب بان ذلك

بان فائدته الخ) أى مع كون الغرض انما تعلق بهذا الخاص فلا يرد أنه كان يكفى الايتان بالحكم العام (قوله فان عدم القول بالشيء لا يقابل الخ) كيف وهو النقيض له بخلاف القول بعدم فانه مساو للتقيض هذا وقد يقال انما قال ذلك اشارة إلى أن نفي ابي حنيفة له غاية أن ينزل منزلة عدم القول به المتحقق عند عدم العلم بالحال لمصادمته الدليل القوى وبطلان أدلته ولا يخفى ما فيه من سوء الادب والحق عندى ان السرفى ذلك ان كل ما استدل به ابو حنيفة إنما هو معارضات لدليل القائل به كما يعلم من المختصر وشروحه وهذا إنما يفيد

نفي القول به لا القول بنفيه تامل (قول الشارح لان الخبر له خارجي) يعني أن المعنى الموضوع له الخبر وهو الحكم النفسي المعبر عنه بالذكر اللفظي أعني هذا المفهوم في ذاته ومن حيث هو لما كان له متعلق خارجي وهو النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجي أمكن أن يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بالنسبة الواقعة بتامها كان يقال في الشام الغنم وان يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بحصة منها كان يقال في الشام الغنم السائمة وفائدة التخصيص بالوصف هي مخالفة المسكوت عنه للمذكورة في الحكم النفسي وانتفاؤه في المسكوت عنه وان تعين مراد اقضاء بالاستقرار لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجي الذي هو المراد بالمفهوم في الخبر لان الخبر لا يدل عليه لما عرفت انه يدل بالمنطوق على الحكم النفسي وبالمفهوم على انتفائه ولا يلزم من انتفاء الحكم النفسي انتفاء النسبة الواقعة في نفس الامر لجواز ان يحصل في الخارج ما لا يخبر به قط فلا يتعين القيد فيه للنفي أي نفي الحكم الخارجي عن المسكوت بل هو متعين لنفي الحكم النفسي الذي هو مدلول الخبر كما عرفت بخلاف (٣٣٤) الانشاء أي الحكم الانشائي فانه لا خارجي له حتى يجري فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس

قوله اوجبت بناء على اتحاد الايجاب والوجوب او حاصل به بناء على اختلافهما فاذا اتنى الايجاب فقد انتفى الوجوب فلا فائدة للقيد فيه إلا النفي قال ابن الحاجب في المنتهى وهذا دقيق نفيس واعترض عليه العنصر بان هذا اعتراف بانه لا حكم للمفهوم بل هو مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات لانه سلم ان غير المذكور كالمعلوفة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفي الانشاء انتفى عنه القول الذي هو اوجبت فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه قال السعد والحق عدم التفرقة بين

(وانكر أبو حنيفة الكل مطلقا) أي لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال الاصل عدم الزكاة ووردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الاصل (و) انكر الكل (قوم في الخبر) نحو في الشام الغنم السائمة فلا ينفي المعلوفة عنها لان الخبر له خارجي يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين التقييد فيه للنفي

ليس من الاستلال بمفهوم اللقب اما الاستدلال بالحديث الاول فمن جهة ان الامر اذا تعلق بشيء بعينه لا يقع الامثال إلا بذلك الشيء فلا يخرج عن العهدة بغيره سواء كان الذي تعلق به الأمر صفة او نعتا واما الاستدلال بالحديث الثاني فلأن قرينة الامتنان تدل على الحصر فيه ولان العدول عن اسلوب التعميم مع الايجاز الى التخصيص مع ترك الايجاز لا بد له من نكتة اختصاص الطهورية وقد صرح الغزالي في المنحول بان مفهوم اللقب حجة مع قرائن الاحوال و اشار ابن دقيق العيد الى ان التحقيق ان يقال اللقب ليس بحجة مالم يوجد فيه راحة التعليق فان وجدت كان حجة فانه قال في حديث الصحيحين إذا استأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها محتج به على أن الزوج يمنع امرأته من الخروج إلا باذنه لأجل تخصيص النهي بالخروج للمسجد فانه مفهوم لقب لما في المسجد من المعنى المناسب وهو كونها نحو العبادة فلا تمنع منه بخلاف غيره (قوله وانكر أبو حنيفة) فيه أن الحنفية إنما ينكرون مفهوم المخالفة في كلام الشارع أما في مصطلح الناس فهو حجة عكس ما سياتي عن والد المصنف والجواب أن المصنف إنما نقل عن أبي حنيفة ولا يلزم موافقة أصحابه له لاذ كثير ما يخالف الأئمة أصحابهم (قوله أي لم يقل) ومعلوم أن عدم القول بها مستلزم للقول بعدمها لأنه لم يعتقد ها ولا كان مترددا فيها والغرض خلافه فاندفع قول الناصر الاوفق بالانكار أن يقول أي قال بعدمها لان انكار الشيء قول بعدمه لا عدم قول به (قوله لان الخبر له خارجي الخ) ينبغي أن يعلم أولا ان لكل خبر خارجي يطابقه أو لا يطابقه والمراد به النسبة الخارجية وهي بعينها النسبة المستفادة من اللفظ والمتعلقة بالفرق بين النسب الثلاث اعتباري ومعنى كونها خارجية أنها هي كذلك في نفس الامر بقطع النظر عن استفادتها من اللفظ وهي حالة بسيطة لا تقبل التبعض ومساوية

الخبر والانشاء ونفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرآن كما في قولنا للنسبة في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك اه ولعله مبني على أن الخلاف بين كون مدلول الخبر الايقاع والانتزاع أو الوقوع واللاقوع لفظي بناء على ما قاله عبد الحكيم في حاشية المطول من أن القائل بان مدلوله الايقاع أراد من حيث تعلقه بالوقوع والقائل بأن مدلوله الوقوع أراد من حيث أنه متعلق الايقاع وليس مبني على أن الموضوع له الصور الذهنية أو الخارجية بل لو بني على أنه موضوع للصور الذهنية أعني الحكم بالنسبة كما سياتي للمصنف قلنا أن قول هو وإن كان كذلك إلا أن المقصود بالاقادة هو المتعلق الذي هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاقوع إذ هو الذي يقصده المتكلم ولهذا جزم السعد في حاشية العنصر بان هذا الموضوع له هذا وغيره عاقل عليك أن طريق حجة المفهوم سواء في الانشاء والخبر هو أنه المفهوم لغة كما مر لا ما قال ابن الحاجب هنا لما عرفت فليتأمل فان به تندفع شبهات كثيرة يطول بإيرادها الكلام (قوله فردان) الاولى حصتان (قوله لا ينفي الاخبار بالآخر) صوابه لا ينفي ثبوت الحكم الاخر

بجلاف الانشاء نحو زكوا عن الغنم السائمة وما في معناه بما تقدم فلا خارجي له فلا فائدة للقيّد فيه إلا  
النفى (و) انكر الكل (الشيخ الامام) ولد المصنف (في غير الشرع) من كلام المصنفين

للنسبة الكلامية وانما لا تنفك عن الخبر حتى في القضايا الذهنية ولا الذهب حقيقة الخبر إلا انها في القضايا  
الذهنية التي لا وجود لطرفيها في الخارج معنى وجودها الخارجي وجودها الذهني الاصل وتعتبر المطابقة  
بينها وبين النسبة الذهنية باعتبار الوجود الاصل والذهني فاذا علمت ذلك علمت اتجاه قول الناصر ان  
في قول الشارح يجوز الاخبار ببعضه نظرا من وجهين لانه يقتضى أن الخارجي هو الخبر به لا النسبة  
الخارجية وان خارجي الخبر اعم من نسبه الذهنية لاساؤها والامر بالعكس فيهما وإن ما قاله سم في  
جوابه لا ينطبق اكثره على قواعد المعقول من قوله ان النسبة الخارجية مخبر بها معلمها المخاطب الخ  
وان النسبة التي تتبع هي النسبة الشخصية كالتي بين زيد والقيام بخلاف غيرها كالنسبة التي في قولنا  
في الشام الغنم السائمة فانها تتبع الخ وأنه يلزم من خارجية النية خارجية الخبر به الخ أما الاول فلأن  
المراد بالاعلام بالخبر القاؤه للمخاطب وهو لا يقتضى ان تكون النسبة مخبر بها وإنما دخلت الباء في حين  
الاعلام لضرورة التعدي والنسبة فيه مخبر عنها فالمعلم به النسبة الكلامية الملقاة للمخاطب وهي اخبار  
عن النسبة الكلامية واما الثاني فلأن النسبة الخارجية التي هي عبارة عن ثبوت المسند للمسند اليه  
حالة بسيطة مطلقا في سائر الاخبار فان الثبوت لا يقبل التبعض والقول بتبعض النسبة قلب للحقائق  
وكانه اشبه عليه تعدد النسبة بالقوة فيما إذا كان المسند اليه متعددا بتبعضها فان قولنا جاء الرجال  
مثلا النسبة الحاصلة بالفعل فيه ثبوت المجيء ولهم ولكن لما كان ذلك الثبوت حاصلًا لتعدد كان في قوة  
قولنا جاء زيد وعمر الخ كما قالوا ان جاء عبيد في قوة قضايا متعددة ولا يخفى ان النسب المتعددة التي  
دلت عليها تلك القضايا متغايرة بتغاير اطرافها ولا يقال انها بعض من النسبة الحاصلة بالفعل وأما  
الثالث فانما يتحقق في القضايا الخارجية دون الذهنية التي لا وجود لشيء من طرفيها خارجا كشريك  
البارى تمتنع والتقاء ممكن الوجود ونحوهما مع أن لها نسبة خارجية كحقيقته فقد علم على كلامه انحصار  
القضايا في الخارجية وهو مخالف لما اجمع عليه المناطقة وبعد هذا كله فقد بقي في كلامه اشياء اعرضنا  
عنها ومن أراد استيفاء هذا المبحث فعليه بمراجعة الرازي على الشمسية مع مواده الذي يظهر لي في حل  
كلام الشارح بحيث يندفع عنه اعتراض الناصر المذكور ان المراد بقوله ان الخبر له خارجي الخ الخبر  
الكلّي اى كل خبر له خارجي ومن افراد ذلك الكلّي قولنا في الشام الغنم السائمة فانه جزئ من جزئيات الخبر  
وقوله يجوز الاخبار ببعضه فيه تقدير مضاف اى متعلق ببعضه وهو المسند ولا ريب ان المسند  
هنا وهو الكون في الشام المخبر به عن الغنم السائمة بعض من افراد مطلق مسند الذي هو احد طرفي  
الاخبار الكلّي فهذا الخبر جزئ من جزئيات مطلق الخبر ومتعلقه وهو المسند وان كان جزئيا من جزئيات  
مطلق المسند باعتبار مفهومه فهو بعض منها باعتبار الافراد التي تقع بها الاخبار تأمل وبعد هذا كله فقد  
قال الكمال ان الاختصار على الاخبار ببعض لا لفائدة غير لائق بكلام العاقل فضلا عن الكتاب  
والسنة والفائدة فيه قد تكون افهام ان الحكم ماعد المذكور بخلافه كما فهمه أئمة اللغة في حديث مطلق  
الغنى ظلم ونحوه وقد تكون غير ذلك كإفادة ان في الشام الغنم السائمة لمن لا يعلم ذلك ويعلم ان بها المعلوفة فلا  
يعلم نفى المعلوفة عنها لمخالفتها للواقع عنده فنفى المفهوم في بعض الاخبار لقرينة تقتضيه لاستلزام نفيه عن  
كل خبر (قوله بجلاف الانشاء) فانه لا خارج له لانه لا يتحقق مدلوله إلا بالنطق به وحيث فيخص محل  
النطق ويتنق عن المسكوت فلذلك قيل بالمفهوم فيه (قوله بما تقدم) في نحو الغنم السائمة زكاة فانه  
خبر لفظا لإنشاء معنى (قوله فلا خارجي له) اى حتى ثبت لما هو اعم ويخبر ببعضه ورد بان هذا لا يتم الا  
اذا التفت للنفي في الواقع مع ان الملتفت له حكم المتكلم بقطع النظر عن الواقع فلا فرق حينئذ بين الانشاء  
والخبر في اعتبار المفهوم في الاحتجاج (قوله وانكر الشيخ الامام) ان قلت هذا القول بعينه هو القول

والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لا يغيب عنه شيء (و) انكر (إمام الحرمين صفة لا تناسب الحكم) كان يقول الشارع في الغنم العفر الزكاة قال فهي في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم لحقة مؤنة السائمة فهي في معنى العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ما تقدم اطلق الامام الرازي عنه إنكار الصفة ولكون غير المناسبة في معنى اللقب اطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة وأما غيرها مما تقدم فصرح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط وانما وما والا وسكت عن الباقي وهو كالمذكور (و) انكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه او الناقص عنه

الثاني المحكي صدر المبحث بقوله وقيل شرعاه قلت يفرق بأن المراد في هذا القول أن الشرع محل المفاهيم وفي ذلك القول أنه مثبت لها والفرق بينهما جلي اه ناصرو ولا يخفى أن الفرق اعتباري تأمل (قوله والواقفين) أي المحبسين (قوله لغلبة الذهول) تعقبه الكوراني بأن الكلام في دلالة لغة والدلالة التفات النفس من اللفظ إلى المعنى ولا دخل لإرادة اللفظ فيها ولا لشعوره والتخلف في بعض الصور إنما هو بواسطة معارض أقوى واجاب سم بأن حاصل كلام الشيخ أن المفهوم معنى يقصد تبعاً للنطوق فلا يعتبر بمن غلب عليه الذهول إذا لا أمور التابعة إنما يعتد بها من قصدها ولا حظها ومن غلب عليه الذهول لا وثوق بقصده وملاحظته وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الإرادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة لا مطلقاً على من يؤمن فيه بإرادته وشتان ما بين المقامين (قوله لانه تعالى لا يغيب عنه شيء) أي الرسول معصوم عن النطق عن الهوى (قوله وأنكر إمام الحرمين الخ) إنما أنكر الصفة غير المناسبة لكونها في معنى اللقب فلا مفهوم لها واجيب بأنه مبني على اعتبار المناسبة في العلة وهو ضعيف وعبارته في البرهان الحق الذي تراه أن كل صفة لا يفهم بها مناسبة للحكم فالموصوف بها كالملقب بلقبه والقول في تخصيصه بالذكر كالتقول في تخصيص المسميات بالقابها فقول القائل زيد يشيع إذا أكل كقوله لا يبض اللون يشيع إذا لائى للبياض فيما ذكر كما لا اثر للتسمية بزيد فيه ثم قال بعد كلام طويل واعتبر الشافعي رضى الله عنه الصفة ولم يفصلها واستقر أى على تقسيمها وإلحاق ما لا يناسب منها باللقب وحصر المفهوم فيما يناسب (قوله في الغنم العفر) في الصحاح شاة عفر أى يعلو يياضها حررة (قوله فهي في معنى اللقب) لعدم مناسبة الحكم (قوله فهي في معنى العلة) فلها مفهوم والحكم يدور مع العلة (قوله ولكون العلة الخ) اعتذار عن الامام الرازي وابن الحاجب فإن الاول نقل عن امام الحرمين إنكاره مفهوم الصفة والثاني نقل عنه القول به وكلا التقليل منقوض بأنه اطلاق في موضع التقييد (قوله بحسب الظاهر) يعنى ان الظاهر ان الصفة هي التعت وبحسب الاصطلاح لفظ مقيد لآخر الخ فالعلة غير الصفة بالمعنى الاول ومنها بالمعنى الثاني (قوله خلاف ما تقدم) أى حالة كون العلة غير الصفة مخالفاً لما تقدم من شمول الصفة للعلة (قوله اطلق الامام) أى لم يقيد بها بغير المناسبة لان المناسبة التي اثبتت علة في المعنى (قوله وما غيرها) أى غير الصفة التي لا تناسب وهو راجع لقول المتن وانكر امام الحرمين صفة لا تناسب وفي نسخة غيرهما أى الصفة التي لا تناسب واللقب (قوله مما تقدم) أى من اقسام مفهوم المخالفة (قوله فصرح) أى امام الحرمين (قوله عن الباقي) وهو الحال والغاية وضمير الفصل وتقديم المعمول لكن الاخير صرح به أيضاً فلم يسكت عنه (قوله وهو كالمذكور) فإن الحال في معنى الصفة يفصل فيه بين المناسب وغيره والغاية في معنى الظرف فإن أجرتك الدار إلى آخر هذا الشهر بكذا في معنى أجرتها بقية هذا الشهر وفصل المبتدأ من الخبر في معنى ما والا (قوله وأنكر قوم العدد) قال النووي مفهوم العدد باطل عند الأصوليين وتعقبه ابن الرفعة فقال في المطلب ان مفهوم العدد هو العدة عندنا في علم تنقيص الحجارة عن الاستنجاة في الثلاثة والزيادة على الثلاثة أيام في



( قول المصنف مسألة الغاية قيل منطوق الخ ) أي لان الغاية وضعت لتخالف حكم ( ٣٣٧ ) ما بعده لما قبلها في قولك صوموا الى

أن تغيب الشمس دلالة  
بالنطق على أن الصوم بعد  
الغيبوبة لا يلزم ( قول  
الشارح لتبادره الى الاذهان )  
علة لكونه منطوقا بالاشارة  
اما المنطوق الصريح فعلته  
سرعة التبادر ( قول المصنف  
والحق انه مفهوم ) لان  
معنى الغاية انما هو ان الحكم  
الذي قبلها ينتهي بها فلو  
قدر ثبوته بعدها لم تكن  
هي المنتهى فالتخالف في الحكم  
انما لزم من كونها المنتهى  
لان الوضع لما قال السعد  
في التلويح حتى وضعت  
للدلالة على ان ما بعدها غاية  
لما قبلها ( قوله هو ما يدل  
الخ ) مراده ان المنطوق  
الاشاري هو ما مر في قول  
المصنف والافاشارة لكن  
المنقول عن صاحب هذا  
القول ان مراده بالمنطوق  
الاشاري ما تبادر الى  
الاذهان كما يؤخذ من تحليل  
الشارح ( قول الشارح  
اذ لم يقل احد الخ ) علة  
لتراخي الشرط عن الغاية  
وقد قال بالغاية بعض من  
لم يقل بالشرط كما في  
المختصر وجه عدم القول  
بان منطوق ان الشرط  
انما وضع للربط وترتب  
العدم على العدم انما هو  
بطريق اللزوم لزوم انتفاء  
السبب بانتفاء السبب  
( قوله لانه تقدم الخ ) الاولى  
حذفه لان الترتيب على  
القول به ( قوله بكسر  
السين ) لا يتعين ( قوله فان

كما تقدم الا بقرينة اما مفهوم الموافقة فاتفقوا على حجته وان اختلفوا في طريق الدلالة عليه  
كما تقدم ( مسألة الغاية قيل منطوق ) أي بالاشارة كما تقدم لتبادره الى الاذهان ( والحق ) أنه ( مفهوم )  
كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشيء الى الاذهان ان يكون منطوقا ( يتلوه ) أي الغاية ( الشرط ) اذ لم يقل  
احد انه منطوق وفي رتبة الغاية انما فسياتي قول انه منطوق اي بالاشارة كما تقدم ومثله في ذلك فصل  
المبتدأ وتقدم ان مرتبة الغاية تلي مرتبة لا عالم الا لزيد ( فالصفة المناسبة ) تتلو الشرط لان بعض القائلين  
به خالف في الصفة ( فطلق الصفة ) عن المناسبة ( غير العدد ) من نعت وحال وظرف وعلة غير  
مناسبات فهي سواء تتلو الصفة المناسبة ( فالعدد ) يتلو المذكورات

خيار الشرط اه وقد نقل الشيخ أبو حامد وغيره عن الشافعي وإمام الحرمين عنه وعن الجمهور أن العدد  
حجة ( قوله لا بقرينة ) أي فكأن الدلالة حيثئذ لتلك القرينة ( قوله كما تقدم ) راجع للنفي وهو  
يدل لانه الذي تقدم في قوله فاجلدهم ثمانين جلدة ( قوله كما تقدم ) أي في كونها قياسية أو لفظية  
( قوله الغاية ) أي مدلولها أو حكمها لا مفهومها لعدم مناسبة لقوله قيل منطوق ولا يبعد ان يقال ان  
الغاية صارت حقيقة عرفية في المدلول أو الحكم ( قوله أي بالاشارة ) وذلك لان تعليق الحكم بالغاية  
موضوع للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها وهي ليست كلاما مستقلا فلا بد من اضمار لضرورة  
تفهم الكلام والكلام انما يدل على اضمار ضد ما قبلها فيضم في قوله حتى تسبح زوجا غيره فتحل  
والمضمر بمنزلة الملقوظ لا ينساق ذهن العارف له فهو من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم كذا نقل الزركشي  
عن القاضي أي بكونه هو ظاهر في ان المنطوق الاشاري من أقسام الصريح لان المقدر يدل على المدلول  
وهذا غير طريقة ابن الحاجب المارة لان الاشاري ضده من أقسام غير الصريح وهو ما دل عليه اللفظ  
باللزوم ولم يتوقف عليه الصدق أو الصحة ( قوله كما تقدم ) أي في قوله ثم ما قيل انه منطوق ( قوله كما تقدم )  
أي في تعداد المصنف المفاهيم ( قوله أي الغاية ) ذكر باعتبار كونه مدلولاً أو مفهوماً ( قوله اذ لم يقل  
أحد انه منطوق ) فيه أن عدم القول بذلك لا يوجب انه أقوى من غيره واعتراض سم أيضا بان الشرط  
ما يلزم من عدمه العدم فبمقتضى ذلك يكون أقوى من الغاية واجاب بان هذا في الشرط العقلي والكلام  
في الشرط اللغوي ولا يلزم ان يكون اللزوم فيه عقليا فلا يقاوم المنطوق نعم فديكون مفهوم معنى الشرط  
اللغوي شرطا عقليا فيكون اللزوم فيه عقليا كان يقال ان أحى زيد فقد عقل مثلا وحيثئذ لا يبعد تقدمه  
على مفهوم الغاية ( قوله فسياتي قول الخ ) الفاء للتعليل ( قوله ومثله ) أي مثل الشرط خلافا لمن قال  
ان الضمير راجع لانما وقوله في ذلك أي في الرتبة ( قوله فصل المبتدأ ) ومثله طريق الحصر بفصل  
بل بتعريف الجزأين أو بعموم الاول وخصوص الثاني كافي العالم زيد وزيد العالم والكرم في العرب  
والأئمة من قريش ( قوله وتقدم ان مرتبة الغاية الخ ) مراده بذلك دفع ما قد يتوهم ان الغاية مقدمة  
على جميع المفاهيم وحيثئذ فيكون أعلاها النفي والاستثناء كما صرح به سابقا بقوله وأعلاه لا عالم الا لزيد ثم  
تليه الغاية وفائدة هذا الترتيب تظهر عند التعارض فاذا تعارض مفهوم الغاية والشرط قدم مفهوم  
الغاية كافي قول المنهج مثلا وحرم في فرض ضاق وقته ان جعل صفة اقتضى تخصيص حرمة القطع في  
الفرض الذي وقته ضيق فيختص بالمغرب وليس مراداً وانما المراد أي وقت كان فلذلك زاد الشارح قبل  
قوله ضاق لفظه ان لعله مفهوم شرط ( قوله تتلو الشرط ) ذكره مع صحة المعنى بدونه ليدكر علة  
( قوله لان بعض القائلين به ) كافي سريح فانه قال بمفهوم الشرط ولم يقل بمفهوم الصفة ( قوله فطلق  
الصفة فيه ) تجوز بحذف المضاف والتقدير فباقي مطلق الصفة أو من اطلاق اسم المطلق على المقدم وذلك  
لانه شامل للصفة المناسبة وغيرها والمراد به غير المناسبة كما نبه عليه الشارح اذ لا معنى لان تلي المناسبة  
المناسبة فيلزم الترتيب بين الشيء ونفسه ( قوله غير مناسبات ) بكسر السين وفيه ان العلة لا بد ان

العلة المذكورة الخ ) بل علة انه ليس دائما للاختصاص

( ٤٣ - عطار - أول )

لأنكار قوم له دونها كما تقدم (فتقديم المعمول) آخر المفاهيم (لدعوى البيانين) في فن المعاني (إفادته الاختصاص) اخذا من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان) في ذلك (الاختصاص) المقاد (الحصر) المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلافًا للشيخ الإمام) والدالمصنف (حيث أثبتته وقال ليس هو الحصر) وإنما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فإن الخاص كضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب قد يقصد في الاخبار به لا من جهة خصوصه فيأتي بالفاظه في مراتبها وقد يقصد من جهة خصوصه

(قول المصنف لدعوى البيانين الخ) قال السعد في شرح المفتاح دلالة التقديم على التخصيص بواسطة مدلول الكلام ومفهومه الخطابي وحكم الذوق أى القوة المدركة لخواص التراكيب ولطائف اعتبارات البلغاء بإفادته التخصيص من غير وضع لذلك وجزم عقل حتى أن من لم يكن له هذا مع كمال قوة الإدراكية والتسابق إلى القوة العقلية ربما يناقش في ذلك ولهذا قال ابن الحاجب أن التقديم في الله أحد للاهتمام وما يقال أنه للحصر لا دليل عليه انتهى وإنما كان ذلك مفهومًا خاطيًّا لأنه خلاف الترتيب الطبيعي في فهم من العدول إليه قصد النفي عن الغير مع صلاحية المقام له بخلافه عند نبوه عنه وأما كون هذا النفي مفهومًا لا منطوقًا فما لا يشك فيه للقطع بأنه لا ينطق بالنفي أصلاً (قول صريح أو كالصريح) فيه نظر ظاهر تدبر

تكون مناسبة وأجيب بأن الذى يشترط فيه المناسبة العلة العقلية والكلام في العلة اللغوية (قوله لأنكار قوم) فإن بعض القائلين بالمفهوم ينكر مفهوم العدد وهذا لا ينافي أن هناك من أنكر الكل كما في حيفة رضى الله عنه (قوله لدعوى البيانين) عامة لما تضمنته قوله فتقديم المعمول من اثبات مفهوم تقديم المعمول لا لترتيبه على ما قبله وتأخره عنه كما يتوهم من العبارة فإنه لا يفيد ذلك (قوله أخذ من موارد الكلام) حال من دعوى وذلك لأننا وجدنا البلغاء إذا أرادوا الحصر قدموا المعمول (قوله وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان) احتج الأول بأنه لو دل التقديم في نحو بل الله فاعبد على الحصر لدل التأخير في نحو فاعبد الله على عدم الحصر لكونه نقيضه وهو باطل وأجيب بأن نقيض الدلالة على الحصر ههنا عدم الدلالة على نفيه ولا يلزم من عدم لزوم إفادة الحصر إفادة نفيه وأما الثاني فقال أن التقديم للاهتمام والناية ونقل في أول تفسيره عن سيبويه أنه قال أنهم يقدمون الذى شأنه أهم وهم ببيانته أعنى وأجيب بأن الاهتمام لا ينافي الاختصاص فلا يلزم من اثباته نفي الاختصاص نعم الاختصاص لازم لتقديم المعمول غالباً فقد يكون لمجرد الاهتمام والتبرك والتلذذ بذكره وغير ذلك ثم ظاهر كلام المصنف أن إفادة التقديم الاختصاص خلافًا وليس كذلك بل اتفقوا على أن التقديم يفيد الاختصاص لكن اختلفوا في الاختصاص الذى إفاده التقديم هل هو الحصر أو الاهتمام فكان الأول أن يقول اتفق على أن التقديم مفيد الاختصاص واختلف في الاختصاص المقاد ما هو فقال البيانين هو الحصر وخالف ابن الحاجب وأبو حيان الخ (قوله والاختصاص الحصر) مبتدأ وخبر والمصر اثبات الحكم للبذكور ونفيه عما عداه فهو مركب وجزؤه الاثنان منطوق والسلبى مفهوم والكلام الآن فيه فلذلك تعرض له الشارح بقوله المشتمل على نفي الحكم الخ وهو من اشتال الكل على أحد جزأيه (قوله كما دل عليه كلامهم) راجع لقوله دعوى البيانين (قوله ليس الحصر) أى ليس الاختصاص الحصر فالحصر منصوب خبر ليس واسمها ضمير مستتر يعود للاختصاص أى بل غيره لأن الحصر اثبات الحكم لشيء ونفيه عما عداه والاختصاص إعطاء الحكم للشيء والسكوت عما عداه فتقديم المعمول إنما يفيد الاختصاص لا غير وان استفيد النفي فن دليل آخر (قوله قصد الخاص الخ) أى أن الخاص له جهة من جهة خصوص وجه عموم مثال الخاص ضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب الصادر من زيد وغيره فهذا الخاص قد يقصد في الاخبار به من غير جهة خصوصه بأن لا يقصد من حيث وقوعه على معين كعمرو فيؤتى بالمأظهِ من الفعل والفاعل والمفعول في مراتبها بأن يقدم الفعل فالفاعل فالمفعول وقد يقصد في الاخبار به من حيث خصوصه أى من حيث وقوعه على معين فيقدم المفعول على الفعل والفاعل لإفادة ذلك القصد لا لإفادة الحصر (قوله كضرب زيد) مصدر مضاف للمفعول كما يؤخذ من قوله بعد كزيد اضربت (قوله لا من جهة خصوصه) أى وقوعه على معين فيكون ذكر المعمول حينئذ لكونه محلاً للحكم

(قول الشارح ولا بعد في إفاضة المركب الخ) يعني أن انما وان كان أصلها أن المؤكدة (٣٣٩) وما الزائدة لكنها ركبت معها ووضع

لمعنى مستقل غير ما يفيد  
كل جزء على حدة كذا  
يؤخذ من شرح المفتاح  
وليس المراد أن مجرد  
اتصال ما الزائدة بأن  
كاف بدون وضع مستقل  
حتى يرد ما أورده المحشى  
تدبر (قوله وفي هذا  
الجواب تأمل) لان الكلام  
ثم في المفاهيم (قول الشارح  
من حيث أنه من أفرادان)  
أى لان حيث حصوله في  
انما لان التوجيه الآتى انما  
هو في ان دون انما تدبر  
(قوله لان المنشأ) أى لما  
ادعاه الزعشى (قوله  
مع فاعله) أى نائبه (قوله  
والا لما صح التثيل  
بالمفتوحة) أى للكسورة  
التي نسب القصرين اليها  
أولا وعبرة المحشى سقيمة  
(قوله غير صحيح) اجيب بان  
منا اضافتان احدهما كون  
الوحى في أمر الاله لافى  
أمر غيره والثانية كونه  
بالنسبة من أمر الاله إلى  
وحدانيته دون غيرها  
فيه فكلماهما بالنسبة  
للاضافة الاولى (قوله وهو  
اختصاص الوجدانية)  
صوابه اختصاص الاله  
بكونه واحدا كما يؤخذ  
من باقى كلامه (قوله قصر  
الصفة) وهى الوحى  
والموصوف الموصى به  
وهو اختصاص الاله  
بالوجدانية (قوله يتنقد

كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لإفاضة ذلك نحو زيداً ضربت فليس فيه الاختصاص  
ما فى الحصر من نفي الحكم عن غير المذكور وإنما جاء ذلك فى إياك نعت للعلم بأن قائله أى المؤمنين  
لا يعبدون غير الله وحاصله ان التقديم للاهتمام وقد ينضم اليه الحصر لخارج واختاره المصنف  
فى شرح المختصر وأشار اليه هنا بقوله لدعوى البيانين (مسئلة إنما) بالكسر قال الأمدى وأبو  
حيان كقول أبى حنيفة من جملة ما تقدم عنه (لاتفيد الحصر) لأنها أن المؤكدة وما الزائدة  
الكافة فلا تفيد النفي المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم إنما الربا فى النسيئة إذ ربا  
الفضل ثابت لإجماعا وإن تقدمه خلاف واستفادة النفي فى بعض المواضع من خارج كما فى إنما  
لهكم الله فان سيق للرد على المخاطبين فى اعتقادهم الهية غير الله (و) قال الشيخ (أبو إسحق الشيرازى  
والغزالى) صاحبه أبو الحسن (الكيا) الهامى بكسر الهمزة والكاف ومعناه فى لغة القروس الكبير  
(والامام) الرازى (تفيد) الحصر المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور نحو إنما قام زيداً أى لا عمرو  
أو نفي غير الحكم عن المذكور نحو إنما زيد قائم أى لا قاعد (فهما وقيل نطقاً) أى بالاشارة كما  
تقدم لتبادر الحصر إلى الاذهان منها وإن عورض فى بعض المواضع بما هو مقدم عليه كفى حديث  
الربا السابق ولا بعد فى إفاضة المركب ما لم تفده أجزاءه ولم يذكر المصنف إمام الحرمين مع قوله بانما

لا لكون الحكم خاصا به (قوله كالخصوص بالمفعول) أى اختصاصه به أى وقوعه على معين (قوله  
لإفاضة ذلك) أى القصد من تلك الجهة (قوله فليس فى الاختصاص) أى بل نفي الحكم فيه سكوت  
عنه وفى الحصر متعرض له (قوله وانما جاز ذلك) جواب سؤال مقدر (قوله وحاصله) أى حاصل كلام  
الشيخ وهذا ما اختاره صاحب الفلك الدائر فانه قال الحق أن تقديم المفعول لا يدل على الاختصاص أى  
الحصر إلا بالقرائن فقد كثر فى القرآن التصريح به مع عدم الاختصاص نحو ان لك ان لا تنجوع فيها ولا  
تعزى ولم يكن ذلك خاصا به فان حواء كذلك اه وعلى ذكر آدم وحواء تذكرت قول القائل  
من كان آدم جملا فى سنه هجرته حوا السنين من الدما

يعنى من كان سنه خمسة وأربعين سنة من الرجال لا ترضيه بنت خمسة عشر سنة من النساء (قوله للاهتمام  
الخ) لا ينافيه جعله فيما تقدم الاهتمام علة لقصد الخصوص إذ قد جعل هنا علة للتقديم لان ما ذكره  
الشارح باعتبار محصل الكلام وما لهو علة علة الشيء علة لذلك الشيء (قوله وأشار اليه) لان جعله  
دعوى يفيد ان الاحسن خلافه لكن قوله سابقا والاختصاص الحصر خلافا للشيخ الامام صريح أو  
كالصريح فى موافقة الجمهور (قوله من جملة ما تقدم عنه) إذ تقدم عنه انكار الكل (قوله لا يفيد الحصر)  
أى النفي الذى اشتمل عليه الحصر وإلا فافادتهما الثبوت أمر متوقف عليه (قوله الكافة) لكفها ان عن  
العمل ويقال مهيئة لأنها هيأتها للدخول على الافعال (قوله المشتمل) صفة للنفي وهو من اشتمال الكل  
على أحد جزأيه (قوله وعلى ذلك) أى عدم إفادتها الحصر وقال الشافعى الحصر اضافى لان الحديث  
محمول على اختلاف الاجناس (قوله ثابت) أى بالروايات الاخر (قوله وان تقدمه) أى الاجماع  
وتقدم الخلاف عليه لا يقدح فيه فقد رجع المخالف كابن عباس إلى الاجماع (قوله وصاحبه) أى فى  
الآخذ عن امام الحرمين (قوله بكسر الهمزة) كذا للاسنى وضبطه الكورانى بفتحها لان كيا معناه  
العظيم وأل حرف تعريف وهزتها بالفتح لانها همزة وصل ونظرفيه سم بان ذلك فى لغة العرب ولغة  
المعجم لانوا فى تصرفات العرب (قوله عن غير المذكور) أى فيكون من قصر الصفة على الموصوف  
وقوله أو نفي غير الحكم الخ فيكون من قصر الموصوف على الصفة (قوله فهم قليل نطقاً) حالان من

التعدد) أى الوحى به (قوله وقال صوابه) مبنى على انه قصر صفة على موصوف والحق انه قصر موصوف على صفة قصر قلب

كما تقدم لانه لم يصرح بانه مفهوم ولا منطوق (و) إنما (بالفتح الاصح أن حرف ان فيها) من حيث أنه من أفراد ان (فرع) ان (المكسورة) فهي الاصل لاستغنائها بمعمولها في الافادة بخلاف المفتوحة لانها مع معمولها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل لانه محال يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أى من هنا وهو أن المفتوحة فرع المكسورة أى من أجل ذلك اللازم له فرعية إنما بالفتح إنما بالكسر (ادعى الزحشرى) في تفسير قل إنما يوحى الى إنما الحكم له واحد وتبعه البيضاوى فيه (افادتها) أى افادة إنما بالفتح (الحصر) كأنما بالكسر لان مائتة الاصل يثبت للفرع حيث لا معارض والاصل انتفاؤه والزحشرى وان لم يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي رسول الله صلى الله عليه وسلم أى في أمر الآله مقصور

مفعول تفيد المحذوف الذى هو الحصر وقوله لتبادر الخ عليه نطقا وهل هذا من كلام هؤلاء الائمة أولا الظاهر الاول (قوله وان عورض الخ) أى فلا دليل في الحديث لان عدم افادة النفي عن غير المذكور لا مر عارضه وهو حديث الصحيحين عن أبى سعيد الخدرى لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل (قوله بما هو مقدم عليه) أى بدليل مقدم عليه لكونه منطوقا صريحا (قوله ولا بعد الخ) رد لقوله لانها ان المؤكدة الخ (قوله مع قوله بانما) أى بكونها تفيد الحصر (قوله كما تقدم) أى فى الكلام على انكاره صفة لا تناسب (قوله لانه لم يصرح الخ) يخالف ما تقدم له قبل مسألة الغاية فى قوله فصرح فيه بالعلة (قوله حرف ان) الاضافة يانية (قوله من حيث الخ) إشارة الى ان الفرعية لمطلق ان لا المركبة مع ما بدليل قوله فرع ان المكسورة وان الفرعية للمركبة من حيث انها من افراد المطلقة (قوله بمنزلة مفرد) فلا تستغنى في الافادة لان المفرد لا يفيد (قوله وقيل كل أصل) إنما نكر الاصل فى هذا لعدم إرادة الحصر بخلاف الاول (قوله لأن له محال) أى لكل من المكسورة والمفتوحة ثم أن هذا لا ينافى أن لهما محال يشتركان فيها ولذلك لم يقل لأن محال كل لا يتبع فيه الآخر (قوله أى من أجل الخ) إشارة إلى أن من التعليل وأن الإشارة للبعد لان الالفاظ أعراض تنقضى بمجرد النطق بها (قوله اللازم له) جعله ان بالفتح من حيث هى فرع ان بالكسر من حيث هى أحوجه لدعوى الاستلزام ولو حل المتن على ظاهره من كون أن بالفتح فى إنما فرع ان بالكسر فى إنما الاستغنى عن ذلك لان اللازم بعينه وهو المأخذ حقيقة هذا ما اعترض به الناصر وأجاب سم بأن فرعية أن بالفتح فى إنما لأن بالكسر فى إنما يجيز فرعية مجموع إنما بالفتح لمجموع إنما بالكسر اذ فرعية جزء احدى الكلمتين بجزء الاخرى غير فرعية احدى الكلمتين للاخرى فلا بد فى بيان كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزحشرى من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هى المنشأ فى الحقيقة لما ذكره الزحشرى اه وليس بالقوى تأمل (قوله والاصل انتفاؤه) أى المعارض (قوله بهذا المأخذ) وهو كون المفتوحة فرع المكسورة اللازم له ما تقدم المأخذ من قوله ومن ثم فيكون المأخذ قول المصنف ومن ثم الخ (قوله قوة كلامه) فانه قال إنما لقصر الحكم على الشيء أو لقصر الشيء على حكم كقولك إنما زيد قائم وإنما يقوم زيد وقد اجتمع المثالان فى هذه الآية لان إنما يوحى الى مع فاعله بمنزلة إنما يقوم زيدا وإنما الحكم له واحد بمنزلة إنما زيد قائم اه فنسبة القصيرين الى إنما بالكسر وجعل إنما الحكم الواحد هو الوحدانية مثالا للثنائية ظاهر فى الفرعية وإلا لما صح التثنية بالمفتوحة للمكسورة قاله النجاشى (قوله ان الوحي) بفتح الهمزة بدل عما قبله (قوله فى أمر الآله) أى لافى غيره كالأحكام والمواظف فليس المراد حصر ما يوحى اليه فى

(قوله قول الزحشرى المار) فان قوله وإنما الحكم له واحد بمنزلة إنما زيد قائم صريح فى حمله على قصر الموصوف على الصفة كما هو فلما نظره به أعنى إنما زيد قائم كيف وإنما يدل على الحصر فى الجزء الاخير من الكلام كما صرح به علماء المعاني (قوله وقد صرح بذلك أبو حيان) تصريحه لا ينافى عدم تصريح الجمهور كما هو ظاهر (قوله نقلا عن السمين) لعل معناه قلته نقلا عن السمين فلا ينافى أن الناقل عن أبى حيان السمين لا العكس لان أبى حيان شيخ السمين مسألة من الالطاف (قوله ولو عبر كابن الحاجب الخ) لم أفهم للعدول عن عبارة ابن الحاجب معنى سوى الاختصار (قوله أى وضع الموضوعات) إنما قال ذلك ليفيد قول الشارح لانه الخالق الخ الخ لانه لا يلزم من

على استئثار الله بالوحدانية أى لا يتجاوزها إلى أن يكون الآله كغيره متعددا كما عليه المخاطبون ومثل ذلك قوله في آية اعلّموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر اراد ان الدنيا ليست إلا هذه الامور المحقرات أى وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها ونقل المصنف افادتها الحصر عن النسخى ايضا فى الاقصى القريب وفى قوله كابن هشام ادعى اشارة الى ما عليه الجمهور من بقاء أن فيها على مصدريتها مع كنفها بما وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت اكتفاء بكونها فيها من أفراد ان وعلى هذا معنى الآية الاولى ما يوحى الى فى امر الآله إلا الوحدانية أى لا ما اتم عليه من الاشراك ومعنى الثانية اعلّموا حقارة الدنيا أى فلا تؤثرها على الآخرة الجليلة فبقاء أن فى الآتين على المصدرية كاف فى حصول المقصود بهما من نفي الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا (مسئلة من اللطاف) جمع لطف بمعنى ملطوف

أمر الآله على الوحدانية دون غيرها مما يتعلق بالآله بل بالنسبة إلى التعدد فقط فالقصر بانما المكسورة إضافى للاحقيقى (قوله على استئثار) أى اختصاص الله بالوحدانية وهذا من انما المفتوحة فالقصور هو الوحدانية والمقصود عليه هو الله فهو من قصر الصفة على الموصوف وهو قصر أفراد ردا على من اعتقد الشراكة وفيه ان اعتقاد الشراكة فى الوحدانية تدافع إذ لا يتأتى فيها اعتقاد الشراكة فانما نفي التعدد فلا يتأتى الرد إذ متى ما حصل إشراك لاوحدانية كذا أورد الناصر قال والصواب أن يجعل المحصور الحكم وهو المعبود بحق والمحصور فيه إله الواحد على أنه عبارة عن الله واجاب التجارى بأنه من باب قصر القلب وأن المراد أن الوحدانية قاصرة على الله لا يوصف بها غيره وفيه نظر فان المخاطبين لم يعتقدوا قصر الوحدانية على غيره تعالى حتى يرد عليهم بقصر القلب وقال سم انه من قصر الموصوف على الصفة والمعنى أن الآله وهو المعبود بحق مقصور على الوحدانية لا يتجاوزها الى التعدد كما قال المخاطبون وإلى ذلك يشير قول الشارح أى لا يتجاوزها قال وما قاله الناصر خلاف قاعدة الحصر بانما فانها لقصر الاول على الثانى وهو المقصور عليه وجعل الوصف كناية عن العلم بعيداه وفيه نظر فان هذا خلاف قول الشارح استئثار الله بالوحدانية فان المتبادر منه ما قاله الناصر نعم جعل الوصف كناية عن العلم بعيد غاية البعد لانه محو الخواص الالفاظ وتصرف فى الترا كيب بما لا يسوغه أرباب المعانى (قوله أى لا يتجاوزها) أى لا يتجاوز الوحي الاستئثار ودفع هذا ما أورده ابو حيان على الزمخشري بأن كلامه يقتضى انه لم يوحى الى النبي ﷺ من امر الآله سوى التوحيد مع أنه أوحى اليه فى شأن الآله أمور كثيرة غير الوحدانية ووجه الدفع ان الايراد مبنى على ان القصر فى الآية حقيقى وهو ممنوع بل هو إضافى (قوله كما عليه المخاطبون) فيه أن المخاطبين لا يقولون بالوحي أصلا فضلا عن كونهم يقولون أنه غير مقصور وأجيب بأنه من قبيل تنزيل المنكر منزلة غير المنكر إذا كان معه ما ان تامله ارتدع عن انكاره ولما تقوى ذلك بالبراهين صار انكارهم كالعدم (قوله ومثل ذلك قوله) أى الزمخشري (قوله انما الحياة الدنيا) فالقصر فيه من قصر الموصوف على الصفة (قوله اراد ان الدنيا) مقول القول (قوله فى الاقصى القريب) اسم كتاب ولا تنافى بين كونه أقصى وقريبا إذا الاول باعتبار استيعاب الاحكام والثانى باعتبار سهولة المأخذ من العبارة (قوله على مصدريتها) أى على مجرد ذلك وإلا فالمصدرية لاتنافى الحصر (قوله فيما علمت) قال ذلك تحريما للصدق فلا يرد عليه أن أبا حيان صرح به على أن مراده تصريح المتقدمين (قوله اعلّموا حقارة الدنيا) هذا الحل مأخوذ من المعنى ولا يقتضيه السبك لانه اذا كان خبر اسم ان جامدا اضيف اليه الكون فيقال هنا اعلّموا كون الحياة الدنيا الخ (قوله كاف) الى ان الحصر أبلغ (قوله مسئلة من اللطاف الخ) هذه فى الحقيقة ترجمة لمسائل متعددة (قوله بمعنى ملطوف) انما اول المصدر باسم المفعول ليصبح الاخبار بقوله حدودا الخ (قوله والا كان المناسب احداث) لان اللطف صفة فعل او صفة ذات بمعنى

أحداث الله الموضوعات أحداث وضمها واللفظ في الحقيقة به تدبر (قول المصنف والمثال) ادخل بعض شروح المنهاج الخط في المثال لكنه لا يوافق كلام المصنف والشارح هنا لأن الخط يشمل كالألفاظ نعم هي أيسر منه فلعلهم لم يعتبر الخط لرجوعه للفظ (قول الشارح لأنها تعم الموجود) أي المحسوس والمقول كما ينسب عليه قوله يخصان الموجود المحسوس (قول الشارح لموافقتهما) أي الموضوعات للامر الطبيعي وهو النفس بفتح (٣٤٢) الفاء لأنها كيفية له وهو ضروري (قوله فيه تحديد الجمع) أي الرجوع إليه ضمير هي

(قوله لكن لا يؤخذ الخ) أي بناء على أن الظاهر من الجمع المعروف باللام تعلق الحكم بالجمع أو بكل جمع من الجوع بخلاف لفظة كل فإن الحكم فيه يتعلق بكل واحد من الأفراد على ما ذهب إليه من قال أن استغراق المفرد أشمل وسيأتي رده (قوله ولفظ الكل) قال السعدايراد لفظ كل في المحدود فاسد من جهة أن الحد للماهية لا للأفراد وفي الحد فاسد من جهة أنه لا يصدق على شيء من الأفراد والشارح علل عدم ذكرها في الحد بالوجهين تنبيها على أن الحد نفس المحدود في الحقيقة فلا يذكر ما يدل على الأفراد لافي الحد ولا في المحدود (قوله بصيغة العموم) كذا في الحواشي بيا ثم غين والذي في العصدقة في الموضعين أي لا يصدق مع كونه عاما على كل فرد فرد (قوله) لأنه يحدد الموضوعات اللغوية بصفة العموم أي المتصفة بالعموم فوجب اعتبار تلك الصفة في الحد

أي من الأمور الملتصقة بالناس بها (حدوث الموضوعات اللغوية) بأحداثه تعالى وإن قيل واضعها غيره من العباد لانه الخالق لا فعلهم (ليبر عما في الضمير) بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه عما يحتاج إليه في معاشه ومعاذ غيرهم حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (ومر) في الدلالة على ما في الضمير (أفيد من الإشارة والمثال) أي الشكل لأنها تعم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وأيسر) منهما أيضا لما اختلفا للامر الطبيعي دونهما بأنها كيفيات تعرض للنفس الضرورية لإيصال الإحسان إلى العبد وأرادة ذلك وليس الحدوث بعصا منه وإنما يقل بمعنى ملطوف به بحيث يأتي بالمفعول لأن المراد اللفظ بخلاف ما بعده فإن المراد به بيان المعنى المراد فلا يقال إن فيه حذف الجار والمجرور الذي هو نائب الفاعل وهو كاصله متمم الحذف (قوله بها) أي بسببها بمعنى أنها سبب لحصول أثر اللفظ وهو أفهام ما في النفس بالألفاظ فانه نعمة مترتبة على حدوث الموضوعات ترتب المسبب على السبب وأشار بذلك إلى أن اللفظ لازم يتعدى إلى مفعولين بالباء في الأول لمجرد التعدية وفي الثاني لهامع السببية لما تقرر أن الفعل الواحد لا يتعدى إلى اثنين بحر فين متحدى المعنى (قوله الموضوعات اللغوية) خصها بالذكر لشرفها وإن كان المراد هنا مطلق اللغات لأن كل إنسان يحتاج إلى لغته وفي الكلام حذف أي وغيرها والقرينة على ذلك التفسير الآتي أعني قوله وهي الألفاظ الخ (قوله بأحداثه تعالى) تحقيق للواقع لأن الحدوث لا يكون إلا بأحداثه تعالى (قوله لانه الخالق لا فعلهم) أي ومنها الوضع لأن قوله الموضوعات أي من حيث أنها موضوعات فإن تعليق الحكم بمشتق يؤذن بالعلية فاندفع قول الناصر لا يلزم من خلق الألفاظ الوضع فانه لا يرد إلا لو أريد بالأفعال الألفاظ من حيث ذاتها (قوله بفتح الموحدة) فيكون الفعل مبنيًا للجهول (قوله عما يحتاج إليه) الضمير فيه يرجع إلى كل وضمير إليه يرجع إلى ما وضمير في معاشه ومعاذ يرجع إلى كل أيضا وكذا الضمير في غيره وأنى بالمعمول عاما لأن حذفه يؤذن بذلك وقوله عليه أي على ما يحتاج إليه وقوله لعدم استقلاله أي لعدم استقلال الغير بما يحتاج إليه (قوله وهي) أي الموضوعات اللغوية أي دلالتها ولذا قال الشارح في الدلالة (قوله أفيد) مصوغ من فاد الثلاثي لانه ورد فادت له فائدة بمعنى حصلت أو من أفاد على ما ذكره سم إن في أخذ أفعل التفضيل من الرابعي المصدر بالهمزة ثلاثة أقوال فهو جار على أحدها (قوله لأنها) أي الموضوعات أي دلالتها (قوله وهما يخصان الخ) وأيضا يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شيء مثالا يطابقه لأن الأمثلة المجسمة كما يجعل من الطين كهيئة الطير لا تنفي بالمعدومات والمخططة كان ينقش صورة الفرس على جدار كذلك وقضيته عدم شمول المثال والشكل للكتابة لأنها لا تخص الموجود المحسوس بل تشمل المعدوم أيضا لكن الألفاظ أيسر منها وكان وجه ترك المصنف لها أنها عبارة عن الألفاظ فهي من توابعها (قوله فأنها كيفيات) بناء على أن الصوت كيفية قائمة بالهواء كما هو رأي الحكماء وفي الطوالع أن الحروف كيفيات عارضة للأصوات وهو الموافق لما في الشفاء وما عليه الجمهور من الحكماء فكيف جعلها هنا كيفية للنفس وهو ليس بصوت والجواب أن الحرف عارض للصوت وهو للنفس والعارض للعارض عارض وفيه قيام العارض بالعرض والحكماء

يجوزونه

ليطابق المحدود (قوله فكانه قال الخ) يعني أن ما ذكر

تعريف لفظي للحكم عليه في قولنا الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا فان معناه أن كل لفظ موضوع فهو توقيفي (قوله كذا وكذا) المناسب اسقاط واحدة أو يكررها في الموضعين كما صنع العصد (قوله فيفيد العموم الخ) هذا هو الحق قال السعد في حاشية العصد التحقيق أن الحكم في الجمع أيضا على كل فرد من الأفراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال وأطابق أئمة التفسير والاصول والنحو (قوله في تعريف الوضع) فيه أن الوضع ليس مذكورا هنا في التعريف بل في المعرف إلا أن يكون المراد أن ما هنا مثل ما هو في تعريف الوضع



(قوله بل بواسطة القرينة) لا يأتى فى الحقيقة الشرعية والعرفية وبالجمله ايراد المجاز والكناية لوجهه لانها موضوعان لفظا ونوعيا بخلاف الحقيقة الشرعية والعرفية وقد يدفع الاشكال كله بأن كل مادل موضوع لفته أما المجاز والكناية فظاهر وأما الحقيقة الشرعية والعرفية فانهما لم يوضعا لفظا لما دلا على المعنى العرفى والشرعى إذ دلالتها عليه بطريق النقل عن المعنى اللغوى تدبر (قوله لا ضمير فى شمول الحد) ما ذكر فيه بالنسبة للحقيقة الشرعية والعرفية شئ. ثم أن هذا الاشكال وارد على ابن الحاجب أيضا (قوله هذا إنما يناسب اختيار والده الخ) اعلم ان السكينة والجزئية من العوارض الذهنية أى التى تعرض الاشياء باعتبار الوجود ذهنى فالسكينة هى كون الشئ إذا حصل (٣٤٣) فى العقل أمكن صدقه على كثيرين والجزئية هى

### (وهى الالفاظ الدالة على المعانى) خرج الالفاظ المهمة

يجوزونه وتحقيق ذلك فى حواشينا على المقولات (قوله وهى الالفاظ الخ) دخل فيها الالفاظ المقدرة كالضمائر المستترة وخرجت الدوال الاربع ثم أنه جمع فى التعريف على وزان الجمع فى المعرف لان الضمير يعود لل موضوعات اللغوية والجمع المعرف بال يفيد العموم ومدلول العام كلية فلا ينافى ان كل واحد من الالفاظ دال فيطلق عليه لفظ اللغة فساوى قول ابن الحاجب اللغة كل لفظ وضع اعنى اندفع قول الناصر أنه لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب واورد على التعريف ان فيه تجديد الجمع والحد إنما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وان فيه تأخير الحد عن الحكم بأى ما أفيد وأجيب عن الاول بأنه حد للماهية باعتبار وجودها فى ضمن الافراد لا من حيث هى هى أو أنه لم يرد تعريف الماهية بل هو حد لفظى لل موضوعات اللغوية فى قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية فالسامع عرف الموضوعات بوجه ما يعرف الالفاظ الدالة على المعانى ولكن يحتمل التطبيق بينهما فهذا الحد يفيد ما كان يحمله وبهذا يحصل الجواب عن الثانى إذ الغرض أنه لم يحكم على الموضوعات إلا بعدم معرفتها بوجه ما واورد الناصر أيضا شمول تعريف المصنف المجاز والكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفى صدق الحدود عليها نظر اه وأقول مبنى هذا السؤال على أن المراد بالموضع المأخوذ فى تعريف الموضوعات الوضع الشخصى وأن المراد بالدلالة فى قوله اللفظ الدال الدلالة بالنفس وكلاهما ممنوع أما الاول فلأن المراد بالوضع ما يشمل الشخصى والنوعى بدليل قول الشارح وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من الحدود إذ لو أريد الوضع الشخصى لما توار له لان وضع المركب نوعى وأما الثانى فلأن المراد بالدلالة ما هو أعم من الدلالة بالنفس أو بواسطة القرينة فيدخل المجاز والكناية وكيف يدخلان فى الحدود وهما شائعتان فى اللغة وأما الحقائق الشرعية والعرفية فهى فى الاصل من قبيل المجاز فتدخل بهذا الاعتبار أيضا وأما المشترك فلا خفاء فى دخوله بكل حال لان اللفظ فيه دال بنفسه واحتياجه للقرينة إنما هو لمراعاة المعانى فتأمل فهذا ادق مما تكلفه سم (قوله على المعانى) المراد بها مدلولات الالفاظ معانى كانت أو ألفاظا فلا ينافى تقسيمه بعد مدلول اللفظ إلى معنى وإلى لفظ (قوله خرج الالفاظ المهمة) لان المعنى ما عني من اللفظ وقصده ولا كذلك المهملات وهذا لا ينافى دلالتها على حياة المتكلم فان تلك الدلالة عقلية وقول الناصر أن فى خروجها شيئا لدلالتها على معنى كحياة الالفاظ

كثيرين والجزئية هى كونه إذا حصل فيه لا يمكن صدقه على ذلك وهذا جار سواء كان الموضوع له المعنى الخارجى أو ذهنى فنقول المصنف ومدلول اللفظ الخ موافق لكل مذهب فلا وجه للاشكال والجواب بما ذكره وكيف يستقيم ذلك الاشكال مع قول الشارح الاول ما يمنع الخ (قوله وجوابه انه الخ) وانه تعدد لا يعتبر (قوله على ما يعنى الخ) على سبيل عموم المجاز والجمع بين الحقيقة والمجاز ثم اعلم أن الملجى إلى كون المدلول هو الماصدق هو أخذ الاستعمال والاهمال فى التقسيم لا كون المدلول لفظا لان الماهية اللفظية

لا تخرج عن كونها لفظا لافى الذهن ولا فى الخارج تدبر (قوله كما أفصح به السيد) حيث قال ان المدبر هو تعيين اللفظ بنفسه بازاء المعنى لا تعيينه مطلقا كما صرح به فى المفتاح وتعيين اللفظ بازاء معناه المجازى ليس بنفسه بل بقرينة شخصية أو نوعية فيه أن القرينة الشخصية أو النوعية إنما هى شرط للاستعمال وليست معتبرة فى الوضع فان الوضع النوعى على ما فسر السيد فى حاشية المطالع لم يعتبر فيه ورود القرينة قاله عبد الحكيم وبه تعلم انه لا منافاة بين قول الشارح فيفهمه معه وادراج وضع المجاز وكان الشيخ لم يفرق بين حال الوضع وحال الفهم مع وضوح الفرق بينهما فان الثانى حال الاستعمال والقرينة تعتبر عنده دون الاول (قوله معارض الخ) فيه أنه حكاية بخلاف لا اختيار فيه لثبوت (قوله لأن الواضع لم يعين اللفظ بنفسه) إن أراد أنه لم يجعله بنفسه بازائه فممنوع كما مروا إن أراد أنه اعتبر قرينة عند الاستعمال فلا يضر تدبر (قوله وأما الوضع الشخصى الخ) أى ما هو بقرينة شخصية كالاسد المستعمل

وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود على المختار الآتى فى مبحث الاخبار ( وتعرف بالنقل تواترا ) نحو السماء و لارض والحر والبرد لعانيها المعروفة ( أو آحادا ) كافرء للحيض والطهر ( وباستنباط العقل من النقل ) نحو الجمع المعروف بأل عام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه اى اخراج بعضه بالا او احدى اخواتها بان يضم اليه وكل ماصح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام كاسيأتى للزوم تناوله للمستثنى ( لا مجرد العقل ) فلا تعرف به إلا ذلالمال له فى ذلك ( ومدلول اللفظ اما معنى جزئى او كلى ) الاول ما يمنع تصوره من الشركة فيه كدلول زيد والثانى ما لا يمنع كدلول الانسان كما سيأتى

ساقط بما قلناه وما قاله السيد فى حواشى الشمسية انه لا يطلق على الصر الذهنية من حيث هى بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع ( قوله وهو من المحدود ) اى الموضوعات اللغوية ( قوله على المختار ) من أن دلالتهم وضعية ( قوله وتعرف ) أى الالفاظ الدالة على المعانى وليس المراد تعرف من حيث ذاتها لانها حينئذ تعرف بمجرد السماع بل المراد تعرف من حيث دلالتها على المعانى ( قوله تو ترا ) أى نقل تواتر فهو مفعول مطلق على حذف مضاف ثم ان طرق الاستفادة مطلقا لثلاثة عقل ونقل ومركب منهما والمالم يمكن استقلال العقل باذراك الموضوعات اللغوية لمحصص الطرق فى اثنين اشار لهما المصنف بقوله بالنقل أى مجردا أو باستنباط العقل اى بواسطة النقل والعضد لما أراد بالنقل ما هو أعم من المجرد وغيره جعلها قسما واحدا فلا يعترض بكلامه على صنيع المصنف كما فعل الناصر ( قوله نحو الجمع الخ ) هذه اشارة الى قياس مركب من الشكل الاول نتيجة لجمع المعروف بأل عام وقوله ان هذا الجمع يصح الخ مقدمة صغرى عقلية ويشهد بنقلها القرآن والسنة وكلام العرب وقوله اى اخراج تفسير للاستثناء وقوله بان يضم الخ الباء سببية أو بمعنى مع وقوله اليه أى الى ما نقل وقوله وكما صح الخ مقدمة كبرى عقلية والشارح قديم موضوعها بقوله مما لا حصر فيه ليخرج نحو قولنا له على عشرة إلا ثلاثة فانه يصح الاستثناء منه وليس بعام ( قوله بان يضم ) تفسير للاستنباط وقوله وكل ماصح الخ مفعول يضم ( قوله مما لا حصر فيه ) خرج العدد كما ينهك عليه ولا بد من زيادة هذا القيد فى الصغرى أيضا ليتكرر الحد الوسط ( قوله كما سيأتى ) اى فى قوله فى مبحث العام ومعيار العموم والاستثناء ( قوله ومدلول اللفظ الخ ) اراد ما يشمل المفهوم والمصدق كما يأتى للشارح ( قوله اما معنى جزئى ) قد يقال هذا انما يناسب اختيار والده ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو وانه موضوع للمعنى الخارجى لان الخارجى لا يكون إلا جزئيا فلا يصح تقسيمه للكل والجزئى والاختيار الامام انه موضوع للذهنى فانه وان صح التقسيم للكل والجزئى لا يوصف ذلك المعنى الذهنى بكونه لفظا فلا يصح تقسيم المدلول الى المعنى واللفظ ويحاجب بانه يناسب كلامهما لان الخلاف المذكور انما هو فى النكرة كاسيأتى والكلام هنا فيما يشمل المعرفة وسيأتى ان منها ما وضع للخارجى ومنها ما وضع للذهنى ( قوله جزئى ) نسبة للجزء وهو الكل لانه جزء من كله والكل

( ١ ) قوله لانه اى الكل جزء من كله اى الذى هو الجزئى وحقق المحشى الشيخ حسن العطار فى حاشيته على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فى المنطق ان الكل ولو غير ذاتى وهو العرض العام والخاصة كذلك جزء من كله حيث عمم الجزء بشموله لجزء المفهوم كجزء الذات حتى يصح ان يجعل المشى والضحك جزءين من الماشى والضاحك كما صح جعل نحو الانسان من الانواع جزء من نحو زيد وجعل نحو الحيوان من الاجناس جزء من نحو الانسان وجعل نحو الناطق من الفصول جزء من الانسان ايضا فتدبر اه بتوضيح

ما يؤخذ منه ذلك (أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد) والقول اللفظ المستعمل يعني كدلول الكلمة بمعنى ما صدقها كرجل وضرب وهل (أو لفظ مفرد) (مهملة كأسماء حروف الهجاء) يعني كدلول أسمائها نحو الجيم واللام والسين أسماء لحروف جلس مثلاً أى جه له سه (أو لفظ) (مركب) مستعمل كدلول لفظاً (خبر) أى ما صدقه نحو قام زيد أو مهملة كدلول لفظ الهذيان وسياً في مبحث الاخبار التصريح بقسمي المركب مع حكاية خلاف في وضع الاول ووجود الثاني واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا سائغ والاصل اطلاقه على المفهوم

نسبة للكل وهو الجزئى لانه جزء منه (قوله ما يؤخذ منه ذلك) أى تعريف الجزئى والكلى ومراده بذلك قول المصنف اللفظ والمعنى ان اتحاداً فانه منع تصور معناه الشركة فجزئى وإلا فكلى فانه يؤخذ من هذا التقسيم تعريفهما (قوله أو لفظ) عطف على معنى (قوله والقول اللفظ المستعمل) جارى عبارة المصنف وللمقابلة المهملة والألفا القول لفظ وضع لمعنى مفرد استعمل ام لا (قوله يعنى كدلول الكلمة) قدر ذلك لان الكلام فى المدلول ولما كان مدلولها ما ذكر من القول المفرد هو كل فبوصورة ذهنية لا يصدق عليها انها قول اذ القول لفظ مخصوص اردف ذلك بقوله بمعنى ما صدقها ليصح التمثيل (قوله بمعنى ما صدقها) أى الافراد التى يصدق لفظ الكلمة على كل منها اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً (قوله الهجاء) هو تقطيع الكلمة بذكر أسماء حروفها (قوله كدلول أسمائها) ينبغى أن يقول أى ما صدقه قاله الناصر وجوابه أنه حذفه اكتفاء بما قبله وما بعده وأما قوله أن جه مثلاً منطوقاً لا بدغيره منطوقاً لعمر ونوفى جلس غيره في جعفر فجه من حيث هو كل لکن قوله أسماء لحروف جلس يدل على أن المدلول شخصى وفيه ما قد علمت وان جه في جلس وجعفر واحد شخصى قائم في وقت واحد بمحلين متباينين وذلك بحال بديهية اه فبنى على اعتبار التعدد الاعتبارى وهو تدقيق فلسفى لا تتخرج عليه قواعد العربية وتقدم مثله في لفظ القرآن علماً (قوله أى جه) الهاء للسكت والحروف جلس (قوله أو مركب) مقابل لقوله مفرد الواقع صفة للفظ فينقسم كتبوه الى المستعمل والمهملة ولم يصرح المصنف بذلك اعتماداً على المقابل وعلى التصريح بذلك فيما سياتى (قوله أى ما صدقه) أى ما يحتمل عليه (قوله أو مهملة) ان قيل لا يصدق على المركب المهملة حد المركب وهو ما دل جزؤه على جزء معناه إذ لا معنى له وإلا لم يكن مهملاً قلنا المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر (قوله كدلول لفظ الهذيان) الاضافة للبيان ومدلوله كلام لا معنى له فالهذيان مخصوص بالمركب كما هو مقتضى كلام المصنف والشارح قال الناصر ولم يقل ما صدقه لما يشير اليه من أن وجوده خلافاً لکن عدم وجوده على القول به لا يجوز عدم التنبيه عليه اذا التمثيل انما يصح باعتبار الماصدق وأما وجوده فأمر وراء ذلك اه أقول قد تكرر ذكر الماصدق في كلام الشارح فحذفه في بعض الامثلة للاعتناء على فطانة السامع على تقدير فيما يصلح له ولا يلزمه ذكره في كل مثال (قوله وسياً في مبحث الخ) إشارة الى أنه مستعمل في معنى مراد هنا بقرينة السياق (قوله ووجود الثاني) أى المركب المهملة (قوله على الماصدق) أى مع المفهوم أيضاً لا الماصدق وحده وإلا لفسد التقسيم لان المدلول في كلام المصنف ان أريد به المفهوم لم يصح قوله أو لفظ لان فيه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وان أريد به الماصدق وحده لا يصح قوله كدلول لان الانسان لان المراد به مفهوم لا ماصدقه لانه جزئى لا كلى والجواب أن المراد بالمدلول ما يعم الماصدق والمفهوم لما على سبيل الجمع بين الحقيقة والجماز أو عموم الجماز (قوله سائغ) لانه مدلول لغة وأصله مدلول عليه فحذف الجار والمجرور لكثرة الاستعمال واللفظ يدل على ما صدقه من حيث اشتباهه على المفهوم الذى وضع له (قوله والاصل) أى الحقيقة

أى ما وضع له اللفظ (والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) فيفهمه منه العارف بوضعه له وسيأتى ذكر الوضع في حد الحقيقة مع تقسيمها إلى لغوية وعرفية شرعية وفي حد المجاز مع انقسامه إلى ما ذكره فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوي يصدق على العرفي والشرعي خلاف قول القرأني انهما

الاصطلاحية (قوله أى ما وضع له اللفظ) وتسميته مفهوما باعتبار فهم السامع له من اللفظ ومعنى باعتبار عناية المتكلم أى قصده إياه من اللفظ فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله والوضع) أى المتقدم فأل للعهد بدليل قوله جعل اللفظ إذ لو كان المراد مطلق الوضع لقال جعل الشيء ثم ان أريد الجعل على وجه يكون اطلاقه أى وقت كان مفيدا لفهم المعنى لا تمقيدا فادته له باشرط وجود قرينة ويسمى وضع شخصيا كز يد علما ويندرج فيه بعض أقسام الوضع النوعي أيضا وهو المندرج تحت قاعدة له كلية من غير ان يشترط في الدلالة القرينة كدلالة المثنى على اثنين كان المجاز ليس بموضع وإن أريد الجعل على وجه يكون اطلاقه في بعض الاوقات مفيدا لفهم المعنى وهو وقت اقتران القرينة وذلك يكون في الوضع النوعي الذى يشترط فيه في الدلالة على المعنى انضمام قرينة حالية او مقالية كان المجاز موضوعا فالخلاف في أن المجاز موضوع أو لا لفظي منشؤه الاختلاف في تفسير الوضع كما صرح بذلك السيد في حواشي الشرح العضدى (قوله فيفهمه) لا يصح نصبه بان مضرة عطفها على المصدر وهو جعل لان التقدير حيقئ جعله دليلا على المعنى فيفهمه منه فيلزم ان الفهم قيد في تعريف الوضع فلا يتحقق بدونه وهو باطل بل مرفوع على الاستئناف إشارة إلى ان هذا الوضع كاف مع العلم به في الفهم فهذا الحد مساو لقول بعضهم تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ولا خفاء في صدق شيء منهما على معناه المجازى لان الدال عليه بمجموع اللفظ والقرينة لا احدهما فإراده الشارح يعد ذلك من اندراج وضع المجاز باقسامه في التعريف الاول منافي لقوله فيفهمه الخ والصواب كما أفصح به السيد في حاشية المطول ان المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه قاله الناصر وقد علمت اندفاعه بما قررناه في تفسير الوضع وان ما نقله عن السيد في حاشية المطول معارض بما نقلناه عنه في حاشية الشرح العضدى وان قوله ان الدال عليه بمجموع اللفظ والقرينة ممنوع بل الدال هو اللفظ بواسطة القرينة وان تفسير الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه أحد تفسيرين له وقد بسط المحقق العصام هذه المسئلة في أول شرحه على الرسالة الوضعية بما لا مزيد عليه فليراجع مع ما كتبناه من الحواشي على ذلك الشرح (قوله منه) أى من اللفظ (قوله العارف بوضعه) أى فهو فهم تذكير وليس المراد انه مجهول مطلقا لان الغرض أنه عالم بالوضع ومعلوم ان الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف على تعقل الطرفين (قوله وسيأتى ذكر الوضع) الغرض منه ان الوضع ستة أقسام ثلاثة في الحقيقة وثلاثة في المجاز وكلها مندرجة في الحد المذكور لان جعل اللفظ دليلا على المعنى يشمل الجعل الثانى كالاول ويصدق بكون الجاعل واضع اللغة أو الشارع أو أهل العرف بقسميه بقرينة ما سياتى من ذكر الوضع في حد الحقيقة مع تقسيمها إلى الاقسام الثلاثة المذكورة في حد المجاز مع انقسامه إلى مثل ذلك أيضا (قوله مع انقسامه) عبر هنا بالانقسام وفي الحقيقة بالتقسيم لان المصنف قسم الحقيقة فقط ويلزم ذلك انقسام المجاز لانه تابع لها والانقسام أثر التقسيم (قوله إلى مثل الخ) زاد لفظ مثل لان أقسام المجاز غير أقسام الحقيقة فالما صدق مختلف (قوله يصدق على العرفي الخ) أى سواء كان في المجاز أو في الحقيقة خلافا لما يتوهم من قصر التعريف على الموضوعات اللغوية أنه خاص بالوضع اللغوي (قوله خلاف قول القرأني) أى وهذا خلاف قول القرأني ومراده ان الوضع العرفي أو الشرعي كثرة الاستعمال وحاصل رده ان الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى

في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره نعم يعرف فيها بالكثرة المذكورة  
ويزيد العرف في الخاص بالنقل الذي هو الأصل في اللغوى (ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى) في وضعه له  
فإن الموضوع للضدين كالجون للأسود وللأبيض لا يناسبهما خلافا (لعباد) الصيمرى (حيث أثبتها)  
بين كل لفظ ومعناه قال ولا فلم يختص به (فقيل بمعنى أنها حاملة على الوضع) على وقفها فيحتاج إليه  
(وقيل بل) بمعنى أنها (كافية في دلالة اللفظ على المعنى) فلا يحتاج إلى الوضع يدرك ذلك من خصه الله  
به كافي القافة ويعرفه غيره منه قال القرافي حكى أن بعضهم كان يدعى أنه يعلم المسميات من الأسماء فقيل له  
ما سمى آذناغ وهو من لغة البربر فقال أجده ييسا شديدا وأراه اسم الحجر وهو كذلك قال  
الاصفهانى والثانى هو الصحيح عن عباد (واللفظ) الدال على معنى ذهنى خارجى أى

والاستعمال علامة على الحقيقة وإمارة تعرف بها إذا المراد بالجعل عندهم تعيين اللفظ بأزاء المعنى ولا  
يلزم أن يكون ذلك بقول أهل العرف اعلو أن كذا اسم لكذا أو انا عينا كذا الكذا ونحو ذلك أو قول  
الشارع كذلك بل تحصل معرفة التعيين بتكرار استعمال أهل العرف وتكرور اللفظ في الشرع لذلك  
المعنى وفهم الرسول ذلك المعنى منه وفهم الأمة ذلك عنه (قوله في الحقيقة) أى قسمي الحقيقة دون المجاز  
ويحتمل أن المراد في نفس الأمر أى وليس هناك تعيين وهذا أدق وأظهر في مراد القرافي (قوله بحيث  
يصير الخ) في العبارة قلاقة الأولى بحيث يصير فيه أشهر منه في غيره أى بحيث يصير اللفظ بالنسبة إلى  
إفادة ذلك المعنى أشهر منه بالنسبة إلى إفادة غيره وذلك الغير هو المعنى اللغوى (قوله نعم يعرفان)  
استدراك لدفع توهم أن الكثرة غير معتبرة أصلا ويعرفان من المعرفة لا التعريف وضمير فيها يعود  
على الحقيقة (قوله وي زيد العرف في الخاص) أى على العرف العام والعرف في الخاص يشمل الشرعى وأفرده  
بالذكر لشرفه (قوله بالنقل) أى الاخبار عن أهل ذلك العرف كان ينقل عن النحاة مثلا أن الفاعل  
هو الاسم المرفوع الخ بخلاف العرف العام فإنه لا يحتاج إلى نقل لأنه معروف لكل أحد كالعادة  
لذات الأربع لا النقل من معنى إلى معنى فإنه لا يخص العرف في الخاص إذ هو موجود في العام أيضا فإن  
الدابة لغة لكل ما يدب على الأرض ثم نقل في العرف العام لذات الأربع (قوله الذى هو) أى  
النقل بمعنى الاخبار الأصل في اللغوى وأما الاستنباط فخلاص الأصل (قوله لعباد) هو أبو سهل  
ابن سليمان والصيمرى بفتح الميم أشهر من ضمها نسبة إلى صيمر بفتح الميم قرية آخر عراق العجم وأول  
عراق العرب وهو من معتزلة البصرة (قوله حيث أثبتها) المطابق للخالف في عدم الاشتراط أن يقول  
حيث اشترطها لكن نسبة اشتراطها إليه تستلزم قوله بالافتقار إلى الوضع وفيه خلاف عنه كما نبه عليه  
فنسبة الإثبات إليه أولى لصدقه على كل قول ثم ظاهر كلامه شمول الأعلام الشخصية وفيه بعد قال الإمام  
في المحصول بعد أن نسب لعباد أن اللفظ يفيد المعنى لذاته ما نصه والذى يدل على فساده أن دلالة الألفاظ  
لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والأمم ولا هتدى كل إنسان إلى كل لغة وبطلان  
اللازم يدل على بطلان الملزوم (قوله فلم يختص) أى فلا بد له من مخصص وإلا لزم التخصيص بدون  
مخصص والمخصص هنا المناسبة وفيه أن المخصص إرادة الفاعل المختار ولو على أن الواضع غير الله إذا المخصص  
لا ينحصر في المناسبة (قوله فقيل بمعنى أنها حاملة) وهو مقتضى نقل الآمدى عن عباد ومقابله مقتضى نقل  
الإمام عنه ثم لا يخفى شناعة هذا التعبير على أن الواضع هو الله (قوله فيحتاج إليه) أى إلى الوضع (قوله  
فلا يحتاج الخ) وهذا لا ينافي أن الوضع موجود فإنه لا يلزم من نفي الحاجة له عدم وجوده (قوله ويعرفه  
غيره) دفع به ما يقال إذا كان قاصرا على من خصه الله ضاعت ثمرة الوضع (قوله وأراه) أى أظنه الحجر  
ويلزم عليه أن كل ما فيه ييس كذلك (معنى ذهنى خارجى) أو ردهما الموصوف واحد إشارة إلى أن المعنى

في الشجاع بقرينة في الحمام  
عبد الحكيم (قوله إذ  
لا بد من العلاقة) أى لا بد  
من وضع العلاقة المصححة  
له بحسب نوعها ولا شك أن  
اعتبارها كذلك وضع  
نوعى له كذا في حاشية  
المطالع (قول الشارح فإن  
الموضوع للضدين لا يناسبها)  
بأن وضع لأحدهما في لغة  
والآخر في لغة أخرى أو  
وضع لهما معا في لغة  
واحدة لأن عبادا ادعى  
أن المناسبة ذاتية للفظ  
وما بالذات لا يتخلف  
ولا يتخلف وقد يقال لا  
نسلم أن ما بالذات لا يتخلف  
بمعنى أن يناسب اللفظ  
بذاته المختلفين ويدل  
عليهما قاله السعد (قول  
المصنف حاملة على الوضع)  
قال ذلك وإن كان الواضع  
الله لأنه مبنى على مذهب  
الاعتزال (قول الشارح  
فلا يحتاج إلى الوضع)  
أى مع وجوده فلا ينافي  
الموضوع

(قول المصنف موضوع للمعنى الخارجى الخ) أورد عليه أمور أحدها أنه يناق ماسياتى من أن اسم الجنس موضوع للماهية من غير أن تعين فى الخارج أو الذهن فإن الخلاف هنا فى اسم الجنس والنكرة كما سياتى ثانياً أن اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هى والنكرة الموضوع للفرد المنتشر كلياً والكلية والجزئية من العوارض الذهنية فلا يوجدان فى الخارج ثالثاً أن الواضع لو وضع للمعنى الخارج فاما أن يجعل التعيين جزءاً من المسمى أو لا فإن جعله جزءاً لزم أن يكون اللفظ مشتركاً والتقدير أنه متواطىء وإن لم يجعله جزءاً فلا يبقى بعد التعيين إلا المشتركات ولا نغنى بالأمور الذهنية إلا السكليات وأقول أما الأول فاجاب عنه المصنف فى منع الموانع بأنه لم يجعل الخارج قيداً وإنما جعله ملحوظاً لوضع بمعنى أن الواضع وضعه للمعنى المشترك بين الذهن والخارج بمعنى أنه لم يعتبر تعينه فى الذهن والخارج قيداً فى الموضوع له وهذا لا يناق أنه يعتبر أن يكون الوضع لهذا المعنى المشترك واسطة فى الدلالة على المعنى الخارجى والحاصل أنه على رأى المصنف المعنى المشترك هو الموضوع له ويتوسطه بدل اللفظ على المعنى الخارجى فاعتبره الواضع كذلك وإنما لم يعتبر بواسطة فى الدلالة على المعنى الذهني لأن المعنى (٣٤٨) الخارجى هو الملتفت اليه بالذات ولو قيل بمثل ذلك على رأى الامام فالواسطة هو المعنى

الذهني لا المشترك ويلزمه اعتبار التعيين فى الموضوع له وهو ظاهر الفساد أما الثانى فدفع بان السكلية هى كون الشيء بحيث إذا حصل فى العقل لم يمنع نفس تصويره من فرض وقوع الشركة لأن الشركة موجودة فى الخارج وسيأتى فى الشرح أن اسم الجنس هو المطلق وقد تقدم أنه الماهية لا بشرط أن تكون مقارنة للعوارض أو مجردة عنها بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولاً على المجموع حال المقارنة وهى السكلى الطبيعى على مختار السعد

له وجود فى الذهن بالادراك وجود فى الخارج بالتحقق كالإنسان بخلاف المعدوم فلا وجود له فى الخارج كبحر زئبق (موضوع للمعنى الخارجى لا الذهني خلافاً للامام) الرازى

الموضوع له واحد بالذات وإن الخلاف فى أنه هل الوضع له من حيث وجود الذهني أو الخارجى أو لا من حيث شيء (قوله له وجود فى الذهن) فيه تصريح بالوجود الذهني وقد نقاه المتكلمون وأثبتته الحكماء وقد يقال أنه جرى على طريقة بعض المتكلمين الموافق للحكماء فإن الثانى له جمهورهم والمراد وجوده لا على النحو الذى قال به الحكماء كما بينا ذلك فى غير هذا المحل (قوله وجود فى الخارج بالتحقق) فأدبه أن المراد بالوجود فى الخارج التحقق بمعنى الثبوت فى نفس الامر لا ما رادف الاعيان فإن لفظ نسبة اسم جنس نكرة ولا وجود له فى الخارج بالمعنى الثانى بل بالمعنى الأول والثبوت فى نفس الامر شامل له والحقائق السكلية من هذا القبيل وهذا القدر كاف هنا وأوفق بمسائل العربية وأما تخريج الكلام على مسألة وجود السكلى الطبيعى التى حارت فيها أذهان الأذكىاء كما فعل الخواشي هنا فوجب لصعوبة المرام وتشتيت الافهام (قوله كالإنسان) الأولى كالإنسان بالتكثير لأن الخلاف الآتى فى النكرة هو أجيب بأن السكلى للجنس ومدخولها فى معنى النكرة قال الناصر وهو مبنى على أن السكلى يتحقق فى الخارج فى ضمن جزئياته وهو كلام ظاهرى والحق أنه لا يتحقق فيه وإلا لكان جزئياً لعدم قبول ما يتحقق فيه للاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له فى الحقيقة (قوله بخلاف المعدوم) أى بخلاف اللفظ الدال على معنى معدوم أى فلا تتأتى فيه الأقوال لأنه لا وجود له فى الخارج (قوله خلافاً للامام) قال الناصر الحق قول الامام لأن الخلاف كما سنذكره فى النكرة أى ما ليس بمعرفة هو ما اسم جنس وهو موضوع للماهية من حيث هى وأما نكرة وهو الموضوع للفرد المنتشر وكلاهما كلى يتمتع بتحقيقه فى الخارج فهما موضوعان للذهني وإن صح إطلاقهما حقيقة على الفرد الموجود من حيث اشتماله على الموضوع له أى على ما يباين به فارجحه المصنف هنا

ويقال لها الماهية لا بشرط شيء قال السعد والحق وجودها فى الخارج لكن لا من حيث كونها جزءاً

من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الاكثر بل من حيث أنه يوجد شيء تصدق على وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغيرت بحسب المفهوم وأما الثالث فدفع باننا نختار أنه لم يجعله جزءاً ولا يلزم من ذلك أن لا يكون القدر المشترك واسطة فى افادة المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه ثم اعلم أن العموم معناه فى اسم الجنس ما قاله السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع أن يعرض للشيء فى الذهن نسبة واحدة متشابهة إلى أمور عدة بها يحملها العقل على واحد واحد وليس المراد الشركة الحقيقية لأن المرسم فى نفس شخصية يتمتع أن يكون هو بعينه مشتركين أمور عدة ومثله فى عبد الحكيم فى بعض تأليفه وإن قال فى حاشية شرح المواقف أن معنى العموم أن يكون السكلى كالتختم المنقوشة بمعنى أن الماهية مشتملة على حصص كاشتمال الخشبة المنقشة على نقوش عدة وأما معنى العموم فى النكرة فهو أن يكون الفردية لا على التعيين معتبرة فى حقيقته فهو يصدق فى نفسه على كثيرين على وجه البدلية كالصورة الحاصلة للطفل من شخص رجل وشخص امرأة من غير أن يتميز لهما رجل هو أبوه من رجل ليس هو أباه وامرأته هى أمه من امرأة ليست هى أمه قاله الشيخ فى الشفاء فليتأمل فى هذا المقام فإنه من المداحض وبما حررناه من مذهب المصنف اندفع ما يقال

يخالف



في قوله بالثاني قال لا نا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سمينا بهذا الاسم فاذا دوننا منه عرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سمينا به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سمينا به فاختلف الاسم باختلاف المعنى الذهني وذلك يدل على أن الوضع له واجب بان اختلاف الاسم باختلاف المعنى في الذهن لظن أنه في الخارج كذلك لا مجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج والتعريف عنه تابع لادراك الذهن له حسبما أدركه (وقال الشيخ الامام) والد المصنف هو موضوع (للمعنى من حيث هو) أى من غير تقييد بالذهني أو الخارجى فاستعماله في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا دون الاولين

يخالف ما يأتي له فيهما ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة فيها مجازا في باقياها ولا قائل بواحد منهما اهـ ومحصل ما أجاب به سم ان هذا البحث مبنى على ان الموضوع له الافراد الموجودة في الخارج مع ان موضوع الكلام انه موضوع لمعنى كلى لكن من حيث تحققه في الافراد ولذلك يقولون ان استعمال الكلى في الجزئى من حيث تحققه فيه حقيقة اهـ والذي قاله شارح المنهاج القول بان الالفاظ بأسرها موضوعات للحقائق الخارجية مما لا يخفى في بطلانه اهـ واعلم ان هذه المسئلة تقع النزاع فيها بين الفضلاء غير ما ذكره المصنف فذهب الشيخ ابن سينا والفارابى وكثير من المحققين كالقطب الرازى إلى انها موضوعات للصور الذهنية من حيث هي ذهنية لانها المعلوم بالذات لا الامر العيني بما هو عيني وذهب النصير الطوسى والعلامة الشيرازى والتفتازانى والدوائى وغيرهم إلى انها موضوعات بازاء الامور الخارجية لانها الملتفت اليها بالذات وهو من ضروريات الموضوع له بخلاف الصور الذهنية فانها مرآة لمشاهدتها وذهب بعض الافاضل إلى انها موضوعات للمعاني من حيث هي لما ان مناط التعليم والتعلم المحتاج اليهما فى التمدن انما هو المعاني مطلقا لا الخصوصيات الذهنية أو الخارجية فانها ملغاة والحق هو هذا لان الموضوع له فى الحقيقة نفس الشيء من حيث هو غيبيا كان أو ذهنيا وقواه ميرزا هدا الهندى فى حاشية الجلال الدوائى على التهذيب وقال ان القول بانها موضوعات للامور الخارجية مصروف عن الظاهر بان المراد به نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه فى الذهن اهـ فهذا رجوع لمذهب الامام والد المصنف وتام هذا كلام فى حواشينا على الخيصى (قوله فى قوله بالثاني) لانها التعريف ما فى الضمير فهى عبارة عما فيه فتكون موضوع له (قوله سمينا الخ) فيه اعتراف بما قاله الخصم لان المسمى هو المرتضى المظنون وهو الموجود فى الخارج وأجيب بان معنى قوله انه فى الخارج كذلك انه ما يسمى فى الخارج بهذا الاسم فالموضوع له ما فى الخارج والذهن طريق للخارج والوضع له كما يدل لذلك آخر عبارة (قوله لظن) خبر ان وقوله لا اختلاف نعت لقوله اختلاف الاسم او حال منه أى اجيب بان اختلاف الاسم التابع او حالة كونه تابعا لا اختلاف المعنى فى الذهن سببه ظن ان المعنى فى الخارج كما فى الذهن (قوله كذلك) أى كالمعنى الذى فى الذهن قال شيخ الاسلام ويرد الجواب بانه لا يلزم من كون الاختلاف لظن ما ذكر ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الخارجى (قوله حسبما أدركه) هو خبر ثان للتعبير أو نعت للتابع أى التعبير قدر ما أدركه أو تابع قدره (قوله من غير تقييد) فعلى هذا مفاد الكلام بقطع النظر عن الخارج أو الذهن (قوله حقيقى) على هذا يقال ان غاية ما فيه استعمال الكلى فى الجزئى واستعماله فيه ان كان من حيث تحققه حقيقة وإلا فجاز فلا يناسبه الجزم بانه مجاز (قوله دون الاولين) أى فانه مجاز وفيه ان الذهني والخارجى شئ واحد والاختلاف بالاعتبار فهو حقيقة سره ان كان موضوعا للمعنى الخارجى واستعمل فى الذهني وبالعكس وقد يمنع بان الحقيقة والمجاز من الامور التى تنبئ على الاعتبار فالاختلاف الاعتبارى فيها مضر فانه من حيث كونه خارجيا عن نفسه من حيث

انه يرد على القول بأنه موضوع للخارجى أن الموضوع له يجب أن يكون معلوما بالذات والخارجى معلوم بالعرض لا بالذات ولا لا تنفى العلم باتفاقه (قوله لان الجزئيات الخارجية الخ) مبنى على أن الوضع للخصوصيات وقد عرفت أنه للماهية من حيث هي مراد به لفادة الخصوصيات (قول شارح حقيقى على هذا) أى بدون اعمال دون الاولين لا بد منه فيهما (قوله بدليل الحال) وهى ما يعبر عنه بالكون عالمات فان قلت وضعوا لها نحو العالمية قات ليس لفظا خاصا باصل الوضع بل هو اسم فاعل رآب مع ياء المصدرية

(قول المصنف بل لكل معنى محتاج الى اللفظ) أى الخاص به بان تمكن افادته بعينه فان لم يمكن ذلك لعدم انضباطه فيتصوره الواضع ليضع له والمخاطب فيعقله فليس بمحتاج اذا الحاجة فرع الامكان وبه يظهر استقامة كلام الشارح في التعليل بعدم الانضباط وتفرع عدم الحاجة وعموم الكلام لما اذا كان الواضع هو الله (قول الشارح لعدم انضباطها) أى بمشخصاتها وذاتياتها حتى تمكن افادة عينها وحيث فليست محتاجة إذا الحاجة فرع امكان الافادة والاستفادة وبه يندفع قول المحشى قديقال الخ (قوله قال الامام الخ) هذا غير ملائم لكلام الشارح فان كلامه فى ما لا يمكن ( ٣٥٠ ) ضبطه ومقالة الامام ان كانت فى ذلك فليست قوية وان كانت فيما يمكن ضبطه

فالامر ظاهر (قوله قدم الانضباط لا يدل الخ) قد عرفت ان ما لا يمكن انضباطه لا حاجة به الى ما يفيد عينه (قوله فيتوجه عليه الخ) غير موجه لان الكلام فى الاسم الخاص المفيد حقيقة الشئ بطريق من الطرق ككونه علما أو موصولا أو اسم جنس أو نكرة ولا شك ان التقييد لا يفيد واحدا من ذلك تدبر (قوله وقسم استأثر الله بعله وقد الخ) الصواب حذف استأثر ولا عاد السؤال (قوله فلا يخفى ما فيه من البعد) بل لا يصح أن يكون ماخوذا من الآية تدبر (قوله لان الظاهر ان السلف الخ) لكن الظاهر ان الخلف يجعلون ما حلوا عليه الله هو اظهر الاحتمالات وأما السلف فهى عندهم

والخلاف كما قال المصنف فى اسم الجنس أى فى النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجى ومنه ما وضع للذهنى كما سيأتى (وليس لكل معنى لفظ بل) اللفظ (لكل معنى محتاج الى اللفظ) فان انواع الروائع مع كثرتها جدا ليس لها ألفاظ لعدم انضباطها وبدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليست محتاجة الى الالفاظ وكذلك أنواع الآلام وبل هنا اتعالية لا ابطالية ( والحكم ) من ( المتضح المعنى )

كونه ذهنيا (قوله كما قال) أى المصنف فى منع الموانع (قوله أى فى النكرة) اشارة الى أنه ليس المراد باسم الجنس خصوص ما وضع للماهية بل يشمل ما وضع للفرد المنتشر (قوله منه) أى من المعرفة وذكر باعتبار أنها لفظ (قوله للخارجى) كعلم الشخص (قوله ما وضع للذهنى) كاسم الجنس (قوله كما سيأتى) من ان علم الشخص ما وضع لمعين فى الخارج وعلم الجنس ما وضع لمعين فى الذهنى (قوله ليس لكل معنى لفظ) محتمل لنفى الوجوب والجواز وبهما قيل وقال فى المحصول لا يجب بل لا يجوز قال الناصر هذا مبنى على أن المراد بالمعنى هو الخارجى وإن اراد به الصورة الذهنية من حيث وضعها لفظ فلا إشكال ان لكل معنى لفظا اه ورده سم بان الامام مع قوله بان اللفظ موضوع للمعنى الذهنى قائل بذلك وقوله فلا إشكال ممنوع لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعاني فلا نسلم ان كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها ومن ادعى ذلك فعليه البيان ونقل القرأى فى شرح المحصول عن التبريزى أنه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به ام لا مفردا أو مركبا فالظاهر أن هذا واقع لان الفصح لا يعجز عن التعبير عما فى نفسه وان كان المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير معلوم بدليل الحال والروائع (قوله فان انواع الروائع) للروائع جنس عال وهو مقولة الكيف وتحتها رائحة هذا الجنس تحت جنسان أيضا عطرة ومنتنة وتحت هذين أنواع هى رائحة مسك ورائحة عنبر ورائحة جيفة ورائحة عذرة الخ فاكثفوا فى التعبير عن هذه الانواع بالمركب التقييدى مع ان اجناسها دل عليها بالالفاظ مفردة (قوله لعدم انضباطها الخ) أى فلا يمكن الوضع لها بناء على أن الواضع هو البشر أما على أنه المولى سبحانه وتعالى فان الوضع لمصلحة مخاطب البشر ولا يخاطبون بما لا يعقلونه فلا وضع لا تنفاه فائدة ثم ان هذا التعليل زائد على ما يخصنا فان الموضوع انه لا يحتاج للفظ لا وضع وعدم الانضباط قدر زائد والذى ينتج تعمر الوضع أو تعذره لا عدم الاحتياج فلا ينتج قوله فليست محتاجة فكان الاولى ان يقتصر على قوله ويدل عليها الخ (قوله ويدل عليها) أى دلالة كفاية فى الغرض فلا يرد أن كثير من المعاني الموضوع لها لالفاظ يدل عليها بالتقييدى (قوله ليس لها ألفاظ) أى خاصة من أصل الوضع (قوله انواع الآلام) أى معظمها والافلعضها أسماء خاصة كالصداع والرمد أو يقال أن هذا الاسماء ليست موضوعات للآلام فالمراد مثلا موضوع لحيجان العين والآلام ينشأ

مستوية الاقدام فالمراد بقول الشارح لم تتضح ولو بحسب الظهور وحيث يستقيم كلامه (قوله عنه مع أنها ليست عدم شئ) أى فهى غير معدومة بناء على تفسير العدى بذلك (قوله لثلا ترد الذات العلية) لكن يرد الجوهر الفرد (قوله الكون الثانى) صوابه الاول (قوله مسئله قال ابن فورك الخ) لما ثبت أن دلالة الالفاظ بالوضع انجر الكلام لبيان الواضع عضد (قوله أما ما يتعلق الخ) اعلم أن قلب اللغة إن أدى إلى تخليط فى الشرائع حرم لذلك لا لكونه قلب فان الله لم يوجب استعمال الالفاظ فى موضوعاتها ولا امتنع المجاز والكناية وإن لم يؤد إلى ذلك فلا حرمة فى الحاشية من التفصيل بناء على التوقيف وعدمه لا يصح (قوله فلا يجوز قطعا) لعل المعنى لا يجوز ان يسكون محل خلاف (قوله هو قول لفظ كذا لكذا) عبارة الناصر

قوله عليها أي على اللغات أو على معانيها فالاصوات المخلوقة على الأول هي قول لفظ ( ٢٥١ ) كذا وكذا وعلى الثاني هي نفس الالفاظ

الموضوعة وعلى كل لا بد من العلم الضروري بالمدلول أي المعنى اه وإضافة قول إلى لفظ بيانية وإنما كان المدلول على الأول نفس اللغات لأن لفظ كذا معناه هذا اللفظ فيكون زيد مراد منه نفسه كما قال السعد في الوضع التبعية إلا أنه مراد في تركيب آخر كما قيل بذلك هناك بخلافه على الثاني فإنه إذا قيل زيد بكر عمرو كان المراد به مدلوله هذا هو الصواب في فهمها وقد حرقها المحشي إلى قوله لكذا ثم مثله بما ترى ولا حاجة في كون المدلول هو اللفظ لما زاده تأمل ( قوله على حصول علم الخ ) اعلم أنه لا فرق بين أن يكون الصوت المسموع هو لفظ كذا اللفظ كذا أو نفس الالفاظ الموضوعة أو لفظ كذا موضوع لكذا في أنه لا بد من العلم الضروري إذ لا يعرف السامع حين ذاك ما مدلول لفظه ولفظ موضوع ولفظ كذا ولذا لما قال العضد بأن يخلق الله تعالى أصواتا تدل على الوضع ويسمعا الواحد أو جماعة قال السعد ظاهر هذا الكلام أن تلك الاصوات غير الالفاظ الموضوعة لكن لم يبين كيفية دلالتها على

من نص أو ظاهر ( والمتشابه منه ما استأثر الله ) أي اختص ( بعبه ) فلم يتضح لنا معناه ( وقد يطلع ) أي الله ( عليه بعض أصفياه ) إذ لا مانع من ذلك منه الآيات والاحاديث في ثبوت الصفات لله المشكلة على قول السلف بتفويض معناها إليه تعالى كما سيأتي مع قول الخلف بتأويلها في أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ( قال الامام ) الرازي في المحصول ( واللفظ الشائع ) بين الخواص والعوام ( لا يجوز أن يكون موضوعا للمعنى خفي إلا على الخواص ) لا امتناع تخاطب غيرهم من العوام بما هو خفي عليهم لا يدركونه ( كما يقول ) من المتكلمين ( مثبتو الحال ) أي الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتي في أواخر الكتاب ( الحركة معنى توجب تحريك الذات ) أي الجسم فإن هذا المعنى خفي التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر له تحريك الذات

عنه ويضاف إليه فيقال ألم الرمك كما يقال رائحة المسك ( قوله من نص أو ظاهر ) خرج المجمع مع أنه لا يدخل في التشابه لأنه يطلع عليه بالقرائن وقضية ذلك أن يكون واسطة ولا مانع من ذلك ويحتمل أن المراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحيث قد فاجعل أن قامت عليه قرينة فهو من المحكم ولا فهو من المتشابه ( قوله والمتشابه منه ) قيل من بعبضية والمعنى أن بعض المتشابه استأثر الله بعبه وبعض أطلع الله عليه بعض أصفياه فلا تناقض بين قول المصنف استأثر الله الخ وقوله قد يطلع كذا قيل وهو مبنى على أن الضمير للمتشابه وهو خلاف المتبادر والمتبادر أنه لفظ فلا تناقض لأن معنى الاستيثار أنه لم يجعل للبشر للعلم به طريقا عاديا فلا يمكن كسبه ولو قيل المتشابه ما استأثر الله بعبه أو ما لا يطلع عليه إلا بعض أصفياه لكان حسنا لأن التعريف الأول مبنى على أن الوقف في الآية على الإله والثاني على والراسخون في العلم وقد ذهب لكل طائفة كثيرة ثم انه كما يطلقان على ما ذكر بالاصطلاح المذكور يطلق المحكم على ما حكم أي أتقن فلا يتطرق إليه خلل والقرآن بهذا المعنى كله محكم قال تعالى كتاب أحكمت آياته أي نظمت نظما محكما لا يتطرق إليه اختلال من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ويطلق المتشابه ويراد به ما تماثلت أبعاضه في الاوصاف والقرآن بهذا المعنى كله متشابه قال تعالى الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها أي متماثلت الأبعاض في الإعجاز وصحة المعنى والدلالة ( قوله فلم يتضح لنا معناه ) نه به على أن تعريف المصنف للمتشابه بما استأثر الله بعبه تعريف بملزوم ذلك عدل إليه عن تعريفه بما لم يتضح معناه المناسب لتعريف مقابله وهو المحكم بما ذكره ليشير إلى ما أخذه وهو قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله ولما فيه من كمال التأديب بالنسبة لكلام الله ( قوله على قول السلف ) ظاهره أنه على قول الخلف غير متشابه مع أنه متشابه فإن ما قالوه من التأويل على سبيل الاحتمال لا على طريق الجزم بأنه المعنى المراد ه فإن قيل قد حصل في بعض اتضاح ه قلنا كذلك على ما قاله السلف فإنه علم أنه وجه مثلا لا كوجوه الحوادث ( قوله مع قول ) متعلق بآتي وقوله بتأويلها متعلق بقول وقوله في أصول الخ ظرف لقوله بآتي ( قوله وهذا الاصطلاح الخ ) فيه اشعار بأن هذا الاصطلاح طارئ على المعنى اللغوي فإن المحكم لغة المتقن والمتشابه ما تماثلت أبعاضه ( قوله هن أم الكتاب ) أي معظمه ( قوله إلا على الخواص ) استثناء من مفعول أي خفي على كل الناس إلا على الخواص ( قوله لا امتناع تخاطب غيرهم ) يعني أن الغرض من الخطاب الافهام فيستحيل عادة التخاطب مع عدم الافهام بخلاف خطاب الله تعالى للناس لا يتعين أن الغرض منه الافهام فيجوز خطابه إياهم بما استأثر الله بعبه كما سبق قاله الناصر وأقول أي مانع من أن يخاطب العامي عاميا بما لا يعرفه كائن يقول له قال لي فلان قل فلان احضر الاذفاغ مثلا ثم من سماته سبحانه وتعالى ما يدل على مغان دقيقة لا يدرك معناها العوام وإن علوا أنها صفة مدح في

وضع الالفاظ اه واما الآدي نجعل اسماع الالفاظ وخواق العلم الضروري طريقا واحدا : يعني انه لا بد منهما وهو الحق فتأمل

(مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية) أى وضعها الله تعالى فعبداً وعن وضعه بالتوقيف لا دراكبه (عليها الله) عباده (بالوحى) إلى بعض أنبيائه (أو خلق الأصوات) فى بعض الاجسام بأن تدل من يسمعهان بعض العباد عليها (أو خلق) (العلم الضرورى) فى بعض العباد بها والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى (وعزى) أى القول بأنها توقيفية (إلى الاشعري) ومحقق كلامه كالمقضى أى بكر الباقلانى وإمام الحرمين وغيرهم لم يذكروه فى المسئلة أصلاً واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للأسماء والافعال والحروف لان كلامها لاسم أى علامة على مسماء وتخصيص الاسم ببعضها عرف طراً وتعليمه تعالى دال على أنه

الجملة كما فى القيوم فانهم يتخاطبون به ولا يعرفون أن م ناه القائم بأمر العباد والجمهور واللغات الخ (قوله قال ابن فورك) ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة وفتح فائه اشهر من ضمها وافرده لاشتهاره بالمسئلة وإلا فهو من الجمهور أيضاً (قوله توقيفية) أى تعليمية أى عليها الله لنا هذا معنى التوقيف وإشارحه فسر بالوضع وبين أنه مجاز بقوله فعبداً ، أشار العلاقة ذلك المجاز بقوله لا دراكبه فالعلاقة الالهية لأن التعليم سبب فى إدراك الوضع وحاصل هذه المسئلة ما اشتهر هل الواضع للغات هو الله تعالى أو بشر قيل ولا يبنى على الخلاف حكم وإن ذكرها فى الاصول فضول وأن الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وقيل ان للخلاف ثمرة فقد قال الماوردى فى تفسيره ثمرة الخلاف ان مدة قال بالتوقيف جعل التكليف مقارناً لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح آخر التكليف عن العقل من الاصطلاح على معرفة الكلام اه وهذا بالنسبة لأول طبقة من المكلفين وفيه نظر فانه قبل الفهم غير مكلف قطعاً لان شرط التكنيف فهم الخطاب وإنما يكلف بعدا معرفة والفهم يجب عليه الفهم ولا يحرم عليه التأخير مدة التعليم ولا يقطع عنه الجمل إلا الاثم سواء قلنا انها توقيفية ام لا وقيل ان ثمرته تظهر فى جواز تغيير اللغة وعدمه بما لا يملك بالشرعيات فعلى التوقيف لا يجوز وعلى الاصطلاح يجوز وفيه نظر فانه تعالى لم يوجب استعمال هذه الالفاظ فى موضوعاتها ولذلك جاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له نعم تظهر الحرمة ان ادعى الى تخطيط فى الشرائع (قوله لا دراكبه) أى إدراك الوضع بالتوقيف وهذا بالنظر لظاهر الحال وإلا فمن المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره (قوله إلى بعض أنبيائه) الظاهر من السياق الآتى أنه آدم ويحتمل أن ذلك البعض جملة من الانبياء إذ لا مانع من تكرار النزول بأن يعلم الله آدم شيئاً ثم يعلم الآخر ذلك الشيء بتوقيف ليكون تجديداً لتأسيساً أو يكون الموحى إلى النبي الثانى لغات آخر (قوله بان تدل) بالفوقية أى الأصوات أو بالتحية أى الله من بعض العباد بناء على ان من يبان لمن يسمعهان وإلا فلا حاجة لقوله بعض (قوله عليها) أى على اللغات أو على معانيها فالأصوات المخلوقة على الاول هى قول لفظ كذا لكذا فيكون غير اللغات إذ هى معرفة لها وعلى الثانى هى نفس الالفاظ الموضوعة للعانى وعلى كل لا بد من خلق العلم الضرورى يفهم به المعنى إذ مجرد خلق الأصوات لا يدل ولذلك جعل السعد الخلق والالهام طريقاً واحداً (قوله أى القول) دفع به توهم أن ضميره عائد إلى العلم الضرورى (قوله ومحقق الخ) إشارة إلى وجه الضعف المشار له بقول المصنف وعزى الخ (قوله لم يذكروه) أى الاشعري (قوله وتخصيص الخ) جواب عما يتال الدليل لا يطابق المدعى فان المراد بالاسماء ما قابل الافعال والحروف (قوله عرف طراً) أى فلا يزل القرآن عليه وعلى تقدير أن المراد بالاسماء المعنى العرفى فالدليل تام ايضا إذ لا نائل بالفصل ولان التكلم لمجرد تعليم الاسماء دونهما متعذراً ومتعسراً (قوله وتعليمه الخ) بيان لوجه الدلالة (قوله دال) أى دلالة ظنية لا قطعية لاحتمال ان يراد بعلم المهم

(قول المصنف أو خلق العلم الضرورى) أى باللغات فالعلم الضرورى على هذا القول بنفس اللغات وعلى الذى قبله بالمدلول دونها لانها مسموعة ناصر لكن لعله بها مع وضعها لكذا لانه الموضوع كما مر (قوله ويلزم من ذلك التوقيف) أى جميع الالفاظ (قوله الثانى أن يتعذر الخ) هذا متوقف على عدم القول بالفصل وإلا فقد يقال ما عدا الاسماء يعرف بالاصطلاح (قول المصنف) وقال أكثر المعتزلة الخ وأولوا الآية السابقة اما فى التعليم بان معناه أهمه أن يضع أو عليه ما وضعه خلقاً سابقاً أو فى الاسماء بأن المراد مسمياتها والجواب أن الاول خلاف الظاهر إذ المتبادر من تعليم الاسماء تعليم وضعها لمعانيها أى تعليم الوضع السابق وأن الثانى خلاف ما يفيد قوله تعالى أنؤمن بأسماء هؤلاء فلما أنبأهم الخ إذ لو كان التعليم للمسميات لما صح الا لزوم

الواضع دون البشر (و) قال (أكثر المعتزلة) هي (اصطلاحية) أى وضعها البشر واحداً كثيراً حصل عرفانها) لغيره منه (بالإشارة والقرينة كالطفل) إذ يعرف لغة (أبويه) بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه أى بلغتهم فهم سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحي كما هو الظاهر لتأخرت عنها (و) قال (الاستاذ) أبو إسحق الأسفرائني (القدر المحتاج) إليه منها (في التعريف) للغير (توقيف) يعنى توقيف لدعاء الحاجة إليه (وغيره محتمل له) لكونه توقيفياً واصطلاحياً (وقيل عكسه) أى القدر المحتاج إليه في التعريف اصطلاحياً (وغيره محتمل له) وللتوقيف والحاجة إلى الأول تندفع بالاصطلاح (وتوقف كثير) من العلماء عن القول بواحد من هذه الأقوال لتعارض أدلتها (والمختار الوقف عن القطع) بواحد منها لأن أدلتها لا تفيد القطع (وان التوقيف) الذى هو أولها (مظنون) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فانه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحي بين النبوة والرسالة

أو علم ما سبق وضعه (قوله دون البشر) لم يقل والملائكة لأن قوله تعالى حكاية عنهم لا علم لنا إلا ما علمتنا صريح في أنهم غير (قوله اصطلاحية) قيل لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بأن تمنح وتنسى تلك اللغات بواسطة قوم حدثوا أو حينئذ يرتفع الأمان عن الشرع وفيه نظر لأن ألفاظ القرآن متواترة نعم ترتفع الثقة عن بقية الألفاظ (قوله حصل عرفانها الخ) جواب عما يقال لو كانت اصطلاحية لاحتج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف إنما هو باللفظ والغرض أن لا توقيف فينقل الكلام إلى ذلك الاصطلاح ويتسلسل أو يدور (قوله بالإشارة) نكذ هذا الكتاب وقوله والقرينة كهات الكتاب من الجزالة مثلاً ولم يكن فيها غيره فانه يعرف بذلك أن الكتاب اسم لهذا الشيء المخصوص (قوله أى بلغتهم) إشارة إلى أنه مجاز من إطلاق السبب على المسبب إلا أنه صار حقيقة عرفية (قوله لتأخرت عنها) أى عن البعثة والغرض أنها سابقة كما تدل عليه الآية فيلزم أنها متقدمة ومتأخرة وذلك دور واجب بانقطاع الدور بان يوحى إليه بها فيعلمها ثم يعلمها ثم يبعث كانه عليه الشارح فيما سأتى (قوله يعنى توقيف) اتى بالعناية لأن المحتاج إليه الأمر التوقيف لا التوقيف ولتنصحيح الحمل في كلام المصنف إذ لا يقال اللغات توقيف (قوله لدعاء الحاجة إليه) أى فيوقفهم الله عليه فضلائمه (قوله وغيره محتمل) لعدم الحاجة إليه فلا يدعى إلى الاصطلاح (قوله وقيل عكسه) أى القدر المحتاج إليه في التعريف محتمل للتوقيف والاصطلاح وغيره توقيف والشارح فسر العكس بما ذكر ليوافق المنقول عنه في المحصول وغيره (قوله والمختار الوقف) قال في الشرح العضدى أن النزاع إن كان في القطع فالصحيح التوقف وإن كان في الظهور فالظاهر قول الشيخ (قوله مظنون) قال في المنهاج وشرحه ولم يثبت تعيين الواضع بدليل قطعى (قوله لظهور دليله) إذ قد قيل يجوز أن يراد بالاسماء سمات الأشياء وخصائصها مثل أن يعلم تعالى أن الخيل للركوب والجل للحمل والحمل للاكل والثور للحراث إلى غير ذلك لا إلا لفاظ الموضوعات للبعث سلباً أن المراد الألفاظ لم يجوز أن الله عليه ألفاظاً سبق وضعها المعان من أقوام قبله إذ قد ورد في بعض الأخبار أن الله تعالى خلق قبل آدم مراراً متكررة طوائف مختلفة من الناس يوكل طائفة منهم آدم وقد روى الشيخ محي الدين بن العربي في الفتوحات المكية حديث أن الله تعالى خلق مائة ألف آدم (قوله فانه لا يلزم الخ) أى حتى يلزم الدور السابق (قوله ويتوسط تعليمها الخ) هذا على أن نبوة الرسول سابقة على رسالته والحق أنهما متقارنان ولذلك اجاب بعض عن الدليل بأنه لا يلزم من تقدم الوحي بها أنه نبى لأن النبوة والرسالة الإيحاء بالشرائع ويدل على ذلك أن آدم كان تعلمه للأسماء قبل بعثته فانه لم تكن إلا بعد أن أهبط إلى الأرض أو يقال أنها مقارنة للبعثة ونفس الإيحاء بها بعثته وبأنه يجوز أن تكون الرسالة سابقة ولكن لا يلزم

(قول الشارح والتعليم بالوحي الخ) ردلاً قيل أن التعليم قد يكون بخلق علم ضرورى أو بخلق الاصوات كما مر (قول الشارح لجواز أن تكون توقيفية) عبارة العبد في الجواب حاصلها لا نسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالرسالة نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يكون إلا كذلك أما توقيف نفس الرسول فيكنى فيه الوحي والاعلام من الله تعالى وهو صادق بأن يكون تعليم الرسول نبوة أو قبل النبوة ولكن الشارح إنما اختار هذا الجواب لقوله في القول الأول المردود عليه عليها الله عباده بالوحي إلى بعض أنبيائه فاعتبر كون النبوة سابقة وبه يندفع اعتراض الناصر وأما ما اعترض به سم فخلاف الظاهر من الآية تدبر (قول الشارح أيضاً لجواز أن تكون توقيفية الخ) أى لأن غاية ما تقتضيه الآية تقدم اللغة على إرسال الرسل وهو موجود حينئذ



(قول المصنف مسألة لا تثبت اللغة قياساً) أي لانه إثبات بدون علة إذ المناسبة الموجودة ليست علة لصحة الإطلاق كما في علاقات المجاز بل لأولوية التسمية بهذا الاسم فقط كما ساقى بيانه (قول الشارح فإذا اشتمل الخ) بيان للقياس اللغوي فانه يخالف القياس الشرعي في أن الجامع هنا مناسبة المعنى للفظ الاصل لتعلق القياس باللفظ لا بالمعنى بخلاف القياس الشرعي فان الجامع هناك بين المعنيين وهو هناك علة لا مجرد مناسبة ثم ان هذا مطرد في الحقيقة والمجاز أما في الحقيقة فقد بينته وأما في المجاز فكما لو اشتملنا لفظ الذابة في القرس من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هي التقييد فإذا استعمل في حيوان آخر من ذوات الأربع لتلك العلاقة قياساً على المجاز الأول لوجود المناسبة في الثاني بين لفظه ومعناه كالاول كان قياساً للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما (وحيث أن) لا يكون محلاً للخلاف في أنه يشترط سماع شخص العلامة أو يكتفى بسماع نوعها لان هذا بطريق القياس فهو في منزلة ما سمع المتكلم به (٣٥٤) وأخص من المجاز المبني على سماع نوع العلاقة إذ لا يشترط مناسبة المعنى للاسم

بل مداره على العلاقة بين المعنيين وأما ما هنا فالمسوخ فيه العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم وأيضاً بناء على القياس لو رتب حكم على لفظ مجازي فيه مناسبة المعنى للتسمية تناول كل ما أطلق عليه لغة مجاز من غير احتياج لقياس شرعي كما ذكره الشارح في الحقيقة بخلاف ما لو قلنا انه مجاز مبني على نوع العلاقة وإنما كان القياس في اللغة ضعيفاً لانه يلزم على إثبات اللغة بالاحتتمل وهو غير جائز أما الأولى فلأنه يحتتمل التصريح بمنعه كما يحتتمل اعتباره بدليل منعه طرد الأدهم والابق والقارورة والأجدل والأخيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عنها تبقى على الاحتمال وأما الثانية فلأنه

(مسألة قال القاضي) أبو بكر الباقلاني (وإمام الحرمين والغزالي والآمدی لا تثبت اللغة قياساً وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحق الثوري والامام) الرازي فقالوا ثبت وإذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر أي المسكر من ماء العنب لتخميره أي تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف إلا بعد تعليمهم اللغة والمراد بلسان قومه أي الذي يعلمه لهم بعد ذلك على ان البحث لا يرد إلا لو أريد ما أرسلنا من رسول لقوم مسلمين أو كفار ما على ان المراد ما أرسلنا من رسول لقوم كفار فلا يرد البحث فان أول من أرسل إلى الكفار نوح عليه السلام واللغات تقررت قبله من آدم وآدم لم يرسل إلى الكفار لان بنيه لم يكن فيهم كفار (لطيفة) رايت في تاريخ دمشق لابن عساكر انه لما اتى ابراهيم في السراة أتمه جبريل عليه السلام ومعه طنفسة وقعد يحذته ورأى أبو ابراهيم بعد سبع ليال كان ابراهيم قد خرج من الحائط فأتى نمرود الجبار فقال له ائذن لي في عظام ابراهيم أدفنها فركب نمرود الجبار ومعه أهل مملكته فأتى الحائط فقبه فخرج جبريل في وجوههم فولوا هارين فقبلوا عند ذلك فمن ذلك اليوم سميت الارض بابل وكانت الالسن كلها بالسريانية ففرقوا فصارت اثنين وسبعين لغة لا يعرف الرجل كلام صاحبه (قوله وإمام الحرمين) قال في البرهان ان الذي يدعى ذلك يعني القياس ان كان يزعم ان العرب إرادته ولم تبع به فهو متحكم من غير ثبوت وتوقيف فان اللغات على خلاف ذلك ولم يصح فيها ادعاء نقل وإن كان يزعم أن العرب لم تكن ذلك فالخاق الشيء بلسانها وهي لم ترده بحال والقائس في حكم من يتبدى ووضع صيغه اه (قوله قياساً) هذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره لان اللغة نقل محض فلا يدخلها قياس والفرق بين ما هنا وبين قوله فيما تقدم وباستنباط العقل ان ما هنا استنباط اسم لآخر بقياس أصولي وثم استنباط وصف لاسم بقياس منطقي (قوله وخالفهم) قد يقتضى أن هؤلاء الأربعة اطلعوا على كلام الاولين وخالفهم مع ان فيهم من هو متقدم على من قبلهم كابن سريج وابن أبي هريرة وأبي اسحاق فيقول الكلام بمعنى انهم قالوا بخلاف قولهم أو في الكلام تغليب فعلب من خالفهم حقيقة كالامام الرازي على غيره (قوله فإذا اشتمل) بيان للثبوت (قوله معنى اسم الخ) الاسم كالخمر ومعناه المسكر من عصير العنب والوصف هو تغطية العقل ويفهم منه أن الأعلام لا يجري فيها القياس لفقد

بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل فعلم ان اعتبارها في بعض المواضع ليس هذه لصحة الإطلاق حتى إن كل ما وجدت فيه المناسبة يسمى بذلك الاسم بل للأولوية فقط فليست مداراً حتى يصح القياس فليتأمل فان به يندفع ما أطبق عليه الناظرون وقد نقل المحشى كلام سم هنا مع انه دافعه بما سمعت وتصرف فيه بما يحوج إلى تكلف (قوله أن الأعلام خارجة) أي باعتبار المعنى العلمي وان اشتمل بعضها على مناسبة كأن كان منقولاً (قوله فقد صرح الخ) هذا وما بعده لا يفيدان شيئاً فالصواب أن يعمل كون الحركة لفظاً بأنها مدركة بالسمع إذ لو لا ذلك لم يميز بين المرفوع وغيره ويدل عليه أيضاً ما في الرضى من أن الحركات أحرف صغيرة تأتي بعد الحروف يضمحل عندها سكون الحروف (قوله بأن المراد الخ) هو بالآخرة يرجع إلى (١) قوله وحيث أن الخ شروع في وجود الفرق بين المجاز المقيس والمجاز المقيس عليه الثلاثة فأشار لأولها بقوله لا يكون محلاً الخ ولثانيها بقوله وأخص من المجاز الخ ولثالثها بقوله وأيضاً بناء على القياس الخ فتنبه اه كاتبه



أن القياس هو الرفع تأمل (قول المصنف مالم ثبت تعميمه) أى لفظ لم يثبت تعميمه لجميع المعاني قال المضد ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كضارب والرجل أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول إنما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاقاله بمعنى سمي بذلك الاسم لمعنى بدون التسمية به معه وجود أو عدم ما يرى أنه ملازم التسمية فإينما وجد وجب التسمية به اه فليس المخرج عن محل الخلاف قاصر على المعنى المشتمل على الوصف المناسب للتسمية لانه (٣٥٥) لا يظهر في رفع الفاعل لان المستقر

كونه مرفوعا لا لفظ رفع فليتأمل وما يؤيد ما قلنا قول السيد بعد قول المضد كرفع الفاعل إذا حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هي ان كل فاعل مرفوع لاشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجهم تحتها تدبر (قول المصنف مسألة اللفظ الخ) جعل صاحب التسمية المقسم الاسم دون المفرد ودون اللفظ قال السيد لان اتقسام اللفظ الى الجزئى والكلى إنما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية إذا حصل في العقل لانهما من العوارض الذهنية وقيل الحصول لا يتصف بشئ منهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه بان لوحظ في قالب الاسم صالح للاتصاف بهما بخلاف معنى الحرف

في معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من غير ماء العنب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى النبيذ خمرا فيجب اجتنابه بأية إنما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء في الثبوت الحقيقة والمجاز (وقيل ثبت الحقيقة لا المجاز) لانه أخفض رتبة منها (ولفظ القياس) فيما ذكر (يعنى عن قولك) أخذنا من ابن الحاجب (محل الخلاف) مالم يثبت تعميمه باستقراء) فان ما ثبت تعميمه بذلك من اللغة كرفع الفاعل ونصب المفعول لا حاجة في ثبوت مالم يسمع منه الى القياس حتى يختلف في ثبوته وأشار كما قال بذكر قائل القولين

هذه العلة فيها (قوله في معنى آخر) بالاضافة وبالتوصيف (قوله فيجب اجتنابه) اشارة الى بيان الفائدة في ثبوت اللغة بالقياس وهو الاستغناء في النبيذ مثلا عن قياسه على الخمر شرعا وعن النظر في شرائط القياس الشرعى هل وجدت بخلاف من لا يقول بثبوت اللغة قياسا فيحتاج الى ذلك اوالى دليل من السنة (قوله وسواء في الثبوت الخ) هذا التعميم أخذه الشارح من المقابل (قوله لا المجاز) فلا يستعمل الاسد في الثمر مثلا لعلاقة الجراءة لان العرب لم تستعمله فيه وهذا مبنى على انه لا يكتفى في العلاقة سماع النوع بل لابد من سماع الشخص وبهذا يدفع ما استشكله سم من أن العرب إذا تجاوزت بكلمة عن موضوعها وتجاوزنا فيها المعنى اخر فان وجدت علاقة بين هذا المجاز الذى استعملناه وبين المعنى الاصلى الموضوع له فذاك ليس بقياس لان العرب أجازت الاستعمال في كل شئ وجدت بينه وبين المتجاوز عنه علاقة وان لاحظنا العلاقة بين ما تجاوزنا فيه وتجاوزوا فيه اعنى بين المجازين ولم توجد هذه العلاقة فى الاصل الذى هو المعنى الحقيقى فالقياس غير صحيح لانه يشترط أن يكون الفرع مشتملا على علة توجد فى الاصل والعلة هي العلاقة ولم توجد اه فانه مبنى على المشهور من انه يكتفى في العلاقة سماع نوعا فتأمل (قوله لانه أخفض رتبة الخ) أى فلا يحتمل التوسع فيه والظاهر التعليل بانه إذا أمكن ان يقاس على المعنى الحقيقى لا يقاس على المجازى إذ لا ضرورة على ان التعليل المذكور قد ينعكس فيقال حيث توسع فيه أو لا جاز أن يتوسع فيه ثانيا لانه صار محلا للتوسع (قوله يعنى الخ) لان القياس الحاق مسكوت بمنطوق وكل معنى اندرج تحت عام ثبت عمومها باستقراء أو بنقل أيضا فانه منطوق لا مسكوت (قوله تعميمه) أى لجميع المعاني المشتملة على الوصف المناسب فان الواضع إذا وضع لفظا يعم باستقراء من اللغة كصفة المصغر والمنسوب والمشتق وغيرها ما تحقق فيه الوضع النوعى لا يعتبر فيه سماع ما صدقته من الواضع بل يكتفى سماعه منه والاستعمال مفوض الى المتكلم (قوله باستقراء) اقتصر على الاستقراء وان كان النقل مثله للعلم بذلك الطريق الاولى (قوله كرفع الفاعل) إذ حصل لنا

والفعل فان معناهما من حيث انه معناه من حيث انه معناه بان لوحظ في قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشئ أصلا لانه لا يتحصل ذهننا ولا خارجا إلا بمتعلق نعم يمكن الحكم عليه ان اعتبر بنفسه بأن قيل معنى الحرف غير مستقل مثلا لكن ليس الكلام في ذلك وأما الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس مما يخص الاسم بل يجرى في الحرف والفعل فجعل الاسم مقسما ليعم القسمة الاولى والثانية والسرفى جريان القسمة الثانية في الالفاظ كلها أن الاشتراك والنقل

والحقيقة والمجاز كلها صفات للألفاظ بالقياس إلى معانيها وجميع الألفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها فانها متساوية في كونها ألفاظا موضوعا للعاني لان جميعها مستقلة في إحضار أنفسها لاحتياج إلى اعتبار ضخمة فيصح الحكم عليها وبها بخلاف السككية والجزئية فانها من صفات المعاني كما مر انتهى وأنت خير بأنه يلزم على جعل المقسم الاسم عدم دخول الفعل والحرف في القسمة الثانية وما أوردوه من عدم جريان السككية والجزئية في الفعل والحرف إنما يلزم إذا جعل المقسم اللفظ المطلق أو المفرد المطلق بخلاف ما إذا جعل مطلق المفرد لان العموم والاطلاق معتبران في الشيء المطلق وغير معتبرين في مطلق الشيء فليكن المراد ( ٣٥٦ ) باللفظ هنا هو كذلك المعنى وبه يتم جريان جميع الاقسام في المقسم

ويدخل المركب أيضاً كالجسم النامي مثلاً فتأمل فانه دقيق جرى عليه الدواني والسيد الزاهد في حواشي التهذيب (قوله) إذ المانع الشخصي فيه نظر فان المانع في الحقيقة من محل المفهوم على كثيرين ليس النفس ولا التصور بل ذات الشيء لكن باعتبار حصولها في العقل لان الجزئية هي كون الشيء بحيث لا يمكن صدقه على كثيرين نعم لا يمنع ذلك كون اسناد المنع إلى الشخص حقيقياً (قوله) فقد تقدم أنه لا وجود له خارجاً (قوله) تقدم رده وأن الماهية بمعنى المطلق وهو الماهية لا بشرط موجودة خارجاً وهي الكلي الطبيعي بناء على ما ذكره القطب في شرح المطالع وقال

إلى اعتدالهما خلاف قول بعضهم أن الأكثر على النفي وبذكر القاضي من النافين إلى أن من ذكره من المثبتين كالأمدى لم يجر النقل عنه لتصريحه بالنفي في كتاب التقريب

باستقراء جزئيات الفاعل مثلاً قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع فاذا رفعنا فاعلاً لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجها فيها . وأورد أن الرفع من المعاني لانه كيفية للفظ فليس من اللغة التي هي الألفاظ الموضوعية للمعاني . وأجيب بأن التحقيق أن الاعراب لفظي وأنه عبارة عن الحركات وهي أحرف صغيرة تأتي بعد الحرف فيضمحل سكونه على ما حققه الرضي سلمنا أنه معنوي فالمراد كالفاعل من حيث رفعه ويرد على الجواب أن الكلام في الألفاظ الفردية من حيث معانيها والرفع والنصب من الاحكام التركيبية وقد يدعى شمول اللغة لها فيندفع وأن الكاف للتنظير وأورد أيضاً أنه جعل العموم من عوارض المعنى مع أنه من عوارض الألفاظ كما يأتي وأجيب بأنه هنا مستعمل بمعناه اللغوي أي الشمول والذي من عوارض الألفاظ العموم بالمعنى الاصطلاحي على أنه لا مانع من إرارة بالمعنى الاصطلاحي ووصف المعنى به مجاز (قوله إلى اعتدالهما) إن أراد التساوي من حيث القائل ففيه أن المثبت مقدم على النافي فن أثبت الاكثرية لاحد القولين مقدم وإن أراد التساوي من حيث القائل فالترجيح بالدليل لا بالقائل وأجيب بأن محل كون المثبت مقدم على النافي عند جعل الواقع أما إذا علم الواقع وأن القائلين متساويين بالاستقراء فالنافي لاكثرية القائلين لاحد القولين مقدم على المثبت وأن محل الترجيح بالدليل لا بالقائلين إذا أبدى أحد القائلين مطعناً وأما إذا لم يبد القائلين بعدد القائل والمتبادر من قول الشارح خلاف قول الخ احتمال الاول ومقتضى كلام المصنف في القياس ترجيح الثاني واليه عزاه الشارح ثم ورجح ابن الحاجب وغيره الاول (قوله قول بعضهم) وهو الامام الرازي في المحصول (قوله كالأمدى) تمثيل لمن ذكره من المثبتين لا للتنظير مع القاضي (قوله اللفظ والمعنى الخ) اعلم أولاً أن الاسم صالح لان ينقسم إلى الجزئي والكلي المنقسم إلى المتواطئ والمشكك بخلاف الفعل والحرف كما أفصح بسر ذلك السيد في حواشي الشمسية وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول باقسامه وإلى الحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم وحده فان الفعل قد يكون مشتركاً كخلق بمعنى أوجد وافتري وعسس بمعنى أقبل وأدبر وقد يكون منقولاً كصلى وقد يكون حقيقة كقتل إذا استعمل في معناه وقد يكون مجازاً بمعنى ضرب ضرباً شديداً وكذا الحرف أيضاً كمن بين الابتداء والتبعض وقد يكون حقيقة كفى إذا استعمل بمعنى

الظرفية

انه منصوب في الشفاء وقال المحقق التفتازاني انه مصرح به في كلام المتقدمين والمتأخرين

وقال معنى قولهم الحيوان من حيث هو كلي طبيعي أنه مع قطع النظر عن عوارض سوى الكلية ومعنى قولهم الكلي الطبيعي موجود في الخارج أن الطبيعة التي يعرض لها الاشتراك في العقل موجودة في الخارج لأنها مع اتصافها بالكلية موجودة فيه قال عبد الحكيم لكن كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات صريح في أن الكلي الطبيعي هو الماهية من حيث هي أي بشرط لا شيء تدبر (قوله المراد به الامكان العام الخ) أي المقيد بجانب الوجود فصح مقابلته للمتعمق وتناوله للواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجوب دون الامتناع كما أن الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجوب فيعم الامتناع وأما الذي يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعني سلب

(ومسألة اللفظ والمعنى إن اتحدا) أى كان كل منهما واحدا

الظرفية وقد يكون مجازا كفى إذا استعمل بمعنى على<sup>(١)</sup> ثم إن الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز فى الفعل قد يكون باعتبار المادة كالأمثلة المذكورة وقد يكون باعتبار الهيئة كالمضارع المشترك بين الحال والاستقبال وصيغ العقود المنقولة من الماضى إلى الانشاء وصيغ الماضى<sup>(٢)</sup> المستعملة فى المستقبل للدلالة على تحقق وقوعه فالمعتبر فى الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز تعدد الوضع اعم من الوضع الشخصى كوضع المادة ومن الوضع النوعى كما فى الهيئة والالفاظ الموضوعية بالوضع العام<sup>(٣)</sup> ليس فيها تعدد الوضع اصلا لاشخصيا ولا نوعيا فلا تدخل فى المشترك على ما وهم إذا تم هذا فنقول وقع للمصنف فى هذا التقسيم إخلال من وجوه منها عدم الحصر فانه لم يذكر المنقول بأقسامه ولا التساوى ولا العموم والخصوص المطلق ومنها أن بعض تلك الأقسام يرجع للمعنى فى حد ذاته وبعضها لللفظ وبعضها بالنسبة للمعامل بين الحال فى ذلك ومنها أنه أطلق اللفظ فشمّل المركب والمفرد مع اختصاص بعض هذه الأقسام بالاسم وبعضها يتعداه إلى أخويه ولا يتجاوز المفرد ثم أن البعض من هذه التقسيمات حقيقى والبعض اعتبارى وقد تفتن لهذين الأخيرين الكمال فقال التحقيق أن هذا التقسيم للمفرد وإنه تقسيم بحسب الاعتبار إلا أن فى كلام الكمال إجمالا علمته بما قررناه والذي أوقع المصنف فى ذلك مراعاة الاختصار فلم يبال بأمثال هذه الأمور مع أن العناية بها أهم عند المحققين من الاهتمام بشأن اللفظ وأما العلامة سم فانه لشغفه بالاعتراض أخذ يتعقب الكمال ويدعى أنه حجب عن التمتع بما أبداه من الوجه الحسن والحق مع الكمال وقد ذكر فى خلال كلامه مقدمات لا تتم له كقوله أن معنى الفعل والحرف من حيث أنهما معناهما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانهما متقابلان لا يجوز خلو معنى عنهما وأنه لا حاجة إلى اعتبار المقسم فى الأقسام وإن الانقسام إلى الكلى والجزئى جار فى المركبات أيضا لجواز أن يكون عدول المصنف إلى جعل التقسيم لمطلق اللفظ الشامل للمركب إشارة إلى جريانه فيه أيضا وإن تداخل الأقسام لا يحذور فيه وأقول أما الاول فباطل والعجب أنه بعد أن نقل عبارة السيد الموجهة لتخصيص التقسيم إلى الكلى والجزئى بمعنى الاسم التى أقرها المحققون حاول القول بجرىانهما فى أخويه معللا بالتعليل المذكور وهو غير نافع بل غير صحيح فان قوله لا يجوز خلو معنى عنهما قد تبين بطلانه من كلام السيد الذى صدر به كلامه والتقابل لا يقتضى أن يكون جارى فى سائر المواد بل متقابلا فى اختصاص به وهو الاسم فلا يجوز خلو معناه عنهما لا خلو كل معنى عنهما وما ذكره إنما هو فى مقابل التضاد وقد نص السيد قدس سره فى موضع من حاشية الشمسية أن التقابل بين الكلى والجزئى الحقيقى تقابل العدم والملكية ومعلوم أنه يعتبر فيه خصوص المحل فالعنى والبصر متقابلان فى زيد الاعمى لافى كل فرد من الانسان ومثله يقال هنا وأما الثانى فبخالف لما طفحت به كتب المعقول أن حقيقة المقسم ملحوظة فى كل قسم لانه عبارة عن الكلى والذى تضمنته الأقسام حصصه ولذلك قالوا أن التقسيمات تتضمن تعاريف الأقسام وأما الثالث فلأن جريان الكلية والجزئية فى مركب ما نادر كما فى الجسم النامى مثلا والتادر غير ملتفت إليه على أنهم قالوا بتاويل مثله بمفرد ليطرد الباب وأما الرابع فان تداخل الأقسام لا يحذور فيه إذ سائر التقسيمات

(١) قوله إذا استعمل بمعنى على أى كافى قوله تعالى لأصلينكم فى جذوع النخل أى على جذوع النخل اه كاتبه

(٢) قوله وصيغ الماضى الخ أى كقوله تعالى أتى أمر الله اه كاتبه

(٣) قوله والالفاظ الموضوعية بالوضع العام أى لموضوع له خاص وقوله ليس فيها تعدد الخ أى لان وضعها لجميع افراد ذلك العام المستحضرة به واحدا لا تعدد فيه اصلا وقوله لاشخصيا أى كوضع اسماء الإشارة والموصول والضمائر والحروف على ما فيه وقوله ولا نوعيا أى كوضع الافعال باعتبار هيئتها الزمان او النسبة كما فى بيانية الصبان اه كاتبه عنى عنه

(فان منع تصور معناه) أى معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلاً (فجزئى) أى فذلك اللفظ يسمى جزئياً كزيد (والا) أى وإن لم يمنع تصور معناه الشركة فيه (فكلى) سواء امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين أو أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق

الاعتبارية كذلك فلا يعترض به على تقسيم اعتبار محض والاعتراض ههنا من حيث تخليط التقسيم الحقيقى بالاعتبار ومثله لا يغتفره أرباب التدقيق لاخلاله بالمرام وثبت الافهام (قوله والمعنى) هى الصورة الذهنية تطلق على العلم وعلى المعلوم لحصول كل منهما فى الذهن الاول بوجود أصلى والثانى بوجود ظلى والمنقسم للكل والجزئى هو المعنى الثانى بناء على انهما صفتان للعلوم (قوله إن اتحد) الاتحاد صيرورة الشيتين أو الاشياء شيئاً واحداً ولما كان هذا غير مراديين الشارح المعنى المراد بقوله أى كان الخ وما فى الناصر ان هذا المعنى إنما ينشأ من إسناد الاتحاد إلى مجموع الشيتين وأما إسناده إلى كل منهما كما هنا فلا يفيد بل يفيد أن كلامهما واحداً لا متعدد وقد مر الشارح إلى هذه النسبة بقوله أى كان كل الخ اه مبنى على تخيل بعيدان مادة الاتحاد يتبادر منها ذلك وتفسير الشارح صرف للمتبادر (قوله فان منع تصور معناه) إسناد المنع للتصور من الاسناد للسبب والافال مانع النفس ومعناه إظهار فى محل الاضمار لدفع توهم عود الضمير للفظ (قوله فجزئى) أى حقيقى فان الاضافى ما اندرج تحت غيره وإن لم يمنع الشركة فيصدق بالكلى أيضاً وإنما نكره وما بعده ولم يعرفهما لثلاثتهم انحصار الجزئى والكلى فى اللفظ الواحد الذى له معنى واحد مع انه ليس محتصاً به بل ربما يكون اللفظ متعدد المعنى والمعنى واحداً وعكسه الاول كإنسان وبشر والثانى كلفظ العين هذا بالنسبة للكل ومثله الجزئى فلا يدخل فى التقسيم ه فان قلت من أين الحصر ه قلت من الجملة المعرفة الطرفين إذ التقدير فهو أى اللفظ الواحد الذى معناه واحداً الجزئى الخ (قوله فذلك اللفظ الخ) اقتضى صنيعة جعل الكلية والجزئية وصفين للفظ وساقى انه معنى مجازى والموصوف بهما حقيقة المعنى والداعى إلى ذلك عدم خروج التقسيم عن موضوعه لان كلام المصنف فى تقسيم اللفظ بالنظر لمعناه وإلا فله ان يقول فى الحل فذلك المعنى جزئى الخ وليطابق قوله فيما بعد فترادف فان معناه فذلك اللفظ مترادف قطعاً لان الترادف من صفات الالفاظ دون المعنى (قوله سواء امتنع) بهمة مفتوحة هى همزة التسوية لان أم لا تعطف إلا على مدخولها وأما همزة الوصل فمخوفة للاستثناء عنها قاله الناصر وهو غير متعين إذ قد يجوز حذف همزة التسوية وتكون الموجودة هى همزة الوصل وما ادعاه من الحصر بقوله لان أم الخ ممنوع فان أم قد تقع بعد غير همزة التسوية كما قال فى الخلاصة ه وأمها اعطف إثر همزة التسوية ه الخ (قوله امتنع وجوده معناه) أى وجوده فرد مطابق له فى الخارج فان هذا التقسيم للكل باعتبار أفرادها وإلا فالكل لا يوجد خارجاً وإلا لتشخص فيكون جزئياً على ما فى ذلك من النزاع فى وجود الكل الطبيعى وفى هذا الكلام تصريح بأن الممتنع يتصوره الذهن وإلا لما صح الحكم عليه بالامتناع ونحوه ونصراً على أن الوجود الذهنى أوسع دائرة من الوجود الخارجى فان الذهن يتصور كل شئ فلا تغتر بما فى الحواشى هنا أن الممتنع لا وجود له فى الذهن لان الذهن إنما ينتزع من الخارج والجمع بين الضدين لا وجود له فى الخارج فان هذا الحصر إنما هو فى الوجود الذهنى الانتزاعى دون الاختراعى والوجود الذهنى منقسم اليها فيلزم بمقتضى الحصر الانحصار فى الانتزاعى (قوله أو أمكن) هذا الامكان هو الامكان العام مقيد بجانب الوجود فصح مقابلته للممتنع وتناوله للواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجوب دون الامتناع كما ان الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجود فيعم الامتناع وأما الذى يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين الوجود والعدم فلا يتجه ان يقال إن أريد الامكان العام كان متناولاً للممتنع مقابلاً له وإن أريد الامكان الخاص فلا يندرج

الضرورة عن أحد الطرفين (قول المصنف إن استوى معناه في افراده) أى استوى من حيث صدقه عليها وصدقه عليها متعدد أما نفس المعنى فواحد لاستواء فيه وأما الافراد فلا استواء فيها لاختلافها وسبب استواء صدقه عليها استواء حصصه فيها وهذا القدر مغلغ عما تكلفه المحشى مع عدم غنائه فانه لاحظ جهة الافراد في الموضوعين تأمل ثم أن التواطؤ يتحقق في المشتقات والمبادئ كالانسان بالنسبة إلى افراده والانسانية بالنسبة إلى افرادها الحصصية بخلاف التشكيك فانه يتحقق في المشتقات فقط لأن المبادئ لا افراد لها سوى الحصص والكلى بالنسبة إلى افرادها الحصصية نوع والنوع ذاتي (٣٥٩) ولا تشكيك في الذاتيات ولا لكان الناقص خارجاً عن الماهية

أو وجدوا متع غيره كالأله أى المعبود بحق أو أمكن ولم يوجد كالشمس أى الكوكب النهارى المضى أو وجد كالانسان أى الحيوان الناطق وما تقدم من تسمية المدلول بالجزئى والكلى هو الحقيقة وما هنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول (متواطىء) ذلك الكلى (إن استوى معناه في افراده) كالانسان فانه متساوى المعنى في افراده من زيد وعمر وغيرهما اسمى متواطىء من التواطىء أى التوافق لتوافق افراد معناه فيه (مشكك إن تفاوت) معناه في افراده بالشدة

تحت الواجب (قوله أو وجد) أى الفرد (قوله كالأله) فان امتناع الشركة فيه ليس من جهة تصور معناه في الذهن بل نظر للدليل الخارجى ولهذا ضل كثير بالاشتراك ولو كانت وحدانيته تعالى بضرورة العقل لما وقع ذلك من عاقل قال البرماوى وغيره وفي ذكر المناطقة هذا المثال نوع إساءة أدب وقد كان للاتق بالشارح ترك هذا التقسيم إذ لا ضرورة داعية إليه ثم أنه ذكر خمسة أقسام وترك سادساً وهو المدرج تحت قوله أو وجد لأن ما وجدت افراد خارجاً عما أن تهاى تلك الافراد كالانسان أو لا لقول بعضهم أنه لا يمكن تمثيله إلا على مذهب الحكماء ومثل له بعضهم على مذهب المتكلمين بوجود فان افراده غير متناهية باعتبار شمولها لكالات الرب سبحانه وتعالى وفي ذلك نزاع بينهم والحكماء مثلاً له بالنفوس الناطقة بناء على ما ذهبوا اليه من قدم العالم وعدم القول بالتناسخ على ما اختاره ارسططاليس فانه يلزم أن يكون النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان غير متناهية وأما ما قال به أفلاطون من التناسخ فانه عنده متناهية ثم أنه أورد على الحصر في الاقسام الستة أن الكلى المعلوم الممكن يجوز أن يكون منحصراً في فرد مع امتناع غيره أو لا وأن يكون متعدد الا افراد متناهية أم لا وأجيب بأن المقصود حصر الاقسام المحققة في نفس الامر وما ذكر مجرد احتمال عقلى (قوله إن استوى معناه الخ) بأن يكون صدقه عليها بالسوية فالافراد التى يفرضها العقل يفرضها متفقة مع الفرد الخارجى الموجود في جميع ماعداد التشخيص إذ لا مبدأ لافتراع مقوم لتلك الافراد بخلاف المقوم الفرد الموجود فلا يصح أن يقال أن زيدا أشد أو أقوم أو أولى بالانسانية من عمرو على ما نقل عن هيمينار أن معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل (قوله معناه في افراده) لا يخفى أن الاستواء والتفاوت مما يسند الى متعدد وهو في الحقيقة ثابت للافراد في أنفسهم وأما ثبوته للمعنى فباعتبار وجوده في الافراد واتفاقه فيها فيصح اسناد ذلك إليه بهذا الاعتبار والشارح جارى عبارة المصنف فقال فانه متساوى المعنى وراعى الحقيقة فقال آخر التوافق افراد معناه (قوله كالانسان) أى بالنسبة إلى افراده وهى الماصدق أو الى حصصه أيضاً التى هى افراد الانسانية فالتواطىء يتحقق في المشتقات والمبادئ وأما التشكيك فاما يتحقق في المشتقات فقط كما نص عليه محققو المناطقة (قوله مشكك) شك فيه بأن التفاوت ان كان داخل في مفهوم اللفظ كان مشتركاً وإن كان خارجاً فمتواطىء وأجيب باختيار الثانى

حاشية الشيرازى على شرح التجريد الجديد (قوله إن دخل في التسمية) أى بلفظ البياض مثلاً (قوله فاللفظ مشترك) عبارة السعد الامرى الوائى الذى به التفاوت إن كان مأخوذاً في مفهوم الشك فلا اشتراك فيه للافراد لانه يوجد في الاشدودن الاضعف وإن لم يكن مأخوذاً فيه فلا تفاوت بين الافراد في ذلك المعنى مثلاً إن كان مفهوم البياض هو اللون المشرق للبصر مع الخصوصية التى فى الثلج فلا اشتراك للعلاج (١) قوله والنوع ذاتى أى منسوب الى الذات بمعنى الافراد فان الذات كما تطلق على النوع والداخل فيه من مقوماته على أحد الطرق الثلاث كذلك تطلق على الافراد كفى حاشية العطار على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فتأمل اه كاتبه

فأمل (قول الشارح لتوافق افراد معناه فيه) أى في معناه الكلى وأضاف التوافق فيه للأفراد دون الصدق لأن افراد الصدق متوافقة مطلقاً مع التساوى أو لا تأمل (قول المصنف ان تفاوت معناه) وحيث أن يوجب تفاوت صدق المشتق منه عليها بأن يكون أولى بالصدق على بعضها من بعض لكونه يتزع منه أمثال الاضعف فان معنى كون أحد الفردين أشد كونه بحيث يتزع العقل بمجموعة الوهم منه أمثال الاضعف ويحمله إليها وأما نفس السواد الاصل فلا تشكيك فيه ولا زيادة عن الماهية لأن الماهية هى الامر المطلق عن قيد الشدة والضعف ولهذا المقام تحقيق وتدقيق مبسوط في

فيه وإن كان مجرد اللون  
المفرق فالشكل فيه سواء  
والجواب أنه مأخوذ في  
ماهية الفرد الذي يصدق  
عليه المشكك كيباض  
الثلج لافي نفس مفهوم  
المشكك اه وهو حسن  
بخلاف ما هنا فانا اذا بنينا  
على دخوله لا اشتراك إلا  
أن يراد أنه مشترك لفظي  
وأما جواب القرافي فاصله  
أن الموضوع له اللفظ  
هو القدر المشترك  
والخصوصيات خارجة  
عنه معتبر دخوله في ماهيات  
الافراد فيحصل بها  
التفاوت والتشكيك باعتبار  
ذلك وهو معنى كلام السعد  
المتقدم تدبر (قوله من  
جنس المسمى) يقتضى انه  
خارج عنه هو كذلك لانه  
مفيد والمسمى الماهية  
المطلقة وقوله أو بأمور  
خارجة يقتضى دخول  
ما قبله وهو كذلك باعتبار  
التجريد عن القيد بخلاف  
نحو المذكورة فليس كذلك  
فتأمل ولا تعجل (قوله  
فيدخل تحت حيزه حيث الخ)  
أما دخول الوجهين فظاهر  
فانهم استعملوا فيه التباين  
وهو المعبر عنه بالتباين  
الجزئي وأما دخول  
المطلق ففيه شيء فانهم لم  
يستعملوا فيه التباين

أو التقدم كاليباض فان معناه في الثلج أشد منه في العاج والوجود فان معناه في الواجب قبله في الممكن سمي  
مشككا لتشكيكه الناظر فيه في أنه متواطىء نظرا إلى جهة اشتراك الافراد في أصل المعنى أو غير  
متواطىء نظرا إلى جهة الاختلاف (وان تعددا) أى اللفظ والمعنى كالانسان والفرس (فتباين)  
أى فأحد اللفظين مثلا مع الآخر متباين لتباين معناه

وهو أنه خارج عن الماهية إلا أنه داخل في وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتبر قسما هل حدة بهذا  
الاعتبار مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت (قوله أو التقدم) أى بالذات إذ لا اعتبار للتقدم الزماني في  
التشكيك قاله عبد الحكيم في حواشي الشمسية فسقط قول الناصر والزمان ولأنه يلزم عليه أن يكون  
الانسان مشككا للتقدم أفراد بعضه على بعض تقدما زمانيا ولا قائل بذلك وأما قول الحفيد في شرح  
التنبيه انهم جعلوا الأشدية باعتبار كثرة الافراد أو كمالها والظاهر ان ذلك يوجد في المتواطىء  
كالانسان إذ بعض أفراد كنيينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الانسانية  
كالادراك من غيره كيحيى عليه الصلاة والسلام فما لا يتابع عليه وان ابتهج بنقله سم فانهم فسروا الأشدية  
بأكثرية آثار الماهية في بعض الافراد فأورد عليهم ان ذلك يستلزم التشكيك في الذاتيات ولا يصح  
فيها لان الذاتيات لا تقبل التفاوت وأجاب الجلال الدواني في حاشية الشرح الجديد للتجريد بان معنى  
كون حد الفردين أشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف ويحلله اليها  
بضرب من التحليل ففهوم الاسود مقول بالتشكيك على أسودين معينين باعتبار أن السواد في أحدهما  
أزيد من الآخر بمعنى أن العقل بمعونة الوهم ينتزع من أحدهما أمثال الآخر اه وبما يخدشه ما قلناه  
عن بهمنار سابقا نعم نقل شارح سلم العلوم عبد العلى الهندى انهم اختلفوا هل الجوهر يشتد أم لا قال  
الاشراقيون نعم بمعنى كمال الماهية والماهية الجوهرية في القيل أكل من البعوضة لظهور آثار الكثرة  
في الفعل دونها وقد ادعوا فيه المشاهدة بالرياضات وقال المشاؤون لا يشتد الجوهر ولم يقيموا عليه دليلا  
بل بنوا على مجرى العرف حيث لم يطلق على جوهر أشد من جوهر آخر (قوله كالوجود) جعله الرازى  
في شرح الشمسية مثالا للأولوية والتقدم والتأخر والشدق والضعف وتوجهه ظاهر (قوله جهة اشتراك  
الافراد) الاولى ان يقول توافق الافراد المناسب للتواطىء (قوله فتباين) قال الناصر لقائل أن يقول  
تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر في التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر والفرس اه وأجاب سم  
بان الكلام في متعدد المعنى ولا تعدله بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل  
منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة اليه متباين قال سم وينبغي ان يريد أعم من التباين كليا أو  
في الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلقاً أو من وجه ولا لزم خروج ذلك عن جميع  
الاقسام وكان ناقضا للتقسيم اه وأقول استعمال التباين في العموم والخصوص الوجهى وهو المعبر عنه  
بالتباين الجزئي شائع ولم يستعملوه في العموم والخصوص المطلق في دخوله تحت التباين في الجملة توقف  
ثم لا يخفى ان المتباين المجموع لا أحدهما لان التفاعل يقتضى التعدد وانما الأحدهما فبأنه كان المناسب  
أن يقول مباين وأجيب بان مع تقوم مقام الواو وان كان الفصحى الواو ولكن الانسب أن يؤثر قوله  
مع الآخر عن قوله متباين وما قاله الحريرى في درة الغواص ما كان على وزن تفاعل يقتضى وقوع الفعل  
من أكثر من واحد فتى أسند الفعل منه إلى أحد الفاعلين لزم أن يعطف عليه الآخر بالواو لا غير اه  
فأفاد كلامه أمرين أحدهما انه لا يقال تباين زيد مع عمرو الثاني أن تفاعل اذا أسند إلى أحد الفاعلين



(وان اتحد المعنى دون اللفظ) كالانسان والبشر (فترادف أى فأحد اللفظين مثلامع الآخر مترادف لترادفهما أى تواليهما على معنى واحد) (وعكسه) وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ معنيان (إن كان) أى اللفظ (حقيقة فيهما) أى في المعنيين مثلاً كالقمر والحيز والظهر (فمشارك) لاشتراك المعنيين فيه

لزم عطف الآخر عليه بالواو منازع فيه (قوله وإن اتحد المعنى دون اللفظ الخ) ان اراد بالمعنى الذات دخل المتساويان كالانسان والضاحك في هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ وليس منه لاشتراط الاتحاد في المفهوم فيه وهو مختلف فيه وان أريد به المفهوم دخلا في التباين وليس منه ايضا وان أريد الأعم من الذات والمفهوم دخلا في كل من القسمين اللهم إلا أن يريد بالمعنى المفهوم فيدخلان في التباين أو الذات فيدخلان في الترادف ويكون ذلك اصطلاحاً منه هذا محصل ما طال به سم وفيه بحث من وجهين الاول أنه على تقدير أن يراد بالمعنى ما هو أعم يلزم فساد في التقسيم بالإيهام في القسمين وبعدم تعيين المراد من المعنى فيه وأن يكون المتساويان قسماً مستقلاً غير داخله واحد من القسمين فيعود المحذور الثاني ان ادعى أن المصنف له أن يصطلح على ما ذكر من معنى على ما تقرر عنده من أنه لا مشاحة في الاصطلاح وقد بينا فساداً لأنه يلزم عليه ارتفاع الثقة بالحقائق الاصطلاحية خصوصاً المفاهيم التي يستعملها أرباب الاصطلاح فإنه ليس لاحد أن يتصرف فيها وقد شنع الرازي في شرح الشمسية على من قال ان مثل السيف والصارم من الالفاظ المترادفة لصدقهما على ذات واحدة فقال انه فاسد لان الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الذات نعم الاتحاد في الذات من لوازم اتحاد في المفهوم دون العكس اه وأقره السيد وعبد الحكيم وبقية حواشيه فالأحسن أن يقال إن المصنف اخل بذكر المتساويين كإخلاله بذكر العموم والخصوص بين المطلق والعموم والخصوص الوجهى ان أدخل الأخيرين (١) تحت التباين بالتأويل السابق وقد نبهناك في صدر المبحث على أن التقسيم لا يخلو عن خلل والقول في ذلك أهون من تغيير الاصطلاحات تأمل (قوله وعكسه) عكساً لغويّاً باعتبار المعنى واللفظ مع بقاء الاتحاد والتعدد في محله أو باعتبار الاتحاد والعدم مع بقاء اللفظ والمعنى مجالهما وليس هذا حقيقة العكس اللغوي في الواقع فإنه على قياس سابقه تعدد اللفظ واتحد المعنى وليس بمزاد بل المراد ما قاله الشارح (قوله معنيان) أو معان ولذلك أتى بالكاف (قوله لاشتراك المعنى) إشارة إلى أن مشترك من الحذف والإيصال وههنا أمران الاول أن ماهو من قبيل الموضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص كالضمان والموصولات واسماء الإشارة مما اتحد فيه الوضع وتعدد المعنى ليس من قبيل المشترك لتعدد الوضع فيه واتحاده فيما هو من هذا القبيل الثاني المنقول فإنه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول عليه وقد يجاب اما عن الاول فلجواز ان يكون المصنف جرى على مذهب من يقول انها موضوعة للأمور الكلية كما هو مختار السعد ومذهب المتقدمين أيضاً كما ذكره العصام في شرح الوضعية فتدخل تحت ما موضوعة كلي أو يقول بمذهب المتأخرين الذي استحدثه العضد وتبعه فيه السيد وغيره بانها جزئيات وضما واستعمالاً ويكون المراد بتعدد الوضع في المشترك ماهو أعم من الوضع الحقيقي والحكي وقد نص السيد على انها في حكم المشترك من حيث الاحتياج فيها إلى القرينة هذا كله بحسب الظاهر وان دققنا النظر ورجعنا إلى ما قاله عبد الحكيم في حواشى المطول أن الاختلاف بين المذهبين لفظي ونزاع العصام في تعدد الوضع في المشترك كانت من قبله مطلقاً وتحقيقه في شرح الرسالة الوضعية

(١) قوله ان أدخل الأخيرين لعل صوابه ان لم يدخل الأخيرين الخ اه كاتبه

(ولا حقيقة ومجاز) كالاسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع ولم يقل أو مجازان أيضا مع أنه يجوز أن يتجوز في اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقي كما هو المختار الآتي كأنه لان هذا القسم لم يثبت وجوده (والعلم ما) أى لفظ (وضع لمعين) خرج بالنكرة (لا يتناول) أى اللفظ (غيره) أى غير المعين خرج ماعدا العلم

للعصام فراجع مع ما كتبناه عليه من الحواشي وعن الثاني بأنه داخل في المشترك أيضا وهذه وقد نص ميرزا هدايهندي في حواشي الشرح الجلال على التهذيب على أن الوضع في المتقول هو النقل والشهرة قال ولهذا ذهب بعض العلماء إلى المجازات المشهورة من قبل الحقائق اه أو تدخل تحت الحقيقة والمجاز باعتبار أن المتقول قبل الشهرة مجاز باعتبار المتقول اليه حقيقة باعتبار المتقول عنه تأمل • لا يقال اللفظ موضوع لنفسه بتبعية وضعه للمعنى فيلزم الاشتراك في سائر الالفاظ ولا نقول المعنى في الوضع الوضع الفصدي ووضع اللفظ لنفسه تبعي على أنه نوزع في كون هذا وضعاً وإنما هو مجرد استعمال (قوله) ولا حقيقة (الخ) لا يتعين أن يكون مجازاً بل يحتمل أن يكون كناية فلا بد أن يكون ذلك المجاز هنا على سبيل التمثيل أو المراد بالمجاز ما هو اعم من المجاز والكناية مجازاً (قوله) ولم يقل أو مجازان (الخ) لانه إذا اتفق كونه حقيقة فيهما لا ينحصر في الحقيقة والمجاز بل يصدق بالمجازين أيضاً ثم المراد أو مجازان لا حقيقة لهما بدليل آخر الكلام والا كان داخل في قوله (قوله) لم يثبت وجوده قال الناصر قد ثبت وجوده فان عسى موضوعه للرجاء في الزمن الماضي ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت في كلام الخلق للرجاء المجرد عن الزمن وفي كلام الله تعالى للعلم المجرد فهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقي ومحصل ما أجاب به سم انا نمنع وضع عسى للزمان فانه نقل السيد عيسى الصفوى عن شرح المفصل عدم ثبوته ولكنه لما وجد فيه خواص الفعل قدر فيه ذلك ادراجاله في نظم اخواته فيكون وضعه للزمان تقدير يا وهو غير كاف في كون اللفظ مجازاً حيث لم يستعمل في ذلك الموضوع له المقدر ولو سلم فكونها في كلام الحق سبحانه للعلم وان قال به جماعة ممنوع • لم لا يجوز أنها في كلامه سبحانه للرجاء باعتبار المخاطب كأن لعل للترجي والاشفاق بهذا الاعتبار ونقله الرضى عن سيديويه وحينئذ فتكون للرجاء في كلام الله تعالى كلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز واحد وهو مطلق الرجاء اعم من كونه للتكلم أو المخاطب اه وفيه نظر فان الترجي بالنسبة للمخاطبين الحمل عليه وهو غير إنشاء الترجي فلزم أنهما معنيان مجازيان تأمل (قوله) والعلم ما وضع (الخ) لا يخفى أن فهم المعاني من الالفاظ إنما هو بعد العلم بالوضع فلا بد أن تكون المعاني متميزة معينة عند السامع فاذا دل الاسم على معنى فان لوحظ كونه متميزاً معهوداً عند السامع مع ذلك المعنى فهو معرفة وإن لم يلاحظ معه فهو نكرة فبناء على ذلك يكون التعيين المعبر في المعارف هو التعيين في ذهن السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعاني كلها بالنسبة للواضع متساوية الاقدام لا فرق بين نكرتها ومعرفة ضرورية ان الوضع للشيء يقتضى تعيينه واما بالنسبة للمستعمل فانه يورد الكلام ملاحظاً في حال المخاطب وبنى على ذلك علماء المعاني النكات المقتضية لا يراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف ولا أنهم قالوا حقيقة التعريف الاشارة الى ما يعرفه مخاطبك وقال اللثي في حاشية المطول المعرفة يقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كأنه اشار اليه بذلك الاعتبار وأما النكرة فيقصد بها التفات الذهن الى المعنى من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه وان كان

(قول المصنف والعلم ما وضع لمعين) أى عند السامع فان المعبر في المعارف هو التعيين عند السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعاني كلها بالنسبة للواضع متساوية سواء النكرة والمعرفة ضرورة أن الوضع للشيء يقتضى تعيينه والمستعمل يورد الكلام ملاحظاً في حال المخاطب وبنى على ذلك علماء المعاني النكات المقتضية لا يراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف بالجملة كون المعبر التعيين عند السامع صرح به عبد الحكيم والسيد وصاحب الفوائد الغياثية ألا ترى إلى قولهم حقيقة التعريف الاشارة إلى ما يعرفه المخاطب وبه يندفع إيراد النكرة فتدبر

(قول الشارح فان كلا منها الخ) اعلم أن ماسوى العلم لما كان تعيينه مستغادا من خارج فبغيره نوع عموم فلا يخلو اما أن يقال أنها موضوعة لمفهومات كلية بشرط استعمالها في الجزئيات عند السامع من خارج واليه ذهب المتقدمون والسعد ولما أن يقال أنها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلي آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص واليه ذهب المتأخرون كالقاضي عضد الدين والسيد الشريف والشارح وأن الوضع في المعارف أعم من الافرادى كفى سوى المعرف (٣٦٣) باللام والنداء والتركيبي أو المنزل منزلة الافرادى كما في المعرف باللام فان لام التعريف

#### من أقسام المعرفة فان كلا منهما وضعاً لمعين

متينا في نفسه لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق جلي اه فهذا كله مما يؤيد ما قلناه وقد صرح به في الفوائد الغيائية وفي حاشية عبد الحكيم على المطول وكذلك السيد وكتب محققى الأعاجم مشحونة بذكره فلا تغتر بما وقع لكثير ممن لا تحقيق عنده ولا اطلاع على كلام المحققين من قول بعضهم أن المراد ذهن الواضع وبعض ذهن المستعمل وآخر يجعل المسئلة خلافة فيقول هل المراد ذهن المستقبل أو السامع والعجب من العلامة سم والمحقق الناصر حيث غفلا عن ذلك مع سعة اطلاعهما فقال الاول أن النكرة وضع لمعين أيضا إذا الواضع إنما يضع لمعين فقولاه خرج النكرة بنوع وأجاب بان المراد وضع لمعين باعتبار تعيينه فنخرج النكرة فانه وإن وضع لمعين لم يعتبر تعيينه وقال الثاني على قول الشارح لان كلا منهما وضع لمعين أى عند المستعمل اه فان كلا منهما مبنى على خلاف المقول عن المحققين وأما ما أورده الثاني على التعريف من عدم شموله العلم بالغلبة وصدقه على المعرف بلام الحقيقة لانه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها اه فيجيب عن الاول بأن غلبة استعمال المستعملين منزلة منزلة الوضع كائنص عليه في الفوائد الضيائية فيدجل العلم بالغلبة بشمول الوضع للتحقيقى والحكمى وعن الثاني بما حققه الفاضل عبد الحكيم في حواشى المطول من أن لام التعريف حرف وضع لمفهوم كلى هو تعيين مدخوله للاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرايين واسم الجنس موضوع لمعناه أعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرايين والمجموع موضوع بالوضع التركيبى لمعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصته منه فأفاد أن فيه وضعين فيفارق العلم بأن الوضع فيه شخصى بخلافه فلا يدخل بهذا الاعتبار إذ المعنى ما وضع وضعا واحدا شخصيا والمعرف ليس كذلك فلم يدخل ولسم هنا كلام طويل الذيل قليل النيل (قوله من أقسام) من البيان المشوب بالتبويض فلا حاجة لتقدير الناصر لفظة باقى لاخراج العلم كذا قل عن بعض شيوخنا ووقع كثيرا مثله في حواشى المتأخرين حتى صار قولهم أن من البيان المشوب بالتبويض سلماء يرتقون به لتأويلات كثيرة والتحقيق أن البيان مغاير للتبويض فكيف يجامعه قال ابن كمال باشا في رسالة له مستقلة في من التبعية أن التبعية المعتبرة في من هى البعضية في الاجزاء دون الافراد على خلاف التشكير الذى يكون للتبويض وبه تفارق من التبعية من البيانية على ما صرح به الرضى حيث قال في شرح الكافية ونعرفها أى نعرف من البيانية بأن يكون قبل من أو بعده ما بهم يصلح أن يكون المجرور بمن تفسير آله ووقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلا للرجس أنه الاوثان ولعشرون أنها الدراهم وللضمير من قولك عز من قائل انه القائل بخلاف التبعية فان المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها أو بعده لان ذلك المذكور

بالبلام فان لام التعريف

وضع لمفهوم كلى هو تعيين

مدخوله بشرط الاستعمال

في الجزئيات أو لتلك

الجزئيات على اختلاف

الرايين واسم الجنس

موضوع لمعناه أعنى الماهية

أو الفرد المنتشر على اختلاف

الرايين والمجموع

موضوع بالوضع التركيبى

أو الوضع المنزل منزلة

الافرادى لمعين عند السامع

هو مفهوم مدخوله أو

حصته منه بشرط الاستعمال

في الجزئيات أو لتلك

الجزئيات فالمعرف بلام

الجنس مثلا من حيث أنه

معرف بلام الجنس موضوع

للمفهوم الكلى وهو مفهوم

يدخوله المعين عند السامع

بشرط الاستعمال في

الجزئيات أو لتلك الجزئيات

أعنى هذا المفهوم وذاك

المفهوم وكذا العهد غاية

الامر أن الجزئيات هنا

أمر كلية وهى جزئيات

اضافية بالنظر إلى اندراجها

تحت ذلك المفهوم مفهوم مدخوله عند السامع أى معنى هذا التركيب أمر كلى تحته مفاهيم كلية أيضا كقصور والفرس والخيول إلى غير ذلك فالمفهوم الكلى إما موضوع له أو آلة للوضع لتلك المفاهيم والحاصل أن كل تركيب عرف بلام الجنس وضع مع استحضار ذلك الكل بآلة كلية هى مطلق تركيب عرف بلام الجنس لمفهوم المدخول للمعين بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات أعنى المفاهيم المندرجة تحته تعرف بين آلة الاستحضار والموضوع له أو كما كان لفظ ذا فى زيد هذا قيل أنها وضعت لمفهوم المشار إليه في ذاته قبل حمله على زيد

ثم انحصر فيه بعد حمله فكذلك لفظ الرجل في قولك جاء الرجل وضع للمفهوم في ذاته من حيث انه فرد من افراد المعرف بلام الجنس فانه من تلك الحيتية ليس خاصا برجل ولا بامرأة هذا هو تحقيق ما قاله عبد الحكيم في حواشي المطول وبه يندفع ايراد المعرف بلام الحقيقة فانه من حيث الوضع يتناول الغير على البديل بالطريق الذي عرفته وهذا المتناول جزئيات لمدلول قولنا مفهوم مدخول أ ل المعين وهي حصص مدخول أ ل المعين لارجل و حمار ( ٣٦٤ ) وفرس مثلاً فاندفع ايراد المحشى فيما كتبه على قول الشارح وهو أى جزئى فليتأمل فانه

وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت مثلا وضع لا يستعمل فيه من اى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله

بعض المجرور واسم الكل ويقع على البعض فان قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة أكثر من عشرين فن تبعية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين اه كلام الرضى (قوله وهو أى جزئى الخ) ففيه تصريح بان المعارف ماعدا العلم موضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص وهو التحقيق والمتقدمون ومنهم المفتازانى يجعلونها موضوعة للكميات بشرط ان تستعمل في الجزئيات ورد عليهم السيد فى حاشية المطول بانه لو كان الامر كذلك لما اختلف أئمة اللغة فى عدم استلزام المجاز للحقيقة ولا احتاج من نقي الاستلزام إلى امثلة نادرة اه ونظر فيه المولى ميرزا هدى فى حاشية الشرح الجلالى على التهذيب بان الاختلاف إنما هو فى المجاز الذى لم يشترط فيه حين الوضع الاستعمال فى غير الموضوع له اه واقول هذه دعوى بلا دليل واورد ميرزا هدى عليهم ايضا انه لا بد فى الاطلاقات المجازية من ملاحظة المعنى الحقيقى خصوصا فى إطلاق العام على الخاص ومن البين انه لا يلتفت عند اطلاقها إلى المعنى الكلى واورد على التحقيق المذكور أنه يتأى ما ذهب اليه الشيخ الرئيس وكثير من المحققين من أن الالفاظ موضوعة للصور الذهنية دون الاعيان الخارجية لان الصورة الحاصلة فى الذهن هي المعنى الكلى الصادقة على الجزئيات الغير المتناهية قال وكان مرادهم بالصورة الذهنية هنا نفس الشئ من حيث هو سواء كان حاصل فى الذهن بنفسه أو بوجه ما والعلامة عبد الحكيم فى حواشى المطول تحقيق نفيس قال ان المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلى لتستعمل فى جزئياته انها موضوعة للمفهوم الكلى من حيث تحققه فى جزئى من جزئياته لا لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله فى كل جزئى حقيقة واستعماله فى المفهوم الكلى من حيث هو مجاز وهذا ظهر أن الاختلاف بين الرايين لفظى اه ثم المراد بالجزء ما يشمل الجزئى الحقيقى والاضافى فقد قال السيد فى حاشية شرح المطالع ان كلمة هو موضوعة للجزئيات المدرجة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقة أو اضافية اه (قوله ويتناول جزئيا آخر بدله) قال سم قد يستشكل بالنسبة للمعرف بأل أو الاضافة من وجهين أحدهما أنه لا يصدق على الحقيقة من حيث هى ولا على جميع الجزئيات فى الاستغراق إذ لا يصدق على الحقيقة أى جزئى إذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أى جزئى لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع أن كلا الامر من معانى المعرف بأل أو الاضافة على أن اللفظ الثانى مستعمل فى الحقيقة فى ضمن جميع الجزئيات لافى نفس الجزئيات على ما حقق ويمكن ان يجاب بان ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف أو بأل الاضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المعين الثانى أنه لا يصدق على ما فيه أ ل العهد الذهبى بالاصطلاح الباقى لان معناه الحقيقة فى ضمن فرد ما فان أريد بالمعين بالنسبة اليه

من المداحض (قوله بان المعرف بلام الحقيقة الخ) هذا الجواب لا يفيد شيئا فان الاطلاق على الحقيقة فى ضمن الفرد أو الافراد إن كان من حيث وجود الحقيقة فى ذلك فلا يتناول الغير إذ الخصوصيات غير معتبرة وإن كان من حيث الخصوصيات فهو إطلاق مجازى لا كلام لنا فيه (قوله مع ما أورد عليه) وهو أنه يلزم أن يكون ما وضع بالوضع العام غير مستعمل فى معناه الحقيقى أصلا ولو كان كذلك لما احتاجوا إلى امثلة نادرة للمجاز بلا حقيقة وأجاب عبد الحكيم بان المراد بقولهم بانها موضوعة لمفهوم كلى استعماله فى جزئياته انها موضوعة له من حيث تحققه فى جزئى من جزئياته لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله فى الجزئى حقيقة وفى المفهوم من حيث هو مجاز فلا خلاف بين الرايين

الحقيقة

(قوله باعتبار الغالب) فيه ان الاصل فى التعاريف

العموم (قوله هذا قد يخالفه الخ) أنت بعد ما تقدم خير بان ما هنا فى انه موضوع لجزئى أى مفهوم وما سياتى فى استعماله فى الفرد المعين او المهمم وبالجملة ما فى الحاشية هنا اشتباه فتدبر (قوله وفيها بالقرينة) فيه ان التعيين فى الكل بالوضع واعتبار القرينة لا ينفى ذلك

وهلم وكذا الباقي ( فان كان التعين ) في المعين ( خارجياً فعلم الشخص ) فهو ما وضع

الحقيقة لم يصدق قوله وهو أى جزئى يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله ووضع لمعين إذ لم يعتبر تعين الفرد ويمكن أن يجاب عن هذا بما ذكر أيضاً أو بأنه لم يعتبر هذا القسم لأنه في المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان اه وأقول ذكر الاضافة هنا دخيل فان الرضى صرح بأن أصل وضعها العهد وإنما توسعوا في الاستعمال وإنما الاشكال مختص بالمعرف بلام الحقيقة والتي للاستغراق والتي للعهد الذهني وحاصل ما انفصل عنه أن قوله أى جزئى الخ نظراً لغالب المعارف فلا يضر عدم شمول هذه الاقسام وتخصص التي للعهد الذهني بعدم الالتفات اليها لكونها في حكم النكرة وهذا الاشكال مسبق به فان العلامة بأب الـيـث السمرقندى أو رده في شرحه على الرسالة الوضعية على القول بأن المعارف موضوعة للمفهوم الكلى الخ فقال مانصه الوضع للمفهوم الكلى ليستعمل في جزئياته مشكل في المعرفة بلام الجنس لتصريحهم بأنه لا يستعمل إلا فيما وضع له أعنى الحقيقة المتحدة في الذهن من حيث أنها معلومة سواء كان القصد الى الجنس من حيث هو أو من حيث الوجود في ضمن البعض أو الكل اه وتصرف فيه سم بما سمعت ويجاب عنه بأن المعرفة بلام الجنس مثلاً من حيث انه معرف بلام الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم مدخوله للمعين عند السامع بشرط الاستعمال في الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذلك المفهوم وكذا العهد غاية الامر أن الجزئيات هنا مؤزكية وهى جزئيات إضافية بالنظر الى اندراجها تحت ذلك المفهوم وقد علمت تخصيص الجزئيات بالحقيقة ففهوم مدخوله للمعين عند السامع أمر كلى تحت مفاهيم هى أمور كلية أيضاً كالانسان والفرس والحمار الى غير ذلك هذا على القول بأن الموضوع له الكلى بشرط الاستعمال في جزئى وأما على مقابله فيجعل ذلك المفهوم آلة لاستحضار تلك المفاهيم ويوضع اللفظ بازائها فذلك المفهوم الكلى على الأول موضوع له وعلى الثاني آلة للملاحظة الموضوع له والخطبة في ذلك سهل وأما ما أجاب به سم فغير سديد لان الاصل في التعاريف العموم (قوله وهلم) أى يتناول ثالثاً بدلاً عنهما وهكذا (قوله فان كان التعين الخ) بين بهذا الفرق بين على الشخص والجنس وسكت عن بقية المعارف وهى تشاركهما في التعين وتفرقهما بأن التعين فيهما بالوضع وفيها بالقرينة على تفصيل في ذلك (قوله خارجياً) المراد به التعين الشخصى فهو بمعنى ما قيل العلم ما وضع لشيء مع مشخصاته والمراد بالمشخصات كما قال عبد الحكيم في حواشى المطول أمارات الشخص لا موجباته لان الشخص هو الوجود على النحو الخاص أو حالة تتبعه أو تقارنه من الاعراض والصفات فالشكل والكيف والكم أمارات يعرف بها الشخص فتبدل الشخصيات لا يوجب تبدل الشخص وهذا يدفع البحث المشهور وهو أن استعمال العلم في الصغر بعد صغره مجاز لتغير الشخصيات والاجزاء ولا حاجة الى الجواب عنه بأن هذه المغايرة لا تعتبر فافان الكبير هو الصغير عرفاً واعتبار تلك المغايرة تدقيق فلسفى وبه يجاب عن مثل أسماء القبائل والبلدان فانها لم تعين إذ لم تنحصر فانها لا تزال تتجدد إذ المراد التعين في الجملة وبه يندفع الاشكال أيضاً بالاعلام الموضوعة للولود الغائب فان الواضع يستحضره بوجوه كلية منطبقة عليه وإن لم يره وهذا كاف في وضع العلم تأمل (قوله من حيث الوضع) مأخوذ من قول المصنف لا يتناول لأنه حال من قوله ووضع لمعين والحال قيد في عاملها فاندفع قول الكوراني كان على المصنف زيادة قولهم بوضع واحد لتخرج الاعلام المشتركة فانها وإن كانت متناولة لغيرها لكن لا بوضع واحد بل بأوضاع متعددة اه وذلك لان تناولها للغير ليس من حيث الوضع له بل من حيث عروض وضع ثان لهذا الغير

(قول الشارح أى ملاحظ الوجود فيه) هذا حل لمعنى معين فان معناه ما لوحظ تعيينه والتعين هو التشخيص وهو الوجود على النحو الخاص  
نص عليه عبد الحكيم فى حواشى المطول فقوله أى ملاحظ الوجود فيه أى الوجود فى علم الجنس ما وضع لمعنى لوحظ  
تعيينه أى وجوده على النحو الخاص فى ذهن السامع وهذا القدر لا يوجد فى اسم الجنس فايراده غلط (قوله وهو ملاحظة التعيين) الاولى  
حذف ملاحظة اذ هو التعيين لا ملاحظته (قوله ٣٦٦) الذى يفهم من كلامهم فى بعض حواشى عبد الحكيم أنه خلاف (قوله وقد

لمعنى فى الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزيد مسمى به  
كل من جماعة (ولاً) أى وإن لم يكن التين خارجياً بان كان ذهنيًا (فعلم الجنس) فهو ما وضع لمعنى فى  
الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كاسامة علم السبع أى لماهيته الحاضرة فى الذهن (ولان وضع) اللفظ  
(للباهية من حيث هى) أى من غير أن تعين فى الخارج او الذهن (فاسم الجنس) كاسد اسم السبع أى لماهيته  
واستعماله فى ذلك كان يقال أسد أجرة من ثعالة كما يقال أسامة أجرة من ثعالة والدال على اعتبار التعيين فى  
علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث مثلاً منع الصرف مع تاء التانيث

(قوله فلا يخرج الخ) تفريع على قوله من حيث الوضع له (قوله فعلم الجنس) المراد  
الجنس اللغوى وهو مطلق الامر الكلى فيتناول النوع فان الاسد للحيوان المفترس نوع لاجنس (قوله  
لمعنى فى الذهن) فعلم الجنس موضوع للباهية المستحضرة فى الذهن من حيث تعيينها واسم الجنس وضع لها لا  
من هذه الحيثية واما ان التعيين فيه شرط او شرط فمالم يقم عليه دليل غاية الامر أنه معتبر فيه قال الناصر ولم  
يذكر فيه ما ذكر فى حد علم الشخص من قوله لا يتناول غيره لان قوله فى هذا فى الذهن يخرج ما يخرج  
بتلك الزيادة من بقية المعارف ويخرج ايضا علم الشخص (قوله أى ملاحظ الوجود الخ) الصواب ان  
يقول ملاحظ التعيين فيه لان الوجود فى الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتعين به عن  
سائر هابل بالمشخصات الذهنية قاله الناصر وأجاب سم بأن الوجود فى الذهن يلزمه التعيين فيلزم من  
ملاحظة الوجود ملاحظة التعيين اه وفيه نظر فان قوله يلزم الخ ممنوع وإلا لكان موجودا فى الجنس  
أيضاً تأمل وأجاب النجاشي بأن معنى قوله ملاحظ الوجود فيه أى على وجه التشخيص اه وليس بشئ  
ايضاً لان الموجودات الذهنية كلها صور شخصية لتشخصها بالوجود للذهنى كابين فى الحكمة (قوله  
من غير أن تعين) الاولى من غير أن يلاحظ تعيينها فى الذهن اذ التعيين فى الذهن لازم لجميع ما وجد  
فيه كما سمعت (قوله واستعماله فى ذلك) أى فى الماهية وإن كان يستعمل فى الفرد أيضاً وأشار بهذا  
إلى أنه لا فرق فى الاستعمال بين اسم الجنس وعلم الجنس فى الدلالة على الماهية وإنما الفرق من  
حيث الوضع (قوله أسد أجرة من ثعلب) هذا المثال يفيد أن أسداً مستعمل فى الفرد لا فى الماهية لان  
الماهية لا توصف بذلك وقد يقال الماهية فى ضمن الفرد لا نهالاً توجد بدونه خارجاً (قوله كما يقال أسامة  
الخ) تنظير فى مطلق الاستعمال وإلا فذاك لا تعين فيه وفى هذا تعين (قوله والدال على اعتبار التعيين الخ)  
دليل على ما تقدم من أن قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعيين فانه ناصرو فيه إشارة إلى ما قاله  
المحققون ان علميته تقديرية اضطرارية وفى الرضى ان علمية علم الجنس لفظية ولا فرق بينه وبين اسم  
الجنس فى المعنى (قوله اجراء الاحكام اللفظية) وجه الدلالة ان الاحكام المذكورة تستلزم التعريف  
وثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم (قوله حيث مثلاً) مقدمة من تأخير أى حيث منع الصرف مثلاً

أطال سم هنا الخ الحق أن  
اعتراض الناصر فى غير  
محله اذ معنى تعين يلاحظ  
تعيينها كما حل به الشارح  
قوله فيما تقدم ما وضع لمعنى  
نعم ذلك لو قال الشارح  
تعيين بتامين (قوله  
بالنظر إلى القرينة) أى  
بالنظر إلى ما دلت القرينة  
على انه المراد (قوله قال  
العلامة فيه بحث إلى فكيف  
يكون فيه حقيقة) هذا  
إنما يقال لو استعمل فيه  
لو استعمل فيه من حيث  
خصوصه أما إذا كان  
استعماله فيه من حيث  
اشتراكه عليه فهو فى الحقيقة  
مستعمل فى الحقيقة  
فالمراد من الحمل فى قولك  
هذا اسامة اجتماع  
الوصفين فى الشيء أى ما  
صدق عليه انه مشار اليه  
صدق عليه انه الاسد أو  
أسامة وإلا فالجزئى  
الحقيقى من حيث هو  
كذلك وله هوية مشخصة  
لا يحمل على نفسه بهذه  
الحيثية لانه بها واحد  
محض ولا على غيره

للتين فعمله فى الحقيقة حكم بصادق الاعتبارين على ذات واحدة ومبنى هذا ان مناط الحمل الاتحاد فى الوجود بمعنى  
ان وجود واحد لا أحد الامر بالاصالة والآخر بالتبع بأن يكون منتزعا عن الاول ولا شك أن الجزئى هو الموجود اصالة  
والامور الكلية منتزعة فالحكم باتحاد الامور الكلية مع الجزئى صحيح دون العكس فان وقع فلا بد من التأويل اما على القول بوجود  
الكلى الطبيعى فى الخارج حقيقة على رأى الاقدمين والوجود الواحد إنما قام بالامور المتعددة من حيث الوحدة لا من حيث التعدد  
فيصح الحمل للجزئى على الكلى لاستوائهما فى الوجود والاتحاد من الجانبين ولعل هذا مبنى ما نقل عن الفارابى والشيخ من صحة حمل الجزئى



وأوقع الحال منه نحو هذا أسامة مقبلا ومثله في التعيين المعرف بلام الحقيقة نحو الاسد أجراً من الثعلب كما ان مثل النكرة في الإيهام المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو إن رأيت الاسد أى فردا منه ففر منه واستعمال علم الجنس أو اسمه معروفاً أو منكراً في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقى نحو هذا أسامة أو الاسد أو أسد أو إن رأيت أسامة أو الاسد أو اسداً ففر منه وقيل ان إسم الجنس كـ"سد ورجل وضع لفرد مبهم

وادخل به منع إدخال والاضافة (قوله) واقع الحال منه) اى بدون مسوغ فلا يقال ان الحال ثانی من النكرة لانها تحتاج لمسوغ (قوله) هذا أسامة مقبلاً) فاستعمل في الفرد فان الاقبال من صفاته (قوله) ومثله في التعيين) اى في اعتبار مطلق التعيين وإن كان في علم الجنس من ذات الكلمة وفي المعرفة من ال (قوله) كما أن مثل النكرة) بمعنى الدال على واحد غير معين المعرفة بلام الجنس وقد اشار الفتازاني إلى الفرق بين المعرفة بلام الجنس بمعنى بعض غير معين وبين النكرة بقوله ان النكرة مفيد أن ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو أدخل سوقاً بخلاف المعرفة نحو أدخل السوق فان المراد به نفس الحقيقة والعضية مستفادة من القرينة كالدخول مثلاً فهو كعام مخصوص بالقرينة فالمجرد وذو الالام بالنظر إلى القرينة سواء وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان (قوله) معرفاً أو منسكراً) راجع إلى اسم الجنس (قوله) من حيث اشتماله على الماهية) خرج هذه الحيثية استعماله فيه من حيث خصوصه فانه مجاز لان الخاص من حيث خصوصه يغير العام من حيث عمومه (قوله) حقيقى) بحث فيه الناصر بأن التعيين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمعرفة بلام الحقيقة ولم يوجد في الفرد فكيف يكونان فيه حقيقة اه واجاب سم بان الفرض ان إطلاقه من حيث اشتماله على الحقيقة بشرطها وهو الاستحضار وهي متحققة في ضمن الفرد المعين أو المبهم (قوله) هذا أسامة) أو الاسد أو أسد فانه في هذه استعمل في المفرد المعين وإن كان في الاول حاصل مقصوداً من أصل الوضع وفي الثاني عارضاً من ال وفي الثالث حاصل غير مقصود وبحث فيه الناصر بأن استعمال اللفظ في الفرد هو إطلاق اللفظ مراد به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعي وحمله على الموضوع بمعنى انه صادق عليه كائن على المنطق لأنه هو بعينه وإلا لكان كذباً اه وجه البحث أن تصحيح المحل يقتضى أن يراد بالمحمول المفهوم وحيث لا يكون مستعملاً في الفرد فلا يصح التمثيل به لاستعمال علم الجنس واسم الجنس في الفرد وجوابه أنه مبنى على ثلاث مقدمات كلها ممنوعة الاولى امتناع حمل الجزئى وهو وان اختاره السيد في حواشى الشمسية إلا أن الجلال الدواني صححه ونقل عن ابن سينا والقارائى صحة حمل الجزئى وأنها صرحا بذلك الثانية ان الحمل بمعنى الصدق لا الاتحاد وليس على عمومه فقد قال السيد في حواشى الشمسية قولهم المعتبر في جانب الموضوع الافراد وفي جانب المحمول المفهوم إنما هو في القضايا المعتبرة في العلوم وهي المحصورات الثالثة انه لو كان الحمل بمعنى الاتحاد لزم الكذب ووجهه انه على تقدير ان يراد بالموضوع الفرد بالمحمول المفهوم والحمل هنا حمل مواطاة وهو حمل هو هو يلزم ان الفرد هو المفهوم والحال أنهما متغايران فيلزم الكذب وهذه أيضاً ممنوعة لان الحمل هنا بمعنى الاتحاد في الوجود بمعنى أن وجود الفرد هو وجود المفهوم ولا شك في صحته هذا على تسليم أن المراد به المفهوم بناء على مختار السيد فان أريد به الفرد فالمعنى أن ما صدق عليه هذا هو مدلول أسامة أو أسد أو أنهما شئ واحد في الخارج قال ميرزاهد في حاشيته على شرح الدواني على التهذيب مناط الحمل هو الاتحاد في ظرف والتغاير في ظرف آخر وذلك يتحقق في الجزئيات كما أنه يتحقق في الكليات ولا مدخل للحمل في كلية المحمول تأمل (قوله) ان رأيت الخ) فان المفرد هنا غير معين (قوله) وضع لفرد مبهم) قال بهذا جماعة منهم ابن الهمام في تحريره وعليه فالفرق بينهما حقيقى فان علم الجنس موضوع للباهية واسم الجنس للفرد المبهم على مختار المصنف اعتبارى قال

كما يؤخذ مع تضعيفه مما سياتى أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد وان من زعم دلالة على الوحدة الشائعة توهمه التكررة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سياتى بالمطلق نظراً الى المقابل في الموضوعين وما يؤخذ من هذا الاق من إطلاق التكررة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كما مأخوذ مما تقدم صدر المبحث من إطلاق التكررة على الدال على غير المعين ماهية كان او فردا والمعرفة على الدال على المعين كذلك (مسئلة الاشتقاق) من حيث قيامه بالفعل (رد لفظ الى) لفظ (آخر) بأن يحكم بأن الاول مأخوذ من الثاني

( قول المصنف مسألة الاشتقاق الخ ) وقوله أى اللفظ المرود والصواب أن يقال أى يطابق اللفظين المناسبة الخ لانه هو الاشتقاق على هذا النفس اللفظ المرود لأن يكون قوله أى اللفظ بيان للفعول (قوله فرد الخ) أى تحكم برده وهذا عمل الشاهد (قوله والمصنف رد لفظ الآخر) وإنما جعل الآخر مردوداً إليه مع وجود المناسبة بينهما لوجود مزية فيه بأن يكون المعنى متأسلاً فيه غير طارئ عليه كما في المصدر فانه يدل على الحدث بلا قيد بخلاف الفعل والاصل عدم التقيد بالزمان وبأن يكون الآخر مشتملاً على زيادة الحروف فان الاصل عدمها

السيد في حاشية المطول إذا قيل أن اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة غير معينة كان تجريده عن معنى الوحدة وإطلاقة على الماهية من حيث هي على سبيل المجاز لانه استعمال اللفظ في جزء ما وضع له الا أن يدعى صيرورته حقيقة عرفية وأما إذا قيل أنه موضوع للماهية فهو على حقيقته ( قوله المطلق الدال على الماهية ) إن قيل الذى يؤخذ منه أن اسم الجنس وضع لفرد مبهم هو قوله أن من زعم دلالة على الوحدة الشائعة لا قوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد فالقاعدة في ذكره الاشارة الى أن الأخذ المذكور يتوقف على اتحاد المطلق واسم الجنس وذلك ثابت بقوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد لثبوت ان يقول الكلام فيما سياتى إتماماً في المطلق لافى اسم الجنس الذى الكلام فيه (قوله في الموضوعين) لأن اسم الجنس ذكرهنا في مقابلة علم الجنس وثم في مقابلة المقيد ( قوله صحيح ) أى على القولين ( قوله صدر المبحث ) أى في تعريف العلم وتقسيمه ( قوله الاشتقاق ) يحد باعتبار العلم وباعتبار العمل فحده بالاعتبار الاول ما قاله الميداني هو أن يحدد اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فرداً أحدهما الى الآخر وبالاختبار الثاني ما قاله الرماني الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه الاصل قال والاصل والفرع هنا غيرهما في الأقيسة الفقهية فالاصل هنا يراد به الحروف الموضوع للبنى وضعا وليا والفرع لفظ يؤجد فيه تلك الحروف مع نوع تغيير يضم إليه معنى زائد على الاصل اقول وهذا من جملة ما رجح به اصاله المصدر للفعل لانه موافق للبصر في معناه وزيادة عليه بالدلالة على الزمان المخصوص اه وقال الرماني في شرح المفصل الاشتقاق عبارة عن الاتيان بالفاظ يجمعها أصل واحد مع زيادة أحدهما على الآخر في المعنى نحو قوله تعالى فاقم وجهك للدين القيم وقوله عليه الصلاة والسلام ذوا الوجهين لا يكون عند الله وجهين وليس منه وجهين الجنيتين دان لأن الجنى ليس من معنى الاجتنان اه وحد المصنف يحتل الامرين والشارح حمله على الاول حيث قال بان يحكم الخ لأن التعبير بالرد يقتضى وجود كل من المرود والمرود إليه قبل وجود الدال بخلاف التعبير بالاقتطاع والأخذ ونحوهما ثم ان المصنف أطلق اللفظ وظاهر شموله لاقسام الكلمة وهو كذلك اما في الاسم والفعل فظاهر لوقوع الاختلاف هل المشتق منه الفعل أو المصدر واما في الحرف فلقول ابن جني في الخاطريات لا إنكار في الاشتقاق من الحروف فانهم قالوا سوف الرجل اذا قلت له سوف افعل وأسألتك حاجة فلوليت لي أى قلت لي لا ولا ليت لي أى قلت لي لا ولا و قولهم لانه يليته حقه أى انتقصه إياه يجوز ان يكون من قولهم ليت لي كذا وذلك لان المتعنى للشيء معترف بنقصه عنه وحاجته إليه اه ثم المراد بالاصل ما يشمل المقدّر فدخلت الافعال التي لا مصدر لها كعسى وليس فهي مشتقة ولا ينافيه وصف النحاة لها بالجو دلالة بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق (قوله من حيث قيامه الخ) إنما قيده بهذه الحاشية ليناسب قوله رد لأن المتبادر أنه مصدر المبنى للفاعل وإن احتمل أنه مصدر المبنى للفعول وذلك لأن الاشتقاق فعل متعد يتصف به الفاعل على جهة قيامه به والمفعول على جهة وقوعه عليه فان أريد تعريفه من هذه الحاشية قبل تطابق اللفظين الخ قال الكمال وتعريفه باعتبار تعلقه بالمفعول أقرب الى

أى فرع عنه (ولو) كان الآخر (مجازا مناسبة بينهما فى المعنى) بأن يكون معنى الثانى

إلى المعنى اللغوى (قوله أى فرع عنه) التعبير بالفرعية يقتضى أن الاشتقاق لا يقع فى الاعلام المرتجلة وبه صرح صاحب البسيط فقال التحقيق أن الاشتقاق يقدح فى الارتجال لأنه حال الاشتقاق لا بد وأن يكون اشتقاقه لمعنى فإذا سمي به كان منقولا من ذلك اللفظ المشتق لذلك المعنى فلا يكون مرتجلا اه واما الاسماء الاعجمية كجبريل وميكائيل ونحوهما فقال الاصفهاني فى شرح المحصول لا اشتقاق فيها الاذلوكان فيها اشتقاق لما كانت اعجمية لكون العجمة منافية للاشتقاق الحاصل فى العربية اه ويتفرع عليه ما قاله السيوطى فى الاشباه والنظائر من الخلاف فى أنها هل توزن أم لا فقليل لا توزن لتوقف الوزن على معرفة الاصل والزائد ولا نمارى ذلك بالاشتقاق ولا يتحقق فيها فلا توزن وقيل توزن ولا يخفى بعده للعلة السابقة اه بمعناه وقد يتعدد الفرع لاصل واحد فقد صرح ابن يعيش فى شرح المفصل بأنه قد يكون الاسمان مشتقين من شئ واحد والمعنى بهما واحد وبنائهما مختلف فيختص احدهما ببناء شئ دون شئ للفرق فانهم قالوا عدل لما يعادل من المتاع وعدل لما يعادل من الاناسى والاصل واحد وهو عدل والمعنى واحد ولكن خصوا كل بناء بمعنى لا يشاركه فيه آخر للفرق ومثله بناء حصين وامرأة حصان والاصل واحد والمعنى واحد وهو الحرز فالبناء يجرى من يكون به ويلجأ اليه والمرأة تحرز فرجها ثم ان الناصر اورد على التعبير بالفرع انه يدخل فى التعريف المنسوب والمصغر والجمع والتثنية وليس من الاشتقاق ويلزم فساد آخر وهو الدور لان العلم بالاصالة والفرعية يتوقف على الاشتقاق فلا يدرك ان لا به والحال انه لا يدرك الا بهما لان معرفة المعرفة تتوقف على معرفة اجزاء المعرفة والجواب عن الاول ان المذكورات مشتقات كما ذكره غير واحد لان رد المنسوب إلى المنسوب اليه اشتقاق وقس الباقي وعن الثانى بان الفرعية والاصالة اعم منهما فى الاشتقاق لتحقيقهما فى غيره بدونه فلا يستلزم انه فيقتلان بدونه (قوله ولو كان الخ) غاية للرد بحسب زعم المصنف أن الغزالى يمنع الاشتقاق فى المجاز لا بحسب الواقع يدل له كلام الشارح الاق (قوله مناسبة الخ) المناسبة بين الشئين فى المعنى تارة تكون باستلزام أحدهما الآخر أو يكون أحدهما بعض الآخر أو عينه أو مقربا له وإن كانا متغايرين وهذا الأخير ليس مرادا ولذا قال الشارح بأن يكون معنى الثانى فى الاول أى مدلوله بدون زيادة للثانى عليه كفى المقتل من القتل وقد يكون بزيادة عليه كفى القاتل من القتل ثم ان فائدة الاشتقاق فيها إذا كان عين الاول التوسع فى اللغة فقد يضطر الشاعر أو النثر للنطق بأحدهما دون الآخر وأما الموافقة فى المعنى فهى عبارة عن اتحاد مفهوم اللفظين فى النوع بحيث لا يتغاير مفهومهما إلا باعتبار استفادتهما من اللفظين كالقتل مع المقتل مصدرا أو باعتبار التغاير بالاطلاق والتقييد أيضا كفى ضرب مع ضرب فالمناسبة اعم وقد أخرج شارح المنهاج بهذا القيد نحو الذهاب فلا يقال انه مشتق من الذهب وأخرج المعدول قال لان المناسبة تقتضى المغايرة ولا مغايرة فى المعدول اه والمسئلة خلافية فقد قال الزمك كفى قتلا عن البسيط العدل ضرب من الاشتقاق إلا أنه مضمحل بتقدير وضعه موضع المشتق منه ولذلك نقل المعدول ولم ينقل المشتق لعدم وقوعه موقع المشتق منه اه وقد صرح بمثله السيد فى حاشية الشرح العضى فقال الاولى أن يقال العدل أخذ صيغة من صيغة اخرى مع أن الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه (قوله بان يكون معنى الثانى الخ) خرج به نحو ملح ولحم ان قلت المناسبة نسبة بينهما فواجه كون أحدهما مشتقا والآخر مشتقا منه فالجواب ان ذلك لوجود مزية فى المشتق منه اما فى المعنى بان يكون المعنى متا صلا فيه وغير طار عليه فان المصدر يدل على مطلق الحدث والفعل على الحدث المقيد بالزمان والاصل عدم التقييد واما فى اللفظ فان ما فيه زيادة فرع لما لا زيادة فيه فان الاصل

(قول المصنف مناسبة بينهما فى المعنى) المراد بالمناسبة الموافقة فانها المعتبرة فى الاشتقاق الصغير بأن يكون فى الفرع معنى الاصل فقط أرمع زيادة عليه أما الكبير والاكبر فمدارهما على أن يكون المعنيان متساوين فى الجملة

(قول الشارح بأن يكون معنى الثاني في الاول) هذا إنما يوافق مذهب البصريين دون الكوفيين إذ ليس معنى الفعل في المصدر (قول المصنف والحروف الاصلية) ان اعتبر (٣٧٠) الحروف الاصلية مع الترتيب فالاصغر أو بدون الترتيب فالكبير أو لم تعتبر الحروف

الاصلية بل ما يناسبها في النوعية أو المخرج فالأكبر قاله السعد (قوله على أن المنسوب وما معه) أي على أن ذلك (قوله امتناع الاشتقاق) الاول عدم الاشتقاق كما في الشارح (قوله وجعل دالا على ذلك المعنى) أي على ما يناسب ذلك المعنى إذ المعنيان متغايران ومن هنا عرفت خروج العدل عن الاشتقاق إذ المعنيان في العدل متحدان والمناسبة معتبرة في الاشتقاق كما قاله المصنف لمناسبة بينهما والشئ لا يناسب نفسه هذا ما في شرح المنهاج للصفوى ولكن في كلام السيد أن العدل قسم من الاشتقاق وهو الحق فان الاتحاد موجود في مثل قتل ومقتل (قوله أو على موضوع) أي جعل دالا (على موضوعه أي الذات المتصفة به كالذات في ضارب ومضروب ومضرب) (قوله فقول على ذلك المعنى) أي المصدر وقوله أو على موضوع له هو مدلول المشتقات لكونه دخول الفعل تكلف تدبر (قوله لجوابه ان هذا التعريف الخ) الاول ان الفرعية أعم منافي الاشتقاق فلا توقف عليه (قول الشارح فليس فيه

في الاول (والحروف الاصلية) بأن تكون فيهما على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما في قولك الحال ناطقة بكذا أي دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما في الامر بمعنى الفعل مجازا كما سيأتي لا يقال منه أمر ولا مأثور مثلاً بخلافه بمعنى القول حقيقة ولا يلزم من قول الغزالي وغيره ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازا انهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما فهمه عنهم المصنف وأشار بلو كما قال اليه لان العلامة لا يلزم انعكاسها فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الاطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما في الجذب وجذب والا كبر ليس فيه جميع الاصول كما في التلم وتلب ويقال أيضا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر (ولابد) في تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقا كما في ضرب من الضرب وقسمه في المنهاج

عدم الزيادة (قوله بأن تكون) أي الحروف بتامها اذ الكلام في الاشتقاق الصغير وهو لا بد فيه من المناسبة في جميع الحروف فقيده الحروف بالاصلية لان المزيدة لا يحتاج للاشتقاق فيها ولا يشترط في الاصلية أن تكون موجودة كلها إذ قد يحذف بعضها لعارض كتحذف كل من الخوف والاكل لان المحذوف لعله تصرفية كالثابت فان اصل خوف أخوف نقلت حركة الواو الى الساكن قبلها فاستغنى عن همزة الوصل ثم حذف الواو لالتقاء الساكنين (قوله على ترتيب واحد) تفسير للمناسبة في الحروف فلم يهمل المصنف قيد الترتيب وهو لا بد منه ثم انه خرج بهذا القيد الاشتقاق الكبير وخرج به مع قوله ان يكون معنى الثاني في الاول الاشتقاق الاكبر (قوله الحال ناطقة بكذا) من قيل المجاز المرسل أو الاستعارة المكنية وتقريرهما غير خفي عليك (قوله بخلافه) أي الامر بمعنى القول أي القول الخصوص كاضرب مثلا (قوله ولا يلزم من قول الخ) أي حتى يكون مخالفا للجمهور كما فهم المصنف وكان المناسب التعبير بالفاء (قوله انهم مانعون الاشتقاق) إذ لا يلزم من كون عدم الاشتقاق علامة على المجاز ان وجود الاشتقاق علامة على عدم المجاز (قوله فلا يلزم الخ) فيه تجوز إذ ظاهره ان عكس العلامة هنا كلما وجد الاشتقاق وجدت الحقيقة وليس كذلك بل عكسها كلما وجد المجاز وجد عدم الاشتقاق كما ان اطراها كلما وجد عدم الاشتقاق وجد المجاز قاله شيخ الاسلام (قوله وهو الصغير) قال التفتازاني ان اعتبر في الاشتقاق الحروف الاصول مع الترتيب فالاشتقاق الصغير وإلا فان اعتبر الحروف الاصول فالكبير وإلا فلا بد من رعاية الحروف بالنوعية والمخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس ويسمى الاكبر (قوله فليس فيه الترتيب) المتبادر منه انه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون مباينا للصغير وحيثئذ فالترتيب بصغير وكبير اصطلاحية خالية عن المناسبة وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو اعم من الصغير فالترسمية حيثئذ بالصغير والكبير ظاهرة لان العام أكثر افرادا (قوله ليس فيه جميع الاصول) أي بل فيه المناسبة في بعض الحروف الاصلية كما في التلم وتلب ومنه قول الفقهاء الضمان مشتق من الضم لانه ضم ذمة الى اخرى فلا يعترض بانهما مختلفان في بعض الاصول قال أبو حيان لم يقل بالاشتقاق الاكبر من النحاة إلا أبو الفتح وكان ابن الباذش يأنس به والصحيح انه غير معول عليه لعدم اطراده وعن ابن فارس انه قال به وبني عليه كتابه المقاييس في اللغة واعلم أن مجموع كلام الشارح هنا يروم ان المناسبة في أنواع الاشتقاق الثلاثة بمعنى واحد وليس كذلك بل المناسبة في الصغير بمعنى وفي الكبير والا كبر بمعنى آخر فالمناسبة في الصغير معناها الموافقة وبالموافقة غير فيه

الترتيب (المتبادر منه انه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون مباينا للصغير وحيثئذ فالترسمية بصغير وكبير مجرد اصطلاح خال عن المناسبة) ابن وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو اعم من الصغير وحيثئذ فالترسمية ظاهرة لان العام أكثر افرادا

(قول الشارح خمسة عشر قسماً) ان أردت الوقوف على الامثلة الصحيحة فعليك بشرح الصغرى للنهاج (قول المصنف ومن لم يقم به وصف الخ) في شرح المواقف قال المعتزلة ان ذاته تعالى ترتب عليه ما ترتب على ذات وصفة فلا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به وكذا القول في باقي الصفات ومرجه الى نفي الصفات واثبات ثمراتها مرتبة على الذات وحدها فالعالمية ونحوها هي الثرات وليست بصفات لاحقيقية ولا اعتبارية بل اضافة لا تقتضي ثبوت صفة ومثله في شرح (٣٧١) المقاصد نعم العالمية التي هي حال اثبتها

أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة ولم يثبتا سواهما كما في عبد الحكيم على الخيال فثبت أنه تعالى ليس له عندهم صفة زائدة هي الخلق ولا اعتبارية كيف وهم لا يقولون بالصفات أو القيام والثبوت وقال السعد في حاشية العضدان المعتزلة يزعمون أن الخلق هو الوجود أو اتصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير إذ لو كان هو التأثير القديم لقدم العالم قال ومبناه على نفي كون التكوين صفة حقيقية أزلية يتكون بها المكونات الحادثة في أوقاتها وبهذا بين أن الخلق ماقالة المصنف وجه ذلك انه لا علم قائم بالذات بل الذات كافية في الانكشاف فعني عالم حيث ذات كافية في الانكشاف وأما نفس العالمية وهي الانكشاف فليس هو العلم الذي جعلوه عين الذات بل ثمرته فتأمل

خمس عشرة قسماً أو تقدير ا كافى طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر كما قدر سيبويه أن ضمة النون في جنب جمعا غيرها فيه مفردا ولو قال تغير بتشديد الياء كان النسب (وقد يطرد) المشتق (كاسم الفاعل) نحو ضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد يختص) ببعض الاشياء (كالقارورة) من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للبائع كالكوز (ومن لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه) اي من لفظه (اسم خلا للمعتزلة) في تجويزهم ذلك حيث تفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلاً

ابن الحاجب والمناسبة في الكبير والا كبر أعم من الموافقة كما حققه العضد مثلاً للاشتقاق الكبير بنحو كنى وناك فان معنى المشتق منه ليس في المشتق ولكن بينهما تناسب في المعنى فان معنيهما يرجعان الى الستر لان في الكناية ستراً للمعنى بالنسبة للصرح والمعنى الآخر مما يستتر فيه أو لانه ستر للآلة بتغييرها في الفرج اه كال (قوله خمسة عشر قسماً) قد استوفاهما السكالم والتجاري وهي قليلة الجدوى قال السكالم بعد ان ساقها ان حركات الاعراب لا أثر لها ولا حركات البناء وما في بعض الامثلة السابقة من بنائه على اعتبار حركات الاعراب والبناء فانما ارتكب للضرورة في التمثيل (قوله كان النسب) لان التغيير صفة المغير وصفة اللفظ التغيير الذي هو أثر التغيير وأيضا الكلام في الاشتقاق العلي وهو لا تغيير فيه إذ هو مجرد الحكم باخذ لفظ من آخر والحاكم لا يقع منه تغيير وانما التغيير في الاشتقاق العمل وانما لم يقل الصواب لا مكان الجواب بان المراد بالتغيير الحكم بالتغيير (قوله وقد يطرد) اي فلا يتوقف على السماع قال شيخ الاسلام ان اعتبر في معنى المشتق معنى المشتق منه على ان يكون داخل فيه بحيث يكون المشتق اسماً لذات مبهمه ينسب اليها ذلك المعنى فهو مطرد لغة كضارب ومضروب وان اعتبر فيه ذلك لا على انه داخل فيه بل على انه مصحح للتسمية من بين الاسماء بحيث يكون ذلك الاسم اسماً لذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى فهو مختص لا يطرد في غيرها عما وجد فيه ذلك المعنى كالقارورة لا تطلق على غير الزجاج الخاصة بمقامه المانع وكالدبران لا يطلق على شيء فيه دبور غير الكواكب الخمسة التي في الثور وهي منزلة من منازل القمر اه (قوله للبائع) اقتصر عليه لانه يحتاج للقرار وإلا فالجامد كذلك (قوله ومن لم يقم به وصف) احتراز بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب معها كما في لابن وتامر وحداد ومكي على ما تقدم ان المنسوب من المشتقات في الاشتقاق قيام المشتق بماله الاشتقاق فالحكم المذكور انما هو في الاشتقاق من المصادر (قوله اي من لفظه) ارتكب الاستخدام لان الاشتقاق من اللفظ لا من المعنى (قوله حيث تفوا الخ) حيثية تعليل وهذا يقتضي أنهم لم يصرحوا بما ذكره المصنف عنهم وانما أخذ من تفهيم الصفات بالزوم مع أن لازم المذهب لا يعد مذهباً إلا أن يكون لازماً بينا فانه يعدو اللازم هنا ليس بينا على انه سيأتي في الشارح انهم لم يخالفوا القاعدة المذكورة حيث قال فني الحقيقة لم يخالفوا الخ (قوله كالعلم والقدرة) حقه

واعلم أن الاعتبارات العقلية قسمان قسم الاتصاف به انتزاعي وهو ما يتزعه العقل من الذات ومنه الصفات عند الحكماء وهو ظاهر كلام المعتزلة في الحقيقة لاشيء غير الذات فالتغاير الاعتباري ليس إلا في اعتبار الاعتبار واسطة في الفهم والتفهيم لا واسطة في الثبوت وقسم الاتصاف به حقيقي كاتصاف زيد بالعمى وهذه هي الاعتباريات التي ذهب اليها المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحيثية والعالمية والقادرية والمريدية وهي أحوال ليست بموجودة ولا معدومة وهذان الاعتباران لهما منشأ

وهناك اعتبارى لامشأ  
كبحر من زئبق قدبر  
(قول الشارح لكن قالوا  
بذاته ) بمعنى أن ذاته  
كافية في انكشاف  
المعلومات لا تحتاج إلى  
صفة زائدة (قول الشارح  
بمعنى انه خالق الكلام في  
جسم) معنى خلقه الكلام  
بناء على أن الخلق هو الوجود  
أو اتصاف المخلوق بالوجود  
أنه كلاما قام به الخلق  
وهو الوجود فالخالق مشتق  
من الخلق القائم بالغير إذ  
لو كان من الخلق بمعنى  
الايحاذ فان كان قديما لزم  
المخلوق والإلزام التسلسل  
ومبناء ففى صفة التكوين  
كما مرتدبر (قول الشارح  
لموافقته على تزيهه) هذا  
لا يفيد ثبوت صفة غير  
الذات لما مر (قول الشارح  
ويزعمون انها نفس الذات)  
ليس المراد أن هناك صفة  
هى نفس الذات لبداهة  
استحالة بل المراد أن  
الذات كافية في ثمرات  
تلك الصفات تدبره واعلم  
أن الحق في هذا المقام  
ما قاله الناصر من أن  
الكلام في المشتق الحقيقى  
لا المجازى فمعنى متكلم  
عندهم ذو كلام لكن قائم  
بمحل آخر إذ لو كان في  
المشتق ولو المجازى لما  
صح رد أهل السنة عليهم

لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى أنه خالق للكلام في جسم كالشجرة التى سمع منها  
موسى عليه الصلاة والسلام بناء على أن الكلام ليس عندهم إلا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى  
بها ففى الحقيقة لم يخالفوا فيها هنا لان صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم  
نفيها لموافقته على تزيهه تعالى عن أضدادها وإنما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون أنها نفس  
الذات مرتين ثمراتها على الذات ككونه عالما قادرا فروا بذلك من تعدد القدماء على أن تعدد  
القدماء إنما هو محذور في ذوات لافى ذات وصفات

أن يقول والكلام لأنه بالمعنى الحقيقى منفى عندهم عن الذات وإن قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة  
أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام وإنما قلنا حقه ذلك لأنه ذكر فيما واقفونا عليه من المشتقات  
اه ناصر وأجاب سم بأن الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور في قوله صفاته الذاتية وفي تمثيل  
ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه فهذا سهو من الشيخ (قوله خالق للكلام)  
نظر فيه الناصر بأن الكلام في المشتق الحقيقى لا المجازى فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام لكن قائم بمحل  
آخر فالزاع إذا معهم في جواز الاشتقاق مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر اه وأجاب سم بمنع  
أن الكلام في المشتق الحقيقى لا المجازى بل هو في الاعم من كل منهما وأما قوله فهو عندهم بمعنى أنه  
ذو كلام الخ أن أراد أن معناه عندهم انه قام به الكلام حقيقة فليس الامر كذلك وإن أراد أن معناه  
عندهم انه خلق الكلام فهذا هو ما قاله الشارح كغيره وإن أراد غير ذلك فلم يعرف وأما قوله ان  
خلافهم في الاشتقاق من معنى قام بغيره لامن معنى لم يقم به ففيه ان المدار على ان الاشتقاق من  
معنى لم يقم به وكونه قام بغيره أولا لا ثمرة له (قوله لم يخالفوا فيها هنا وهو من لم يقم به وصف الخ) بل  
قائلون به وإنما الخلاف في الكلام (قول نفس الذات) فيه شىء لأن هذا الزعم يدهى الاستحالة لما يلزمه  
من اتحاد الذات والمعنى والحق انها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لاحقيقية كالعلم بمعنى  
انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجه فلم يشتق مع انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات معنى قاله  
الناصر وقول هذا خلاف ما هو المحرر في الكتب الكلامية المعتمدة وكان الشيخ أخذ من قول الجلال  
الدواني في شرح العقائد العنصرية ظاهر كلام المعتزلة انها من الاعتبار العقلية فنقله ولم ينظر فيما  
كتبه حواشيه في هذا المحل وقد قال بعض من كتب عليه من محققى المتأخرين وأما باطن كلامهم  
فالصفات التى جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة ففى عين الذات  
عندهم لا صفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل في زعمهم والصفات التى جعلوها صفات اعتبارية  
زائدة ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعلمية المعللة بالعلم الخ لكن لما كان العلم والقدرة  
وأمثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بالعلم الزائد الخ ولذا قالوا هو عالم  
بالذات وقادر بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة وقادر بذاته وقادريته زائدة الخ فليس للواجب علم  
زائد لاصفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا أورد عليهم الاشاعرة بأن قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا  
الجسم أسود ولا سواد له وهو سفسطة فلو أثبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك لا يراد  
وجه أصلا اه فهذا صريح فيما قاله الشارح وفي الدواني أيضا والفلاسفة حققوا عينية الصفات اه فقد  
رجع كلام المعتزلة إلى كلام الفلاسفة بعينه ولنا في هذا المطلب رسالة مستقلة استوعبنا فيها اطراف  
الكلام (قوله فروا بذلك من تعدد القدماء) أى الذى كثرت به النصارى (قوله على ان) أى  
والتحقيق مبنى على ان الخ والاقرب أنه استدراك رد عليهم فيما تمسكوا به (قوله لافى ذات وصفات)



(ومن بنائهم) على التجوير (اتفاقهم على أن ابراهيم عليه الصلاة والسلام) (ذابح) أى ابنة اسمعيل حيث أمر عندهم آله الذابح على محله منه لأمر الله إياه بذبحه لقوله تعالى حكاية يابنى انى أرى فى المنام انى أذبحك الخ (واختلافهم هل اسمعيل) عليه الصلاة والسلام (مذبح) قليل نعم والتأم ما قطع منه وقيل لا أى لم يقطع منه شئ فالقائل بهذا أطلق الذابح على من لم يقيم به الذابح لكن بمعنى أنه عمر آله على محله فاختالف فى الحقيقة وما هنا أنسب بالمقصود بما فى شرح المختصر لا على وجه البناء من أنهم اتفقوا على أن اسمعيل غير مذبح أى غير مزهق الروح واختلفوا هل ابراهيم ذابح أى قاطع فؤدهما واحد

لأن القديم لذاته هو الذات المقدسة وصفاته الذاتية وجبت للذات لا بالذات على ما فى ذلك من النزاع بين أهل السنة (قوله ومن بنائهم الخ) قال الكوراني ان ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة فى غاية البعد إذ هذه المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الأصل لأن الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو فى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سياتى فعندنا يجوز ان ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك قصة ابراهيم عليه السلام إذ أمره بالذبح نسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بأنه لم يؤمر إلا بمقدّمات الذبح وقد اتى بها وتارة يقولون بل اتى بالذبح ويروون فى ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التأم ووضع الذبح فانه كلما قطع جزء التأم مكانه وبالجملة ذبح وألم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح وان ذهب الى ما نقل عنهم من ان الضرب قائم بالمضروب على ما قدمناه فلا حاجة لقول المصنف اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح بناء على الأصل المذكور وهو كلام وجه يشهد له كلام الشارح الآتى وان المصنف فى شرح المختصر قرر المسئلة على وجه البناء فلا داعى لما تمحل به سم فى رده والتشنيع عليه فان الحق حقيق بالاتباع (قوله على التجوير) أى على تجوير اشتقاق الاسم من وصف معدوم (قوله انى ارى) ومعلوم ان رؤيا الانبياء وحى لذلك بادر الخليل صلوات الله عليه إلى المبادرة بامثال الامر فقوله انى اذبحك أى أمرت بذبحك بدليل افعلم ما تؤمر ليحسن الاستدلال بذلك على قوله لأمر الله تعالى إياه بذبحه (قوله واختلافهم) عطف على اتفاقهم فهو من مدخول البناء (قوله فالقائل بهذا) أى بأنه لم يقطع منه شئ وهذا شروع من الشارح فى بيان وجه البناء فانه على القول الثانى أطلق الذابح بمعنى القاطع على من لم يقيم به الذبح بمعنى القطع وهذا مجازة لكلام المصنف وإلصاحبه هذا القليل قال ان ابراهيم ذابح بمعنى ان امرار الآلة قائم به فلا خلاف فقول الشارح لكن الخ اعراض على المصنف ولذا قال فما خالف فى الحقيقة أى قاعدة الاشتقاق إلا أن الاشتقاق عنده باعتبار اطلاق الذبح على الامرار مجاز انظروا ما فى صفة الكلام وليس المراد لم يخالف القول الاول لانه يخالف له (قوله أنسب بالمقصود) وجه الانسية أن ما فى المتن على ما قرره الشارح يتضمن أن المعتزلة أى بعضهم يطلق لفظ ذابح على من لم يقيم به ذبح أى قطع للبحل الخاص ولفظ مذبح على من لم يقيم به ذبح بمعنى الزهوق وما فى شرح المختصر يتضمن الاول فقط وأما ما تضمنه من نفي المذبوحية بمعنى الزهوق لانه لم يقيم معناها باسمعيل أى لم يقع عليه فهو جار على القاعدة من نفي المشتق عن لم يقيم به الوصف فلا اختصاص له بقولهم (قوله بالمقصود) وهو بناء قولهم هذا على مخالفتهم لنا فى قاعدة الاشتقاق لأن ما هنا يفيد أن ابراهيم ذابح باتفاق وان اسمعيل مذبح على قول وأما نفي المذبوحية عن لم يقيم به الذبح بمعنى زهوق الروح جار على القاعدة وعدم الزهوق محل اتفاق بيننا وبينهم (قوله لا على وجه البناء) أى لم يقله على وجه البناء كما صرح هنا بل هو كلام مستأنف وقوله من أنهم الخ بيان لما فى شرح المختصر (قوله فؤدهما واحد) لأن الامرار متفق عليه والقطع مختلف فيه عندهم وأما عدم الازهاق فاتفق بيننا وبينهم وإذا كان المؤدى واحداً كان ما فى شرح المختصر فيه مناسبة فصح التعبير بأفعال التفضيل (قوله وعندنا لم يمر الجليل) هذا مخالف لما ذكره فى

(قول الشارح أنسب بالمقصود) أى لأن البناء على ذلك جاء من محل الوفاق والخلاف مع اختلاف ما فى شرح المختصر فانه جاء من الاتفاق على اطلاق لفظ ذابح المعلوم ذلك من خارج والاختلاف فى أنه قاطع وأما كون اسمعيل غير مذبح أى مزهق فلا دخل له يدل على ذلك قوله فؤدهما واحد فليتأمل جدا فان به يلتزم الكلام ويندفع ما فى الحواشى

(قول المصنف والجمهور الخ) اعلم (٣٧٦) أولاً أن في كل كلام زمانين أحدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم

وعندئذ يمر الخليل آلة الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والجمهور على أنه لا سمعيل كذا ذكره لا يحمق (فان قام به) أي بالشئ (ما) أي وصف (له اسم وجب الاشتقاق) لغة من ذلك الاسم لمن قام به الوصف كاشتقاق العلم من العلم لمن قام به معناه (أو) قام بالشئ (ما ليس له اسم) كأنواع الروائح فانها لم توضع لها أسماء استغناء عنها بالتحديد كرائحة كذا وكذلك أنواع الآلام (لم يجب) أي الاشتقاق لاستحالة وعدل عن نفي الجواز المراد إلى نفي الوجوب الصادق به رعاية للتعاقب (والجمهور) من العلماء (وعلى اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة إن أمكن) بقاء ذلك المعنى كالقيام (ولا فآخر جزء) أي وإن لم يمكن بقاؤه كالتكلم لأنه بأصوات تنقضي شيئاً فشيئاً فالمشترط بقاء آخر جزء (منه)

تفسيره من أنه أمر آله على محله فلم تعمل شيئاً ومثله في البيضاء فاعل الشارح تبعه فيه قيل وهو طريقة المعتزلة كما حكاه عنهم هنا قلعه سرى للبيضاوى من الكشف (قوله وفديناه بذبح عظيم) قد يقال فديناه أي من الذبح يدل على أن الفداء قبل الذبح أي القطع وقيل الذبح أعم من قبل التمكن لثبوته بعد التمكن بأمر الآلة قاله الناصري والأعم لإشعاره بالأخص وأجاب سم بأن المتبادر من المعنى وساق الآية أن الفداء قبل الشروع مطلقاً وهو جواب هين والجمهور على أنه اسمعيل تبع فيه النووي ونقل المحب الطبري في مناسكه عن الأكثر أنه يحمق والأرجح دليلاً ما هنا (قوله فان قام به الخ) قال شيخ الاسلام يشمل المطرد وغيره والظاهر تخصصه بالمطرد لا بقاعدة والقاعدة يجب لاطرادها (قوله وجب الاشتقاق) أي ثبت (قوله لاستحالة) لما كان المراد من قوله لم يجب لم يجر كما يناسب تعليله بالاستحالة (قوله وعدل الخ) جواب عما يقال المناسب للتعليل بالاستحالة نفي الجواز لأنني الوجوب وقوله المراد صفة للنفي (قوله الصادق به) أي بنفي الجواز وغيره وقوله رعاية للتعاقب أي مع قوله وجب وأورد عليه ان رعاية المقابلة نكتة لفظية ودفع الإيهام نكتة معنوية وهي مقدمة وأجيب بأن النكتة المعنوية لما قام عليها القرينة الظاهرة الدافعة للإيهام وهي قوله وما ليس له اسم الخ دون النكتة اللفظية قدم اللفظية (قوله والجمهور الخ) ينبغي أن يعلم أولاً أن في كل كلام زمانين أحدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي يسمونه حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذ قلنا مثلاً ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهي حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عيناً للآخر فقول المصنف ان اسم الفاعل حقيقة في الحال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخل في مفهوم الأسماء المشتقة وإنما قالوا أن اسم الفاعل حقيقة في الحال لا بشرط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان أمكن وإلا فآخر جزء فاسم الفاعل موضوع للتصف بالحدث فيلزمه أنه لا يكون حقيقة إلا ان أطلق باعتبار حال الانقضاء وزمنه ولذلك فرع المصنف قوله ومن ثم على ما قبله وموضوع هذه المسئلة ما إذا وجد المعنى وانقضى فقال قوم ان الإطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيق استصحاباً للإطلاق الأول وقال الجمهور لا يكون حقيقاً إلا ان بقي المعنى الأول أو

عليه وهو الذي حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذ قلنا مثلاً ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عيناً للآخر فقول المصنف ان اسم الفاعل حقيقة في الحال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخل في مفهوم الأسماء المشتقة وإنما قالوا أن اسم الفاعل حقيقة في الحال لا بشرط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان أمكن وإلا فآخر جزء فاسم الفاعل موضوع للتصف بالحدث فيلزمه أنه لا يكون حقيقة إلا ان أطلق باعتبار حال الانقضاء وزمنه ولذلك فرع المصنف قوله ومن ثم على ما قبله وموضوع هذه المسئلة ما إذا وجد المعنى وانقضى فقال قوم ان الإطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيق استصحاباً للإطلاق الأول وقال الجمهور لا يكون حقيقاً إلا ان بقي المعنى الأول أو

جزؤه وقال قوم بالوقف ومنه يعلم أن التعبير بالبقاء لا بد منه حيث كان موضع النزاع تقدم المشتق منه وانقضاءه فلا أولاً يفيد إلا ذلك وإن كان لا ضرورة عند الجمهور إليه إذ المدار عندهم على وجود المعنى المشتق منه (قوله قال العلامة الخ)

فاذا لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير في المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازاً كالطلق قبل وجود المعنى نحو إنك ميت وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحاباً للاطلاق (وثالثها) أى الأقوال (الوقف) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما وإنما عبر بالبقاء الذى هو استمرار الوجود دون الوجود الكافى في الاشتراط ليتأتى له حكاية مقابلة (١) في الاشتراط وإنما اعتبر في القسم الثانى آخر جزء لتام المعنى به وفي التعبير فيه بالبقاء تسمع وما حكاها الآمدى من عدم الاشتراط فيه دون الأول بحث ذكره في المحصول ودفعه

أولا يمكن تطبيق كلام المصنف والشارح عليه أى لانه لا يكون حقيقة إلا قبل انعدام آخر جزء منه وهذا صادق بأن يكون وحده أو مع جزء آخر قبله (قوله فأن لم يبق المعنى) أى يوجد عند إطلاق المشتق في القسم الأول أو جزؤه أى في القسم الثانى وفيه إشارة إلى أن محل النزاع ومورد الأقوال هو المشتق بعد انقضاء المعنى كإطلاق ضارب على من وجد منه ضرب وانقضى أحواله وجود المعنى لحقيقته اتفاقاً وأما قبل وجوده كإطلاق ضارب على من سيقع منه ضرب فبجواز اتفاقاً قال الحنجدى في شرح منهاج البضاوى وينبى على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس ووجد بعض الغرماء ما باعه منه في تركته فهل له الرجوع أم لا فقال الشافعى رحمه الله تعالى له ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام فصاحب المتاع أحق بمتاعه وهو صاحب المتاع حقيقة اشتراط لعدم بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشتري لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاريدى أقول هو مشكل لأن كلا منهما صاحب متاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له في الحال والظاهر أنه ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح لكل منهما إلا أن الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما أن المرتن أحق بالمرهون من غيره لذلك وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول بأن ترجيح البائت لثبوت ملكه على المتاع يدا ورقة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت بخلاف المرهون لأن اليد فيه للرتن اه وبهذا تعلم ما في كلام السكالي في تقرير هذه المسئلة وأنه لم يحزر فتدبر (قوله المطلق عليه) أى على المحل (قوله كالطلق) أى قياساً عليه نظراً لعدم وجود المعنى حال الإطلاق في كل وان كان هذا وجوده في المستقبل (قوله إنك ميت) فيه مجاز الأول فان أريد ما شأنه أن يموت فالإطلاق حقيقى (قوله المطلق بعد انقضائه) أى بخلاف المطلق قبل وجود المعنى فبجواز إذ لم يوجد فيه حقيقة تستصحب فهو إشارة إلى أن القياس على المطلق قبل الوجود قياس مع الفارق (قوله لتعارض دليليهما) أى هو القياس في الأول والاستصحاب في الثانى (قوله دون الوجود الكافى الخ) وإلا كان الاستعمال في الوجود الأول مجازاً فان البقاء استمرار الوجود زمانين مع أنه حقيقة (قوله ليتأتى حكاية مقابلة) وهو الثانى ولو عبر بالوجود لم تتأت حكايته لأنه إذا لم يمكن وجوده لا اشتقاق (قوله آخر جزء) أى دون الأول والوسط (قوله لتام المعنى به) أى وغيره لا يتم به المعنى فلا يتأتى الوصف حقيقة (قوله وفي التعبير فيه بالبقاء) أى في التعبير في آخر جزء بالبقاء وهو المقدرفى قول المصنف وإلا فآخر جزء على ما قررناه (قوله تسمع) لأن آخر جزء بسيط لا بقاء له (٢) (قوله وما حكاها الآمدى) مبتدأ خبره بحث ومن عدم الاشتراط يان لما أى أن عدم الاشتراط في القسم الثانى

(١) قوله حكاية مقابلة أى القول الذى لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق الخ اه كاتبه

(٢) قوله بسيط لا بقاء له أى لاستمرار لوجوده وإلا لم يكن آخره وإنما يتصف بالحصول

فلو عبر به كما في المحصول كان أولى اه بناتى

يمكن أن معنى اشتراط بقاء آخر جزء عدم نفاذه فيكون هو ما قاله الناصر وبذلك أرجع السعد كلام بن الحاجب لكلام الآمدى وإذا تأملت قول الشارح وإنما اعتبر في القسم الثانى آخر جزء الخ وجدته صريحاً في ذلك إذ معناه أنه لم يعتبره لتعينه بل لأن به يتم المعنى فهو ليس بقيد والعلامة الناصر غفل عن ذلك فقال ما قال تدبر (قوله بآخر حركة صوابه بأجزاء منه) (قوله بجزء من أحد الجزأين) صوابه بجزئين من أحد الجزأين (قول الشارح ليتأتى له حكاية مقابلة) فانه مفروض في انقضى فقال لا يشترط بقاءه وما قيل أن المقابل هو الثانى ولو عبر بالوجود لم تتأت حكايته إذ ما لا يمكن وجوده لا بقاء له وفيه نظر يعلم من عبارة المحصول التى نقلها المحشى (قوله لم يكن مشهولاً لها) أى باعتبار حاله وقت النزول (قوله فإذا باشر الخ) الأول أن يقول أنه مشهول لها وقت نزولها باعتبار حاله بعدلانه لم يتحدد لها مشهول

بأنه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف (ومن ثم) أى من هنا وهو اشتراط ما ذكر أى من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق (حقيقة فى الحال أى حال التلبس) بالمعنى أو جزئته الأخير (لا) حال (النطق خلافا للقرافى) فى قوله بالثانى حيث قال فى بيان معنى الحال فى المشتق أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبني على ذلك سؤاله فى نصوص الزانية والزانى فاجلدوا السارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ومحوها أنها إنما تتناول من التصف بالمعنى بعد نزولها الذى هو حال النطق مجازاً والأصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة وأجاب بأن المسئلة فى المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب فإن كان محكوماً عليه

وهو ما لا يجتمع أجزاؤه فى الوجود من الاعراض السيالة كالتكلم دون الأول وهو ما يجتمع أجزاؤه فى الوجود كالتيام والقيود ليس مذهباً لصاحب المحصول وهو الفخر الرازى وإنما وقع بما على لسان الخصم ودفعه على لسانه أيضاً حيث قال فى المحصول لم لا يجوز أن يقال حصول المشتق منه شرط فى كون المشتق حقيقة إذا كان يمكن الحصول فأما إذا لم يكن كذلك فلا فأت إن أحداً لم يقل به فيكون باطلاً (قوله لم يقل به أحد) وإنما قاله على سبيل مجازاة الخصم (قوله فلذلك) أى لكونه دفعه (قوله خلاف) حال من المصنف (قوله وذكر بدله الوقف) أى ذكر المصنف الوقف بدل ما حكاه الآمدى وتبعه فى حكايته ابن الحاجب قيل ولا يوجد الوقف منقولاً نعم حكى الآمدى المذاهب الثلاثة ولم يرجع منها شيئاً وتبعه على ذلك ابن الحاجب وفى ذلك دلالة على ميلهما إلى الوقف اه كمال (قوله ومن ثم الخ) تفريع على اشتراط الجمهور البقاء (قوله ما ذكر) وهو البقاء (قوله من جملة المشتق) حال من اسم الفاعل (قوله أى حال التلبس) أى سواء وجد التلبس حال النطق أو لا والمراد التلبس العرفى كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة إلى المدينة مثلاً ويقصد الحال فليس المراد به الآن الحاضر وهو ما لا يقبل الانقسام لأن هذا اصطلاح الفلاسفة بل المراد به أجزاء من الماضى والمستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخلل فصل يدعى فاعز كذا ذلك الفعل وإعراضاً عنه فالتكلم حقيقة من يباشر الكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً وكذا سائر أقوال الحال وأفعاله (قوله فى قوله) الأولى أن يقول فيما فهمه من كلام القوم لأن هذا فهمه القرافى من كلامهم لا أنه قاله ابتداءً من عند نفسه (قوله فى نصوص الزانية) الإضافة بيانية (قوله بعد نزولها الذى هو حال النطق) أى لا حال نزوله من اللوح المحفوظ والمراد بالنطق نطق النبي صلى الله عليه وسلم لا نطق جبريل لأن أحكام المكلفين إنما ترتب ظاهراً على نطق النبي صلى الله عليه وسلم لأنه المبلغ لهم (قوله مجازاً) قيد لتناول النصوص أى تناولت من اتصف بالمعنى بعد نزولها مجازاً لا حقيقة لأن إطلاقها إطلاق قبل الاتصاف بالمعنى لكن قال الاجماع على أنها تتناوله حقيقة (قوله والاجماع الخ) من تسعة السؤال واعتراض دعوى الاجماع بقول ابن الحاجب وغيره من الأصوليين أن ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا ليس خطاباً لمن بعدهم وإنما ثبت حكمه لهم بدليل آخر من إجماع أو قياس أو نص (قوله فإن كان محكوماً عليه) هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فالفعل عند ابن سينا أى ما صدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل قاله الناصر أقول إشار بهذا الكلام إلى ما ذكره المناطقة من أن مفهوم القضية يرجع إلى عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعقد المحل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والأول تركيب تقييدى والثانى تركيب خبرى قال الرازى فى شرح الشمسية وأما صدق

(قول المصنف أى حال التلبس) سواء وجد التلبس حال النطق أو لا وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذى لا ينقسم والإمام لا تحقق معانى المشتقات من المصادر التى يتمتع وجود معانيها فى آن كالتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة أصلاً بل المراد به أجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة كما مر عن الناصر

(قول الشارح حقيقة مطلقاً) إن كان المراد ان إطلاقه باعتبار التلبس بالوصف في وقته (٣٧٧) حقيقة فسلم ولا فرق بين المحكوم عليه

وبه في ذلك وهو مذهب المصنف كوالده ولا يخالفه قول ابن سينا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد أن يكون بالفعل سواء في الماضي أو غيره لأن المراد انه يعتبر حال التلبس به كان ذلك في الماضي أو الحال أو المستقبل وان كان المراد انه يطابق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو بعده كذلك فمنع مخالفته للغة وقول الجمهور تدبر واعلم ان النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث لا في مثل الكافر والمؤمن والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي كما مؤمن وفي بعضه الاتصاف به البتة كالحلو والحامض والعبد والحر قالة السعد في حاشية العنود وبه تعلم ما في تفرقة المحشى سابقين ما أريد به الحدوث وغيره مع ان الذي في كلامه كله بما أريد به الحدوث فكان الاولى أن يعتبر التقييد بالزمن وعدم التقييد به (قول الشارح الذي هو حال التلبس) قيل ان حال النطق مغاير لحال التلبس وليس بشيء فان الكلام

كما في الآيات المذكورة حقيقة مطلقاً وقال المصنف تبعاً لوالده في دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق بالمشتق فيما إذا كان محكوماً عليه لا حال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضاً فقط

وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ أى ما صدق عليه ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون ج دائماً فإذا قلنا كل أسود كذا يتناول الحكم كل ما يمكن أن يكون أسود حتى الروى مثلاً على مذهب الفارابي لا مكان اتصافهم بالسواد على مذهب الشيخ لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد في وقت ما اه فإذ ذكره الشيخ هنا هو ما حقق في ذلك الشارح وقالوا ان مذهب الشيخ الرئيس هو الموافق للغة والعرف وأما الشيخ سم فإنه عارض نقل شرح الشمسية الذي نقله الشيخ هنا بما ذكره الرازي في شرح المطالع انه ليس مراد الشيخ بقيد الفعل فعل الوجود في الأعيان بل ما يعم الفرضي الذهني والوجود الخارجي فالذات الحالية تدخل في الموضوع إذا فرضه العقل موصوفاً به بالفعل مثلاً إذا قلنا كل أسود كذا يدخل فيه الاسود في الخارج وما لم يكن أسود ويمكن أن يكون أسود إذا فرضه العقل أسود بالفعل اه فاعترض بانه إذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضاً صار حاصل قول المناطقة ان المعبر في وصف الموضوع فرض صدقه بالفعل في أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اتصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الروى في قولنا كل أسود كذا إذا فرض صدق السواد عليه بالفعل في أحد الأزمنة ومن البديهي لكل عاقل ان صدق نحو الاسود على الايض الذي فرض صدق السواد عليه بالفعل كالروى لا يكون حقيقة لغة فكون اصطلاح المناطقة المذكور مخالفاً للغة بما لا بد منه على هذا اه وهو اعتراض ساقط فان المعول عليه ما في شرح الشمسية لا ما في شرح المطالع التي بنى عليه اعتراضه فان الفاضل عبداً للحكم في حواشي شرح الشمسية حكم بفساد ما في شرح المطالع وبينه بوجه خمسة ذكرها وحقق ان معنى الاتصاف بالفعل في الوضع ان يعتبر العقل بالفعل الاتصاف الذي يكون لذات الموضوع بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل في قولنا كل أسود كذا يدخل الحبشي الموجود وغير الموجود في الحكم ولا يدخل الروى وهذا المعنى الموافق للعرف والله اه فسقط قول سم فيكون اصطلاح المناطقة الخ كيف وقد أجمعوا على ان عدول الشيخ عن مذهب الفارابي لعدم موافقة اللغة والعرف والعجب انه نقل عبارة السيد في حاشية الشمسية المصرية بذلك وأورد عليها اعتراض بعض الحواشي بمن تمسك بما في شرح المطالع المبين فساداه \* وما يتنبه له ان ما ذكره المناطقة مختص بالمحصورات سواء كان الموضوع فيها مشتقاً أو غيره ونحو كل كاتب متحرك الأصابع وكل فرس سهال والشيخ استروح به باعتبار تناوله للمشتق الذي الكلام فيه وان محل جريان الخلاف بين الشيخين \* لم يقيد عقد الوضع بجهة من الجهات (١) أما إذا قيد بجهة مخصوصة فعقد الوضع فيها بحسب تلك الجهة (قوله كما في الآيات) أورد ان المشركين مفعول \* وأجيب بأنه محكوم عليه معنى حقيقة مطلقاً أي في الماضي والحال والمستقبال (قوله ان المعنى) بتشديد الياء أي المقصود للأصوليين (قوله وإن تأخر) أي هذا إن وافق حال النطق بل وإن تأخر (قوله فيما إذا كان محكوماً عليه) لا مفهوم له وإنما اقتصر عليه لأنه محل النزاع مع القرافي وإلا فالمحكوم به مثله (قوله فقط) قيد لحال النطق الموصوف بما قاله قاله والدم المصنف وإنما سرى الوهم للقرافي من اعتقاده ان الماضي والحال والمستقبال بحسب زمن إطلاق اللفظ وليس كذلك وإنما عاده صحيحة لكنه لم يفهمها واسم الفاعل ونحوه لا يدل على زمان النطق فالناطق في الإطلاق الحقيقي حال (١) قوله بجهة من الجهات أي التي هي الضروريات السبع أو الدوائم الثلاث أو الممكنات أو المطلقات اه

فابقيا المسئلة على عمومها وغيرهما كالاسنوى سلم للقراني تخصيصها (وقيل إن ط. أعلى المحل) للوصف (وصف وجودى يناقض) الوصف (الاول) كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود (لم يسم) المحل (بالاول) أى المشتق من اسمه (اجماعا) والخلاف فى غير ذلك والأصح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق (وليس فى المشتق) الذى هو

التلبس لاحال النطق فاسم الفاعل مثلا حقيقة فيمن هو متصف بالمعنى حين قيامه به حاضرا عند النطق او مستقبلا وبجاز فيمن سيتمصف به وكذا فيمن اتصف به فيما مضى على الصحيح وقول الزركشى وكونه مجازا بالنسبة للمستقبل محله فى وصف المخلوق فالله تعالى موصوف فى الازل بالخالق والرازق حقيقة وإن قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة فيه نظر إذ الكلام فى إطلاق اللفظ المشتق على المحل قبل اتصافه بالمشتق منه وهذا لم يكن فى الازل لحدوثه والموجود فيه إجماعا وصفه تعالى بمعناه على القول بأن صفاته الفعلية قديمة وليس الكلام فيه اه زكريا وأقول لا وجه لهذا النظر لان صفات الافعال حادثة عند الاشاعة لكونها راجعة لتعلقات القدرة التنجزية الحادثة هى صفات إضافية لاحقيقية قديمة عند الماتريدية لرجوعها لصفة التكوين فعلى الاول الانصاف بما باعتبار قيام مبدئها بالذات العلمية وهى صفات التأثير فهو موصوف بها أزلا وأبدا وأما على الثانى فلا اشكال والتظهير المذكور يقتضى ان صحة الاطلاق متفرعة عليه فيشكل الاطلاق حينئذ بالنسبة للاول ولا يصح دعوى المجاز فيه كما لا يخفى فالحق أن الاطلاق حقيقى على كل من المذهبين تأمل وقد تعقب الكوراني القراني أيضا بأن اشتراط البقاء فى المشتق إنما هو فيما إذا كان محكوما به وإلا إذا كان محكوما عليه فهو حقيقة مطلقة وهو كلام من لا تحقيق عنده أما أولا فلأن الكلام فى اللغة هل يشترط بقاء المعنى للاطلاق حقيقة أم لا ولا ريب فى أن كون اللفظ محكوما عليه أو محكوما به لا يدخل له فى هذا لا نفيًا ولا إثباتًا وأما ثانياً فلأن وجوب الحكم فى مسألة الزانى والسارق ليس مبنيًا على أن الصفة فى النصين المذكورين وقع محكوما عليه وأنه حقيقة مطلقة بل لأن الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية فحيث وجد الوصف وجد الحكم كما رتب وجوب الزكاة على السوم فى قوله فى السائمة زكاة مع أن القول بأن اسم الفاعل حقيقة فى المستقبل مخالف للاجماع (قوله تخصيصها) أى قصرها على المحكوم به (قوله وقيل إن طرا الخ) هذا قول رابع (١) يرجع عندنا لثبوت الخلاف وعمله قبل قوله ومن ثم الخ (قوله لم يسم المحل بالاول اجماعا) أى حقيقة بل مجازا استصحابا وعليه فالخلاف فيما عدا ذلك واعتدله الزركشى ومن تبعه ناقلين له عن الآمدى والأصح كما قاله الشارح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق ولعله أشار بذلك إلى الرد عليه والقول المذكور مع الاجماع إنما هو من عنديات الآمدى قال فى رده دليل القول بعدم اشتراط البقاء الذى لا يلزم الراد فيه مذهبه مع امره بالنظر والاعتبار فيه بحث قال لانسلم ان الضارب حقيقة من وجد منه الضرب مطلقا بل من الضرب حاصل منه حال تسميته ضار باشم يلزم عليه تسمية أجلاء الصحابة كفره والقائم قاعدا والقاعد قائما لما وجد منه من الكفر والقعود والقيام السابقات وهو غير جائز باجماع المسلمين واهل اللسان ثم قال هذا ما عندى فى هذه المسئلة وعليك بالنظر والاعتبار قلت نظرت واعتبرت فوجدت أن الحق جريان الخلاف مطلقا كما شمله كلام الجمهور وصرح به المصنف والشارح وإن الاجماع إنما يصح فى حق أجلاء الصحابة فقط لشرعهم مع أن عدم جواز إطلاق ذلك عليهم حكم شرعى فهو عارض إذ ليس الكلام فى الجواز وعدمه شرعا بل فيها صناعة اه شيخ الاسلام (قوله إذ لا يظهر الخ)

(١) قوله هذا قول رابع الزاى والثلاثة الأقوال هى اشتراط بقاء معنى المشتق منه فى المحل أو آخر جزء منه وعدم اشتراط ذلك البقاء فى كون إطلاق المشتق على المحل حقيقة ثالثا الوقت اه كاتبه



دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالا سود (اشعار بخصوصية) تلك من (الذات) من كونها جسماً أو غير جسم لأن قولك مثلاً الاسود جسم صحيح ولو أشعر الاسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم إفادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) في الكلام (خلافاً لثعلب وابن فارس) في فنيهما وقوعه (مطلقاً) قالوا وما يظن مترادفاً كالانسان والبشر فتباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان أو أنه يأنس والثاني باعتبار أنه بادی البشرية أى ظاهر الجلد وإنما صرح بالخالف الذى أهمه غير لغزابة النقل عنه كما قال (و) خلافاً (للامام) الرازى في فنيه وقوعه (في الاسماء الشرعية) قال لأنه ثبت على خلاف الأصل للحاجة اليه في النظم والسجع مثلاً

لا تنفاه الوصف الذى اشتق منه على كل حال وكونه خلقه غيره أو لا شيء آخر (قوله دال الخ) وإنما أتى بهذا الوصف للاحتراز عن المشتق الموضوع لشيء مخصوص كأسماء الآله والمكان والزمان فان فيه إشعاراً بخصوصية الذات بانها زمان أو مكان مثلاً (قوله المترادف واقع) السبب الأكثرى في وقوعه أن اللفظين المترادفين إماماً واضعين بأن تضع إحدى القيلتين إحدى اللفظين لمعنى والآخرى الآخره أيضاً واشتهر الوضعان والتبساً ومن واضع واحد وذلك لتكثير وسائل التعبير على الناس ليتمكنوا من تأدية المعاني بأهم ما شاؤا أو باحدهما عند نسيان الآخر والتوسع في مجال البدائع نظماً وشرأ كما يشير إلى هذا الشارح (قوله اللفظ المتعدد) فيه أن المتعدد هو بمجرع المترادفين فأكثر فكان ينبغي أن يقول هو اللفظ الموافق بالوضع للفظ آخر في معناه وقد يجاب بأنه تسميح في التعبير لظهور المعنى المراد واتكالا على ما سبق لفي تقسيم اللفظ والمعنى (قوله في الكلام) أل عديدة أى كلام الله ورسوله وكلام البلغاء (قوله خلافاً لثعلب) قد يحتج له بأن الترادف يخرج المخاطبين إلى حفظ جميع الالفاظ المترادفة إذ لولا لا اختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لأحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للآخر فعند انتخاب لا يعلم واحد منهما مراد الآخر فلا بد من حفظ الجميع ليتيسر الفهم فتزداد المشقة ذكره العبرى في شرح المنهاج (قوله مطلقاً) أى في الشرعيات وغيرها (قوله فتباين بالصفة) أى لا بالذات لأنهم الو تبايناً فيها أيضاً لم يكونا مترادفين والمراد بالذات المصدق ومعلوم أن الترادف يقتضى الاتحاد في الذات والصفة (قوله فالاول باعتبار الخ) بحث فيه باننا نقطع بان العرب تستعمل إنساناً وبشرأ من غير ملاحظة ما ذكر وذلك دليل على عدم اعتباره في مسمى اللفظ ولو كان ذلك معتبرأ في الوضع للزم ملاحظته ه وأجيب بأنه لا يلزم من اعتباره في الوضع للنسبة اعتباره عند الاستعمال (قوله باعتبار النسيان) فوزنه افعان وأصله إنسان إفعلان حذف لامه التى هى الياء (قوله أو أنه يأنس) فيكون مأخوذاً من أنس فالهمزة أصلية ووزنه فعلان (قوله أى ظاهر الجلد) تفسير لمجموع المركب للبشرة لانها كما في الصحاح ظاهر جلد الانسان فيحصل تهاوت في اللفظ (قوله لغزابة النقل عنه) قال الكمال قد وافقهما الزجاج وأبو هلال العسكري وصنف كل منهما كتاباً يمنع فيه الترادف وسمى العسكري كتابه الفروق فيفرق بين الانسان والبشر بما ذكره الشارح وبين قعود وجلوس بأن القعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن نوم ونحوه لدلالة المادة على معنى الارتفاع قال واليه ذهب المحققون من العلماء وأشار اليه المبرد وغيره اه وقد حكى عن ابن خالويه أنه قال بمجلس سيف الدولة احفظ للسيف خمسين اسماً فقال أبو على ما أحفظه إلا اسماً واحداً وهو السيف فقال ابن خالويه فاين المهند والصارم والرسوب والخنزم وأخذ يعد فقال أبو على هذه صفات وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة (قوله على خلاف الأصل) لأن الأصل عدم تعدد الدال لعدم الحاجة إلى ذلك وربما وقع في اللبس (قوله مثلاً) أشار إلى قوائد آخر

(قول المصنف بخصوصية تلك الذات) يفيد أنه إشعاراً بالعموم فعنى الاسود جسم الشيء الذى له السواد جسم لكن يلزم أن معنى قولنا الثوب الأبيض عندى الثوب الشيء ذو البياض عندى وفيه نظر مبسوط في حاشية الزاهد على الدوان (قوله ولا مانع من إيراد الخ) وهذا المراد هو موضوع المسئلة لأحد اللفظين (قوله ولا يمكن استعمال اللفظ في معناه من غير ملاحظة جزئه) فإن قيل إن ذلك إنما اعتبر للنسبة فلا يلزم ملاحظته عند الاستعمال قلنا هو حيث لا يسبحز فلا يمنع الترادف تأمل (قول الشارح للحاجة اليه) قد يمنع بأنه ثبت لترتب قوائد كالتجنيس وعليه يحمل ما في الحاشية عن سم تأمل

وذلك منتف في كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالقرا في بالفرض والواجب والسنة والتطوع  
وبجواب بأنها أسماء اصطلاحية لا شرعية والشرعية ما وضعها الشارع كما سياتي (والحدود المحدود) أي  
كالحيوان الناطق والانسان (ونحو حسن بسن) أي الاسم وتابعه كعطشان نطشان (غير مترادفين) أي  
غير متحدى المعنى (على الاصح) اما الاول فلأن الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود أي  
اللفظ الدال عليه يدل عليها إجمالا والمفصل غير المجمل ومقابل الاصح يقطع النظر عن الاجمال  
والتفصيل وأما الثاني فلأن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما  
المعنى وحده والقائل بالترايف يمنع ذلك (والحق إفادة التابع التقوية) للتبوع وإلا لم يكن  
لذكره فائدة والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة فيه ومقابل هذا

(قول المصنف والحق  
إفادة التابع التقوية) أي  
فقط فهو من التوكيد  
اللفظي بخلاف التأكيد  
المعنوي أنه يفيد مع ذلك  
رفع احتمال المجاز (قوله  
اذما من معنى الخ) ينافيه  
أن فرض الكلام أن أحد  
اللفظين صاحب المكان  
فانه حينئذ لا يكون المكان  
له تدبر (قوله فهو إنما  
أتج بثبوت الاحتمال) فيه  
أن هذا منع كما أشار اليه  
الشارح وكأنه منع  
لتفرقة البيضاوي

كتيسر النطق بأحدهما دون الآخر كما في بروج في حق الائتلاف بالراموكا لجناس فقد يقع بأحدهما دون  
الآخر كما في نحو قوله تعالى وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فانه يقع بتحسبون دون يظنون ومثله رجة  
رجة ولو قيل واسعة فات الجناس وفي الشرح العضدي للتخصيص والمطابقة وهي ذكر معنيين متقابلين  
إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك للمعنى آخر يحصل باعتبار التقابل  
دون صاحبه كما قال خسنا خير من خسكم فقال خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار  
بوجه ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذا الخس قد وضع للبقول والخيار للقضاء أيضا ولو قال خير من قنائكم  
لم يحصل التقابل به ام وفيه من اللطافة ما يدركه الذكي بذوقه (قوله وذلك منتف الخ) فيه انه لا يلزم  
من نفي الاحتياج عدم وقعه لتعلق غرض صحيح به كتوافق الفروض اصل والتجنيس ونحوهما هو واقع  
في القرآن فانه وارد على قانون البغاء (قوله ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية) أي اصطلاح عليها أهل الشرع  
من غير أن يكون وضعها الشارع واعترضه الناصر بأن الشارع قد استعمل هذه الالفاظ فلا بد من الوضع  
عنده وإلا لزم سد باب الحقائق الشرعية ويجاب بانه لا يلزم من استعمالها الجزم بانه استعمالها للمعنى  
واحد لجواز أن يكون عنده فارق بينهما كما قال به بعض الأئمة ولو استعملها للمعنى واحدا صرح خلاف  
العلماء فيها وقول سم أن الحقائق الشرعية محفوفة عن الشارع ففيه أن غاية ما وقع من الشارع الاستعمال  
فان قيل الاصل الحقيقة قلنا هو جار واجمع فيلزم عدم المجاز وإن قيل باحتماله فكذلك فالتفرقة  
غير ظاهرة (قوله فلأن الحد) لم يقل أي اللفظ كما في المحدود لان المتبادر من الحد اللفظ بخلاف المحدود فان  
المتبادر منه المعنى (قوله يدل على أجزاء الماهية الخ) الاختلاف بالاجمال والتفصيل إنما يظهر في الحد  
الحقيقي إذ الرسم بالعوارض وهي غير الماهية فلا يصح أن يكون تفصيلا لها (قوله لا يفيد المعنى) أي معنى  
متبوعه بدونه بل معه (قوله ومن شأن كل مترادفين) قال الشهاب عميرة لو قال إفادته المعنى لكان انحصار  
وأوضح إذ لا يقال شأن الواحد منهما إفادة كل منهما بل إفادة الخ اه يريد أنه لا معنى لذكر كل الثانية  
وأجاب سم بان مبناه توهم أن كلا الأولى والثانية عبارة عن معنى واحد هو سهو بل الأولى عبارة عن  
الافراد التي كل واحد منها مجموع لفظين متحدى المعنى والثانية عبارة عن الافراد هي اللفظان المذكوران  
فمجموع لفظا الانسان والبشر فرد واحد من افراد الأولى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من  
افرادها وهكذا لفظ الانسان وحده فرد واحد من افراد الثانية ولفظ البشر وحده فرد آخر من افرادها  
وهكذا فمعنى عبارته ان من شأن كل مجموعي لفظين متحدى المعنى إفادة كل واحد من ذينك اللفظين المعنى  
وحده ولو قال ومن شأن كل مترادفين إفادته المعنى وحده كما قال الشيخ كان معناه ان من شأن كل مجموع  
لفظين متحدى المعنى إفادته ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يفيد المطلوب الذي هو أن كلاما من جزأى  
ذلك المجموع يفيد المعنى وحده تأمل (قوله يمنع ذلك) الاشارة إلى قوله ومن شأن الخ كما صنع سم وهو الظاهر

كما أشار إليه قول البيضاوى والتابع لا يفيد عقب قوله والتأكيد يعنى المؤكد يقوى الأول وكأنه أراد فى الحصول أن التابع وحده لا يفيد أى المعنى يعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن إفادة التقوية لانااف لها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) أى اللفظ المتحدى المعنى (مكان الآخر إن لم يكن تعبد لفظه) أى يصح ذلك فى كل رديفين بأن يؤتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام إذ لا مانع من ذلك (خلافا للامام) الرازى فى نفيه ذلك (مطلقا) أى من لغتين أو لغة قال لأنك لو أتيت مكان من فى قولك مثلاً خرجت من الدار بمرادها بالفارسية أى بفتح الهمزة وسكون الزاى لم يستقم الكلام لأن ضم لغة إلى أخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل قال وإذا عقل ذلك فى لغتين

خلافا لما فى شيخ الاسلام أن الإشارة إلى قوله فلان التابع الخ فان بسن وحده غير مفيد قطعاً (قوله كما أشار إليه) أى المصنف بقوله والحق (قوله قول البيضاوى) يعنى مقوله خبر قوله ومقابل هذا وقوله عقب ظرف لقول البيضاوى (قوله يعنى المؤكد) أتى بالعناية لأن المتبادر من التأكيد معناه اللغوى وهو التقوية والشارح بالعناية حمله على المعنى الاصطلاحى قال الخجندى فى شرح المنهاج والأقرب أن يراد بالتأكيد هنا ما هو بتكرير اللفظ المفرد الأول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة إلى بيان الفرق بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الأول وبين التأكيد اللفظى للجملة إذ هو مركب ولا شئ من المرادف بمركب (قوله وكأنه) يعنى البيضاوى وهذا إشارة إلى فهم فى كلام المنهاج يصير الخلاف لفظياً وفيه استدراك على المصنف فيما فهمه من كلام البيضاوى أنه قائل بالنفى (قوله أى المعنى) أخذه من قوله وحده لأنه فى حال توحده لا يتوهم تقويته لأنها فرع الانضمام للغير فيفيد أن المراد لا يفيد المعنى وكان الشارح لم يجزم بذلك لأن مقتضى سياق الكلام أن التقوية المثبتة أولاً هى المنفية بقوله لا يفيد وما قرره الشارح كلام البيضاوى هو ما قرره به شارحه الخجندى حيث قال أن التابع وحده لا يفيد أى الدلالة على المعنى بدون المتبوع (قوله فهو على هذا ساكت) وذلك يحتمل أنه قائل بهافى نفس الأمر (قوله لانااف لها) أى فلا يتأتى فى إفادة التابع لها قال الكمال وإيراد البيضاوى قوله والتابع لا يفيد عقب قوله والتأكيد يقوى الأول ظاهر فى أن المراد أن التابع نحو بسن ونطشان لا يفيد شيئاً لا تقوية ولا غيرها كما حمله عليه المصنف فى شرح المنهاج ثم قال عقبه والتحقيق أن التابع يفيد التقوية فان العرب لا تضعه سدى ثم قال فان قلت فصار كالتأكيد لانه أيضاً يفيد التقوية قلت التأكيد يفيد معنى التقوية نفي احتمال المجاز ثم قال وأيضاً فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع والتأكيد لا يكون كذلك اه قوله والتأكيد لا يكون كذلك يفيد أنه حمل التأكيد على التأكيد المعنوى فلا حاجة لقول سم صرح الدمامينى فى شرح التسهيل بأن هذا التابع تأكيد لفظى وأورده على تعريف التأكيد اللفظى بأنه إعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فان هذا تأكيد لفظى وليس عين اللفظ الأول ولا مرادفاً له أى على الأصح اه فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف فان قلت فصار كالتأكيد الخ يخالف ذلك إلا أن يريد التأكيد المعنوى لا مطلق التأكيد ولا اللفظى وإلا فهذا منهما اه لا حاجة إليه (قوله وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أى بحسب المعنى وإلا فظاهر أن أحد الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر فى نحو السجع والنثام (قوله أى يصح الخ) إشارة إلى أن الخلاف فى الصحة لا الوقوع بالفعل وإلا كانت الكلية غير محققة (قوله فى كل رديفين) اخذ العموم من الالاستغرافية فى قول المصنف الرديفين وأخذ العموم فى قوله بأن يؤتى بكل الخ من قوله وقوع كل فهنا عمومان أحدهما متعلق بالرديف مستفاد من كل والثانى متعلق بجمع الرديفين مستفاد من اللام

( قول الشارح وهو الجمع أي الدم ( ٣٨٢ ) ذوالجمع فاندفع الاعتراض ( قوله ولكنه أقرب إلخ ) أي وحيتنذ بين كلامي المصنف تناقض

تأمل ( قول الشارح وأجيب باختياره وقع إلخ ) حاصله أنا نختار الأول وقوله لو وقع إمامينا فيطول بلا فائدة إنما يلزم إذا وقع البيان بجانبه أما لو وقع غير مبين ثم بين ففيه الفائدة فهو منع لكية نفي الفائدة عند البيان وإنما زاد قوله ليفيد ثلثا ليردانه وقت عدم البيان غير مفيد فيلزم ما في الشق الثاني

(١) قوله فيه أن هذا لا ينتج إلخ أي بل إنما ينتج ثبوت الاحتمال كما أشار إليه بقوله أي لا مانع من ذلك فكيف يحتاج به على الجزم بالنفي كما أفاده قول المصنف والشارح في نفيه ذلك مطلقا اه بنائي وقوله على أن الفارق إلخ أي ومع الفارق لا يسلم قياس كونه من لغواحدة على كونه من لغتين في نفي الوقوع فافهم اه كاتبه عفى عنه

(٢) قوله اتحاد الموضوعات أي بالنسبة للغة الواحدة فلا يتأتى حيثنذ قوله لأن ضم لغة إلى أخرى إلخ وقوله واختلافها أي للموضوعات بالنسبة إلى اللغتين فتأتى

حيثنذ قوله لأن ضم إلخ (٣) قوله وما هنا عن الثلاثة أي من أنهم نفوا وقوعه

فلم لا يجوز مثله في لغة أي لا مانع من ذلك وقال أن القول الأول أي الجواز الأظهر في أول النظر والثاني حق (و) خلافا (لليضاوي و) الصني (الهندي) في نفي ما ذكر (إذا كانا) أي الرديفان (من لغتين) لما تقدم إماما تعبد بلفظه كتكثيره الإحرام عندنا للقادر عليها فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد ويمكن قال المصنف تامة فتعبد بلفظ المصدر فاعلمها وضمير بلفظه للآخر (مسئلة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي (واقع) في الكلام جوازا (خلافا لثعلب والابهرى والبخي) في نفيهم وقوعه (مطلقا) قالوا وما يظن مشتركافوا ما حقيقة ومجاز أو متواطىء كالعين حقيقة في الباصرة ومجاز في غيرها كالذهب لصفاته والشمس لضياها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض أي جمعت فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم وما هنا عن الثلاثة (١) أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج أنهم أحالوه (و) خلافا (لقوم) في نفيهم وقوعه (في القرآن قيل والحديث) أيضا قالوا لو وقع في القرآن

فالتقدير يصح وقوع كل رديف من كل رديفين مكان الرديف الآخر وحاول الشارح بهذا أن الخلاف في لزوم الصحة لا في الصحة في الجملة إذ الصحة في الجملة لا يتصور فيها خلاف ولم يستقم قولهم لو صح لصح خدأى أكبر (قوله وإذا عقل ذلك) أي نفي الصحة أي فهمت علته (قوله فلم لا يجوز إلخ) فيه أن هذا لا ينتج (٢) الجزم بنفي الوقوع على أن الفارق بين اللغتين اتحاد الموضوعات (٣) واختلافها (قوله أي لا مانع) إشارة إلى أن الاستفهام إنكارى وقوله في أول النظر أي بحسب النظرة الأولى لا في نفس الأمر كما أشار إليه بقوله والثاني الحق (قوله لعروض التعبد إلخ) إشارة من الشارح للاعتراض على المصنف بأنه لو حذف قيدان لم يكن تبديما ضرا فان الكلام في صحة الوقوع في حد ذاته وهذا المانع عارض والكلام في الصحة اللغوية لا من حيث الجواز شرعا وعدمه فلذلك قال العراقي أن هذه المسئلة غير مسئلة جواز الرواية بالمعنى وعدمها (قوله ويكن تامة) لا يتعين ذلك بل يصح أن تكون ناقصة واسمها ضمير يعود إلى الرديف وتعبد فعل مبني للفعول (قوله جوازا) المراد به الامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين فتكون القضية ممكنة خاصة وبهذا الاعتبار حسن التقابل بين الأقوال الآتية وقوله خلافا لثعلب مقابل الوقوع وقوله وقيل واجب مقابل الجواز وقوله وقيل تمتنع مقابل الامرين لأن الممتنع لا يقع (قوله) قالوا وما يظن إلخ جواب عما أورد عليهم بالالفاظ المشتركة ومحصله منع كونها منه بالتأويل المذكور (قوله أو متواطىء) فيكون مشتركا معنويا كالإنسان الموضوع للامر السكلي الذي استوت أفراده في معناه (قوله كالعين) مثال لها هو حقيقة ومجاز وقوله كالذهب والشمس مثالان لقوله غيرها وقوله لصفاته ولضياها إشارة للجامع فيكون مجازا استعارة وقوله وكالقرء مثال للتواطىء وهو عطف على كالعين وأعاد الكاف لأنه راجع إلى المتواطىء بخلاف ما قبله فإنه راجع للحقيقة والمجاز (قوله وهو الجمع) قال سم الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر إذ الحيض الدم المخصوص وخروجه والطهر الخلو من ذلك اه وأجيب بتقدير ذوو الدم ذوالجمع والطهر كذلك كما أشار لذلك الشارح بقوله والدم يجمع إلخ (قوله أقرب) لأنهم نفوا الوقوع ونفي الوقوع أعم من القول بالجواز والاستحالة ولم يعلم مرادهم ولكن الأقرب إلى نفي الوقوع القول بالجواز (قوله مما في شرحي المختصر إلخ) ظاهره بل صريحه أن الاستحالة مصرح بها في الشرحين وبعبارة متن منهاج أوجه قوم لوجهين ذكرهما وردهما ثم قال واحاله آخرون ثم قال والمختار أمكانه ووقوعه اه فالتصريح بالاستحالة وقع في متن منهاج فليحرر (قوله في القرآن) كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقوله الليل إذا عسعس فإنه مشترك بين أقبل وأدبر قاله شيخ

(قول الشارح فان لم يبين الخ) حاصله انا نختار الثاني قولك فلا يفيد ممنوع لانه يفيد بحمله على المعنيين تأمل (قوله قد يريد  
الخصم الجزئية) فيه انه حينئذ لا ينتج عدم وقوعه في القرآن مطلقا (قوله) ولا فلا نسلم ذلك الخ) حاصله جواب الشارح بعينه المشار  
اليه بقوله فان انتفت حمل الخ وإتمازاد قوله والفائدة الخ وهو لو عا إذا الذي في كلام المعلل الاحلال بالنهم لا بالفائدة تدبر (قوله  
المستند الخ) فيه ان المستند الى القرينة هو التفصيل لا الاجمال (قول (٣٨٣) المصنف مسئلة يصح لغة اطلاقه الخ)

اعلم ان المشترك يراد به  
بمجموع المعاني أو المعنيين  
من حيث هو مجموع ويراد  
به كل من المعاني على سبيل  
البدل بان يطلق تارة  
ويراد هذا ويطلق تارة  
أخرى ويراد ذلك ويراد  
به أحد المعاني لاعلى  
التعيين بان يراد به في  
اطلاق واحد هذا وذاك  
مثل تربصى قرأ أى حيصا  
أو طهرا ويراد به كل  
واحد من معنييه وهو غير  
ارادة المجموع لان في  
هذا كل واحد مناط الحكم  
ومتعلق الارادة والاثبات  
والنفي بخلاف ما إذا أريد  
المجموع فانه لا يلزم ذلك  
وبالجملة فرق ما بينهما  
فرق ما بين الكل والافرادى  
والكل المجموعى وهو  
مشهور بوضوحه انه يصح  
كل فرد تسعة هذه الدار  
ولا يصح كل الافراد ثم  
ان استعماله في المجموع  
المركب من المعاني بحيث  
لا يفيد ان كلامها مناط

لوقع امامينا في طول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد القرآن ينزه عن ذلك ومن نفي الوقوع في الحديث  
يقول مثل ذلك فيه وأجيب باختيار أنه وقع فيهما غير مبين ويفيد ارادة أحد معنييه مثلا الذى سيبين  
وذلك كاف في الافادة ويترتب عليه في الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان  
فان لم يبين حمل على المعنيين كما سيأتى (وقيل) هو (واجب الوقوع) لان المعاني أكثر من الالفاظ  
الدالة عليها وأجيب بمنع ذلك إذ ما من مشترك إلا ولكل من معنييه مثلا لفظ يدل عليه

الاسلام (قوله لوقع امامينا الخ) محط الجزاء قوله امامينا فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء ثم ان هذا ترديد  
صورى وإلا فالبيان لا بد منه اما في الحال او المال كما بينه الشارح بقوله الذى سيبين فالطول لازم مطلقا  
على كل حال وقد نقض هذا الدليل بحرياته في أسماء الاجناس فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات  
مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعين ما ذكرتم (قوله فيطول) فيه نظر إذ لا يلزم من البيان الطول  
فانه قد يكون البيان بنفس الحكم الذى لا يصلح لغيره نحو شربت عينا فانه مساو لشربت ماء وأجيب بان  
القضية جزئية أى قديطول وفيه انه حينئذ لا ينتج عدم وقوعه في القرآن مطلقا (قوله بلا فائدة) ان اريد  
الطول بالمعنى اللغوى فالوصف بخصص وان أريد الطول الاصطلاحي وهو الزيادة على أصل المراد  
لا لفائدة فالوصف كاشف قال سم وفيه انه لا يلزم من الطول عدم الفائدة لان فيه التفصيل بعد الاجال  
وهى فائدة عظيمة لا فادتها الكلام فضل تمكن في ذهن السامع (قوله أو غير مبين فلا يفيد) قديقال  
لا ضرر في ذلك لانه لا يكون من جملة المتشابه ووقوعه في القرآن غير منكر (قوله أحد معنييه) المراد فرد  
معين في الخارج لا فرد غير معين بدليل قوله الذى سيبين (قوله مثلا) أى أو معانيه (قوله الذى سيبين)  
نعت لاحد أى وغاية ما يلزم تاخر البيان الى وقت الحاجة ولا ضرر فيه (قوله بالعزم) متعلق بترتب أى  
العزم الآن (قوله حمل على المعنيين) أى عند من يرى حمله عليهم وهذا غير قادح في افادة أراد أحدهما  
(قوله لان المعاني أكثر) أى المعاني الموضوع لها ألفاظ فلا ينافى في ما تقدم من أنه لا يلزم ان يكون لكل  
معنى لفظ قالة في المعاني مطلقا (قوله الدالة عليها الخ) اشار بذلك الى أن المراد بالمعاني الموضوع لها (قوله)  
بمنع ذلك) ان منع أن المعاني الموضوع لها الالفاظ أكثر بل الالفاظ أكثر بل ادعى الامام في المحصول أن  
الالفاظ المشتركة أغلب من بقية الالفاظ قال لان الافعال بأسرها مشتركة الماضى بين الخبر والانشاء  
والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والتدب كذا الحرف بشهادة النحاة وبعض  
الاسماء وهو ظاهر فيكون المشترك غالبا ورده البدخشي في شرح المنهاج بان اشترك جميع الافعال  
الماضية بين الانشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك لبعض كصيغ العقود وغيرها واشترك المضارع

الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وجواز مجاز ان وجدت علاقة مصححة ولا يصح بعلاقة الجزئية إذ ليس كل ما يعتبر جزءا من كل  
يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه واستعماله في كل على سبيل البدل ولا نزاع  
في صحته وكونه حقيقة وفي أحد المنانى لاعلى التعيين قال السعد ليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير اليه كلام المفتاح  
من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن وفيه انه حينئذ مشترك معنوى لا لفظي إذ المراد به واحد لا بعينه والكلام في الثاني لا الاول  
إذا استعمله في كل واحد بحيث يكون كل واحد متعلق الارادة الوجه انه حقيقة إذ المعنى الموضوع له اللفظ المستعمل فيه هو كل من المعنيين

لا بشرط أن يكون وجوده ولا بشرط ( ٣٨٤ ) أن يكون لا وجوده على ما هو شأن الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد

عن الآخر والاجتماع معه وليس الانفراد قيدا فيه فالقول بان استعماله كذلك مجاز بناء على جعل الانفراد قيدا فيه وهم به على جميع ذلك السعدويه تعلم صحة قول الشافعي دون غيره وحاصل الفرق بين مختار البيانين والشافعي أن البيانين اعتبروا أن تكون ارادة المعنى جارية على قانون الوضع أن لا يراد إلا أحد المعنيين نعم لا مانع من ارادتها عقلا وفيه أنه وضع لكل لا بشرط ارادة الآخر وذلك صادق مع ارادته فلم يخالف قانون الوضع فلذلك لم يعتبره الشافعي هذا والخلاف إنما هو فيما إذا اراد مع الحقيقة المجاز في الافراد أما المجاز العقلي لجائز اتفاقا به عليه الشهاب على القاضي ولعل وجهه أن التجوز إنما هو في الاستناد والكلمة باقية على معناها الحقيقي فلم تخرج عن قانون الوضع من أنه لا يراد إلا أحد المعنيين بذات الكلمة فتدبر (قوله بل سياقه الخ) حيث قال الشارح هناك الخلاف في المشترك مع أن قول

(وقيل) هو (ممتنع) لاخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع وأجيب بأنه يفهم بالقرينة والمقصود من الوضع الفهم التفصيلي أو الاجمالي المبين بالقرينة فإن انتفت حمل المعنيين كما سيأتي (وقال الامام) الرازي هو (ممتنع بين التقيضين فقط) كوجود الشيء وانتفائه اذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل في العقل وأجيب بأنه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما (مسئلة المشترك يصح)

مختلف فيه إذا الكثير منهم على أنه مجاز في أحدهما والاصح في الامر أنه للوجوب اه (قوله وقيل ممتنع) هلا قال مطلقا لمقابلة قول الامام الآتي كما قال في الاول لمقابلة القول الثاني اه سم وقد يقال لم يقله لعله من السياق والسباق (قوله المقصود) صفة لفهم المراد لا للبراد بقرينة الجواب بعده (قوله التفصيلي) أي الذي يدل عليه اللفظ بذاته (قوله أو الاجمالي) أي كافي المشترك فلا يقال ان المقصود من الوضع الفهم بدون قرينة (قوله المبين بالقرينة) فيه تسامح فان المبين المفهوم لا الفهم الاجمالي وأجيب بأن فيه حذف أي المبين متعلقه وانه اطلق الفهم بالمعنى المصدري أولا واعاد عليه الضمير بمعنى المفهوم (قوله حاصل في العقل) أي قبل السماع قال سم ويمكن أن يدفع بان حصوله في العقل لا يلزم أن يكون على وجه ارادة أحدهما إذ قد لا يراد شيء منهما بخلافه بعد سماع اللفظ (قوله وأجيب بأنه قد يغفل) أو يقال البيان يحصل بالقرينة بعد ذلك (قوله يصح اطلاقه) استدل عليه بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار إذ هي من الله مغفرة ومن غيره استغفار وكلا المعنيين مراد في الآية إذا الجائز في حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار وفي الملائكة بالعكس والوقوع دليل الجواز فان قيل الضمير في يصلون متعدد لان فيه ما يعود الى الله وما يعود الى الملائكة فيتعدد الفعل المستند اليهما وحينئذ لا يكون اعمال لفظوا - د في المفهومين بل لفظين قلنا يتعدد الفعل معنى لا لفظا إذ الملفوظ واحد يراد به المعاني المختلفة وهو المدعى وتكرير لفظي يصلي تقديرا عما لا حاجة اليه فالاحسن الجواب بمنع ان الصلاة من المشترك اللفظي بل من قبيل المتواطىء وانها موضوع لا مر كلى وهو الدعاء على ما حققه البعض بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض دون من عداهم اذ لو اريد الاقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع ومن غيرهم الاقياد لعدم تصور وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لهما فيستعمل فيهما معا فوقع عموم المشترك فان قيل حرف العطف بمثابة العامل لكونه في حكم التكرير فيكون التقدير ويسجد له من في الارض وهكذا إلى قوله وكثير بمعنى ويسجد له كثير من الناس فتكون ألفاظا متعددة في معاني مختلفة وهذا غير مانع فيه قلنا لان سلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لالهو لأن سلم فمعنى كونه بمثابة تعيينه له بمعنى أنه قرينة تدل على انسحاب عمل هذا العامل بعينه على المعطوف لانه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحدا والمعاني مختلفة وهو المطلوب وبهذا سقط ما قيل أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس ويؤيد مسئلة العاطف ما قالوا في قول الرجل لا مر أنه انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه الدار الاخرى انها لا تطلق الا بدخول الدار الثانية طلاقا واحدة ولو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح بالاعادة قيل وإنما يصار الى الاستبداد في قوله جاء زيد وعمرو وفي قوله فلان طالق وفلانة مشاركة الاثنين في مجي واحد وامرأتين في طلاق واحد لا يتصور فيصار الى الاستبداد وقال صاحب التقيح يجوز ان يراد

القاضي خاص بما هناك دون ما هنا كما سيأتي وسلف شيخ الاسلام في ذلك السعد في حواشي العبد (قوله ولا في اطلاقه بالسجود على أحدهما مبهما) قد عرفت أنه حينئذ مشترك معنوي ليس الكلام فيه (قوله على خلاف فيه) أي في صحته لعدم العلاقة كما أشير اليه



بالسجود الانقياد في الجميع وشمول الجميع الناس ممنوع فان الكفار المنكرين لم يمسهم الانقياد أصلاً وأيضاً لا يبعد أن يراد وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا منكر خوارق العادات اهـ وبحث فيه التفتازاني بأنه إن أريد بالانقياد امثال التكالييف لم يصح في غير المكلفين وإن أريد امثال حكم التكوين أو مطلق الطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لكافة الناس ظاهر ولا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر كوضع الجبهة أو امثال التكالييف وقوله ولا يبعد الخ بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس أن ليس وضع الرأس من القفا مجزئاً ولو سلم فانبات حقيقة الرأس في مثل الشمس والقمر ونحوهما من السماويات مشكل ولو سلم في مثل هذا الأمر الخ لا يناسب أن يقال ألم تر وقوله لا يحكم باستحالته الخ فيه أيضاً نظر لأن ذلك ليس باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله بل باعتبار أن ليس له وجود ولا حياة كالحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي ونحو ذلك بخلاف سائر الخوارق اهـ وأجاب البدخشى في شرح المنهاج بأن مراد صاحب التنقيح أو المراد هنا واحد حاصل للكل لان يراد بالمشارك جميع معانيه ولا خفاء في أنه لا يضر كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقياً كما قال في أن الله وملائكته يصلون على النبي أنه يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقياً كالعداء أو مجازياً كإرادة الخير وبأن عدم تحقق الوجود والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس كما أن انتفاء الارجل لا يستلزم استحالة البطش بالايدي اهـ وما استدلل به أيضاً قوله تعالى تسبح له السموات والأرض ومن فيهن فإن تسبيح السموات والأرض بلسان الحال وتسبيح من فيهن بلسان المقال وأجيب بأنه على حذف العامل في من أي ويسبح له من فيهن أو بان المراد بالتسبيح مطلق التعظيم أو أن التسبيح على حقيقته وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق أن المراد حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى وما قيل أن أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ومنع أن ولكن لا تفقهون لا يناسبه بل يناسبه لان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاختلافهم بالنظر الصحيح اهـ ممنوع أما أولاً فدعوى أكثر المفسرين على التأويل طريق اثباتها الاستقراء ولا يمكن لعدم الاطاعة بالمفسرين كلهم حتى يعلم الأكثر من الأقل وأما ثانياً فلأن الاختلال بالنظر الصحيح لا يوجب جمالة الألوهية من كل وجه ولا إنكارها رأساً قال تعالى حكاية عن عبدة الأصنام ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إلى غير ذلك من الآيات الدالة على اعترافهم بألوهيته تعالى والله در القائل

وهل في التي دانوا لها وتعبدوا \* لذاتك ناف أو لوصفك جاحد

هذا كله على أن الخطاب في تفقهون مختص بالكفار فان كان الخطاب للمؤمنين خاصة أو للجميع فالمناسبة على أن المراد حقيقة التسبيح ظاهرة (قوله لغة) زاده لاجل المقابلة بالصحة العقلية في بعض الاقوال الآتية (قوله على معنيه) سواء استعمل في حقيقته نحو تربصى قرأ أى طهراً أو جيباً أم في مجازية أو حقيقته ومجازة نحو لا اشتري ويريد السوم وشرأ الوكيل أو الشرأ الحقيقي والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتي اهـ ذكر يا قال سم ينبغي ان يتأمل في هذا التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابقين قليل مبحث العلم وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك ولا حقيقة ومجاز اهـ وقول الشارح في أول المسئلة السابقة وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي وأما قوله والثلاثة معلومة من كلامه الآتي فالظاهر أنه أراد قوله الآتي وفي الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال وكذا المجازان

(قوله أحد المعنيين على  
البدل) قد عرفت أنه  
حيث مشترك معنى  
لا لفظي (قوله بل مثله  
قصد الإبهام) فيه أن  
الوضع لقصد الإبهام  
يتضمن أن لا يستعمل  
فيهما معاً لعدم الإبهام  
حيث فلا يتأتى جريان  
القول المقابل بعلته أعني  
نظراً لوضعه لكل منهما  
إذ لا يكون إلا عند  
الاطلاق فليتأمل

مثلا (معا) بأن يراد به من متكلم واحد في وقت واحد كقولك عندى عين وتريد الباصرة والجارية مثلا وملبوسى الجون وتريد الاسود والايض وأقرأت هند وتريد حاضت وطهرت (بجازا) لأنه لم يوضع لهما معا وإنما وضح لكل منهما من غير نظر إلى الآخر بأن تعدد الواضع أو وضع الواحد ناسيا للآخر (وعن الشافعى والقاضى) أبى بكر الباقلانى (والمعتزلة) هو (حقيقة) نظرا لوضعه

وحينئذ يشوجه عليه منع علمهما من ذلك إذ هذا لا يدل على أن الحقيقة والمجاز والمجازان من قبيل المشترك بل سياقه صريح في أن ذلك ليس من قبيله خصوصا مع ملاحظة كلام الشارح وأقول يلزم على ما قرره الشيخ أيضا أن اللفظ إذا استعمل في معنى حقيقى ومجازى معا يكون من قبيل استعمال المشترك في معنييه معا فيسند باب الاعتراض الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد مع أنهم قد يتخلصون عنه بأنه من عموم المجاز ولا يعرجون على دعوى الاشتراك أصلا تأمل (قوله مثلا) أى أو معانيه (قوله بأن يراد به الخ) تحرير محل الخلاف بأنه لا يجرى في إطلاقه على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا في إطلاقه على أحدهما مبهما بل هو مجاز أو حقيقة من حيث اشتماله على المدين ولا في إطلاقه على المجموع على خلاف فيه بل هو كذلك ولا في إطلاقه من متكلمين (قوله كقولك عندى عين) أشار بتعداد المثال إلى أنه لا فرق (١) بين أن يكررنا خلافيين (٢) كالاول أو صدين كالثانى أو نقيضين كالثالث (قوله وتريد) أى فى آن واحد وأما الحصول فى آن واحد فلا يمكن فى نحو الطهر والحيض (قوله وإنما وضح لكل) أى فهو من استعمال الجزء فى السكل وهذا ظاهر أن التفت لهيئة مركبة منهما لا لكل على حدته (قوله من غير نظر إلى الآخر) أن أريد بشرط عدم النظر للآخر فهو دعوى لا دليل عليها وإن أريد أنه لا يشترط النظر للآخر الصادق بالوجود وعدمه ففيه أنه لا ينتج المجازية بل يكون فيهما حقيقة لأن كلا منهما هو الموضوع له فلم يستعمل اللفظ إلا فيما وضع له ولا يتوقف كون اللفظ حقيقة فيهما على وضعه لهما معا واستعماله فيهما لا يخرجهما عن الموضوع له ويحجب باختيار الثانى ولا نسلم أنه لا ينتج المجازية بل ينتج أنه إذا كان موضوعا لأن يستعمل فى هذان وهذا ولهذا دون هذا كان استعماله فى أحدهما مع الآخر على خلاف الوضع فانه وضع لأن يستعمل فى أحدهما واستعماله فيهما استعمال له فيها وضع له مع زيادة ثم انه قيل العلاقة هنا الجزئية والكلية ونظرفيه بأن الكلام فى إرادة كل من المعنيين لا فى إرادة المجموع الذى أحدهما المعنيين جزء منه ولو سلم فليس كل جزء يصح إطلاقه على السكل لما تقرر من تخصيصه بالمركب الحقيقى وأن يكون لذلك الجزء خصوصية بأن ينتفى السكل باتفائه عرفا كإطلاق الرقبة على الإنسان أو يكون مقصودا من السكل كإطلاق العين على الجاسوس وليس الأمر هنا كذلك فليتأمل (قوله بأن تعدد الخ) تصوير لقوله وإنما وضح الخ (قوله ناسيا للآخر) غير لازم إذ قد يضعه مع تذكره للآخر لقصد الإيهام ويكتفى فى تعيين المراد بالقرينة وبهذا يظهر أن تعدد الوضع ليس بلازم وهذا على أن الواضع البشر أما إن قلنا أنه الله كان ذلك اختيارا (قوله وعن الشافعى) عبر عن إشارة إلى أن القول بأن ذلك حقيقة عند هؤلاء غير مجزوم به عندهم هو كذلك فى حق الشافعى والمعتزلة فقد اختلف النقل عنهما فى أنه حقيقة أو مجاز والمراد هنا بالمعتزلة أبو على الجبائى ومن تبعه اه زكريا (قوله نظرا لوضعه الخ) فيه إشارة إلى دفع

- (١) قوله إلى أنه لا فرق الخ قال البنانى وإلى أنه لا فرق فى المشترك بين أن يكون اسما أو فعلا ه
- (٢) قوله خلافيين هما المعنيين المتباينان الوجوديان بلا تقابل وقوله أن هذين هما المعنيين الوجوديان المتقابلان بحيث يتعاقبان على المحل ولا يجتمعان فيه وقوله أو نقيضين هما الأمر الوجودى ورفع له ولكن فى جدل الحيز والطهر من المتناقضين تساهل لا يخفى كما فى حاشية البنانى اه كاتبه

(قول المصنف وظاهر

فيهما الخ) لان الاصل

إرادة كل منهما لو ضمه له

ولامانع (قول الشارح

كالمصحوب بالقرائن إلى

آخره) مقتضاه سواء كان

مثالا أو نظيرا أنه ظاهر

لأنه بناء على أن القرائن

قد تقع اتفاقا بدون قصد

(قول المصنف فيحمل

عليهما) أي يجب على

السامع حمله عليهما عند

الاطلاق عملا بالظاهر

فيفارق مذهب القاضي

بأن وجوب الحمل هنا للظاهر

وهناك للاحتياط وليس

مختار الشافعي أحسن من

مختار القاضي خلافا للسعد

في حواشي العبد ثم أن

المراد بصحة الإطلاق

عليهما عند الشافعي والقاضي

الصحة اللغوية بخلافه عند

أي الحسين والغزالي فإن

المراد بها الصحة العقلية

بمعنى أنه لا دليل على امتناعه

سوى منع أهل اللغة (قوله

وهو باطل) أي ذلك

اللازم باطل بالاتفاق فإن

منعت الملازمة مستندا

بأنه يجوز أن يكون موضوعا

لكل واحد من المعنيين كما

أنه موضوع للمجموع

فجوابه أن استعماله في

المجموع حيث يكون

استعمالا في أحد المعاني

ولانزع في صحته قوله السعد

في التلويح (قوله لكن قد

لكل منهما (زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن) المعينة لأحدهما كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيهما

ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من أنه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليسكون استعماله فيه استعمالا فيا وضع له فيكون حقيقة وليس كذلك لأنه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحدهما المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضع له بل جزئية واللازم باطل بالاتفاق وجه الدفع أن محل النزاع كما قرره الأئمة استعماله في كل واحد من المعنيين ثم على أن يكون بمنفردة مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة وإنما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك ثم إن الاحتمالات العقلية أربعة وهو أن يكون موضوعا لهما معا على الاجتماع بأن يكون كل من المعنيين جزءا للموضوع له أو وضع لأحدهما بشرط مصاحبه الآخر أوله بشرط انفراده عنه أوله مع قطع النظر عن انفراده عنه أو مصاحبه له لا جاز أن يراد الأول والثاني لأنه يلزم عليه منع استعماله في الواحد حقيقة والواقع بخلافه ولا الثالث لأنه يلزم عليه منع استعماله فيهما حقيقة ولا الرابع لذلك لأن وضعه لمعناه عبارة عن تخصصه به أي جعله بحيث يقتصر عليه ولا يتجاوز به إلى غيره فلا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضع اللفظ لهذا المعنى يوجب إرادته خاصة وكذلك اعتبار وضعه للمعنى الآخر والجواب باختيار الشق الرابع واستشكله مبنى على التباس أحد معنى التخصيص بالآخر إذ هو مشترك بين التخصيص بمعنى قصر أحد الأمرين على الآخر وأنه لا يتجاوز به إلى غيره وهذا هو المعنى بالقصر عند علماء المعاني وله طرق منها النفي والاستثناء وإنما وغيرهما ثانيا فيهما جعل الشيء منفردا من بين الأشياء بالحصول للتخصيص به كما يقال في إياك نعبد نخصك بالعبادة وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه له وجعله منفردا به من بين سائر الألفاظ وهذا لا يوجب أن يراد باللفظ المعنى الآخر فيختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراده واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة قال سموقدي شكل قول المجيب وجعله منفردا بذلك من بين الألفاظ بوضع المترادفين إذ لا يصدق الانفرد من بين الألفاظ على واحد منهما بالنظر إلى الآخر إلا أن يراد من بين الألفاظ ولو في الجملة (قوله كالمصحوب بالقرائن المعممة) أي التي تدل على أن المراد كل من المعنيين فيكون المشترك عامالهما وهو مثال للتجرد عن القرائن لا تنظير كما قد يتوهم لأن القرائن المعممة لهما غير المعينة لأحدهما فيكون المصحوب بالمعممة مجردا عن المعينة (قوله فيحمل عليهما) أي وجوبه بالامتناع من الحمل على الجميع وإلا فاما أن لا يحتمل على شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ أو يحتمل على البعض فيترجح بلا مرجح كذا قيل أقول وفيه نظر لانا لا نسلم بطلان الإهمال بمعنى التوقف إلى أن يظهر دليل الرجحان قاله البدخشي في شرح المنهاج ثم إن الحمل عبارة عن اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل عليه مراده فهو من صفات السامع وأما الاستعمال فهو إطلاق اللفظ وإرادة معناه فهو من صفات المتكلم وأورد أنه إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى أو نصلا لا يقال فيه يحمل إذ لا يقال ذلك إلا عند انتفاء الظهور أو التخصيص على المراد منه وأجاب شيخ الإسلام بأن الحمل هنا مجازي وأن المراد انصراف اللفظ إليهما وقال سموقدي الأول أن المراد بحمله عليهما اعتقاد السامع إرادة المتكلم إياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والحمل اعتقاد الخ ثم قال شيخ الإسلام وتسمية الشافعي له ظاهرا فيهما ظاهرة في أنه عنده عام وهو ما قاله العبد قال والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وخالفه المصنف في شرح المختصر فقال هو عنده كالعام وليس عاما لأن العام غير مختلف الحقيقة وهذا محتملها ولا يخفى أنه لا خلاف بينهما لأن العبد

يشكل الخ) اختار عبد الحكيم في حواشي القطب أن المراد التخصيص التعيين والجعل لا الحصر وبه يندفع إيراد المترادفين

(قوله قلناه بظوله) هي عبارة التسويج بالحرف (قوله فالمراد بجملة الخ) قد عرفت أن المراد وجوب الحمل على السامع وهو الموافق له قاله سم (قوله وبمصاحبة القرآن الخ) أي كما نص عليه الشارح بقوله كالمصحوب بناء على أنه مثال (قوله لا يتنافى استعماله مع الآخر) لأن معنى استعماله فيه منفردا أن يكون متعلق الإرادة بدون شرط انضمام الآخر إليه وهو هنا كذلك تدبر (قول الشارح لوضعه السابق) أي السابق على الاستعمال فيهما معا وهو الوضع لكل بانفراده (قول الشارح إذ قضيت الخ) هذا التعليل من طرف أبي الحسين والغزالي وهو مبني على أن اللفظ موضوع للمعنى مع النظر لعدم معنى آخر وهو مردود كما مر بأن مختار الشافعي ومن معه أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا من غير اشتراط افراد واجتماع نص عليه العضد والسعد وهو معنى كلام سم هنا وكلام المحشى مكابرة لا تسمع واعلم أنه على مختار الشافعي يكون من قبيل العام فالعام عنده

(وعن القاضي) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة (بجمل) أي غير متضخ المراد منه (ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين) البصري (والغزالي يصح أن يراد) به ما ذكر من معنييه عقلا (لأنه) أي ما يراد من معنييه (لغة) لا حقيقة ولا مجازا لخالفت له وضعه السابق إذ قضيت أنه يستعمل في كل بين أن أحد قسميه مختلف الحقيقة فلا يضره تسميته عاما ولا يؤثر فيها أن العام في الأصل غير مختلف الحقيقة (قوله وعن القاضي الخ) ما نقله عنه المصنف هو الذي نقله عنه الامام الرازي والذي في تقريب القاضي لا يجوز حمله عليهما ولا على أحدهما إلا بقرينة ويعدان يقال هذا مقيد لذلك (قوله احتياطا) أي لا من حيث أنه ظاهر تال سم في إطلاقه نظر إذا الاحتياط قد لا يكون إلا في حمله على أحدهما فقط كما لا يخفى على المتأمل اه يريد أنه قد يكون الاحتياط في الحمل على أحدهما كأن يقال إن رأيت العين فلا تأكل السمك فانه محتمل لكل من معانيه إذ يحتمل أن يكون النهي معلقا برؤية جميع المعاني وبرؤية واحد منها والاحتياط هنا الحمل على أحدها لا كلها (قوله والغزالي الخ) قال الكوراني نقل المصنف عن الغزالي أنه يصح أن يراد بالمشارك المعنيان للغة وفي شروحه أي لا حقيقة ولا مجازا وكلام الغزالي في المستصنى لا يدل على شيء من ذلك ثم ساق عبارة الغزالي وقال في آخرها وليس في هذا الكلام شيء مما قاله المصنف لأنه لا حقيقة له ولا مجاز بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا ليشمل المعاني المرادة من اللفظ بل نقول لا يجوز عقلا أن يستعمل لفظا على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة واجاب سم بأنه يجوز أن يكون ما نقله المصنف عن الغزالي في غير المستصنى لأن كتيبه الاصولية تنحصر فيه ولا مفاداته الاصلية مختصة بكتبه فجاز أن يكون النقل المذكور في غير المستصنى او من مفاداته التي لم توضع في كتيبه والمصنف ثقة مطلع على أنه يؤخذ من كلامه في المستصنى قبيل ما نقله الكوراني ما قاله المصنف فانه قال احتج التماضي أي على صحة استعمال المشترك من معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين واراد بكل مرة معنى آخر جاز فأي بعد في أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ لكل بخلاف ما إذا قصد بلفظا مؤنن الدلالة على المؤنن والمشاركين جميعا فان لفظ المؤنن لا يصلح للمشاركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرّة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤنن فان العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع اه فقوله فنقول إن قصد الخ صريح فيما نقله المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن أن يقصد باللفظ المعنيان وبأن ذلك مخالف للوضع وهذا عين ما نقله المصنف كما لا يخفى واما قوله بل نقول لا يجوز عقلا أن يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط لان المصنف وشرحه لم يدعوا عن الغزالي أن اللفظ المشترك استعمال في اللغة استعمالا صحيحا لا حقيقة ولا مجازا وإن صح عقلا أن يراد منه المعنيان فانظر بعد أحد المقامين عن الآخر اه هذا نحصل ما قاله وأقول أن ما ادعاه من الجواز وأنه يجوز أن يكون ما نقله المصنف الخ لا يجدي نفعا في الرد على الخصم وليس من القوانين الموجهة وإن كثرت من أمثاله في مقام الرد عليه وعلى التناصر واما ما ساقه من عبارة المستصنى قائلا أنه عين ما نقله المصنف ففيه مناقشة لان الغزالي عبر بالامكان وهو محتمل للامكان التقرضي والامكان الوقوعي والاستدراك يرجع إرادة الاول لاسباب وقد عقبه بقوله كما في لفظ المؤنن فان شموله للكافر على سبيل الفرض العقلي فقوله فهذا ممكن أي يمكن فرضه واما المصنف فقد عبر بلفظ الصحة المتبادر منها الحصول بالفعل او الفرض المطابق للواقع وكلاهما لا يتم ففرق بين العبارتين تأمل (قوله لخالفت الخ) لانه إنما وضع لكل على حدة وفيه أن غاية نقي الحقيقة دون المجاز فانه لا يلزم موافقته للوضع وواجب بان المجاز تابع للحقيقة فاذا كانت لا تستعمل إلا في المعاني مفردة فكذلك المجاز ولا يخفى بعده وحيث أنه لا دليل لا ينتج المدعى (قوله لوضعه السابق) أي على الاستعمال على وضع آخر (إذ قضيت الخ) فانه رضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر

منهما منفردا فقط وعلى هذا النفي البيانون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة أن يراد به المعنيان (في النفي لا الاثبات) فنحو لا عين عندى يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندى عين فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد ويزاد النفي على الاثبات معبودة كما في عموم النكرة المنفية دون المثبتة وفي نسخة بدل يجوز يصح وهو أنسب والخلاف فيما إذا أمكن الجمع بين المعنيين كما في الأمثلة المذكورة فإن امتنع كما في استعمال صيغة أفعل في طلب الفعل والتهديد عليه على ما سيأتي مرجوحا أنها مشتركة بينهما فلا يصح قطعاً ولظهور ذلك سكت المصنف عن التنبيه عليه (والأكثر) من العلماء (على جمعه باعتبار معنييه) كقولك عندى عيون وتريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهبا

وفيه أن عدم النظر إلى الآخر لا يستلزم النظر إلى عدمه ودعوى الاستلزام ما لا دليل عليها (قوله منفردا) متعلق بالاستعمال أي لا دون هذا الاستعمال ونظر فيه الناصر بأنه قدم أن الوضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر وعدم النظر إلى الآخر ليس نظرا إلى عدمه يريد أن قولنا من غير نظر إلى الآخر بيان للاطلاق لا قيد معتبر في المفهوم كما قالوا في الماهية لا بشرط شيء وإن قيد فقط يفيد اعتبار عدم مصاحبة الآخر كدنى الماهية بشرط لا شيء ومعلوم أن الثاني أخص من الأول ولا شك في تباين مفهومى العام والخاص ويكفى هذا القدر في الاعتراض وأما أنه من قبيل التناقض كما فهم سم فلا داعي له وإن أمكن رجوعه إليه وقد يجاب بان الشارح بصدد توجيه كل قول بحسب ما يناسبه وجاز أن لا يسلم صاحب كل قول ما عاقل به مخالفه ولا يرد الاعتراض إلا لو كان التوجيهان لقول واحد أو ما قول سم على أنه إن أراد الخ فتكلف بل تعسف لا يرضى بمثله من ذاق حلاوة المنقول والكلام في غنية عنه وبالجملة فهذا الاعتراض وجوابه على الوجه الذي قرره سم مما لا ينبغي أن يسطر في الصحف (قوله وعلى هذا النفي) لم يقل وعلى هذا القول لأنه لم يقع منهم التصريح بالصحة عقلا وإنما وقع منهم التصريح بالمنع لغة (قوله وغيرهم) أي كالحنفية كما نقله الكمال في تحريره (قوله يجوز لغة أن يراد) أي يجوز ذلك مجازا على الأرجح والمراد بالنفي ما يشمل النهي والاثبات ما يشمل الأمر (قوله وزيادة النفي الخ) جواب عما يقال التفرقة بين النفي والاثبات بلا فارق (قوله دون المثبتة) أي فلا نعم عموم ما شموليا (قوله وهو أنسب) أي بكلامه السابق (١) قال الكمال أن يجوز أنسب من وجه آخر هو أولى بالاعتبار وهو أن قوله يصح عقب قوله يصح أن يراد أنه لغة يوم أن المعنى وقيل يصح أن يراد في النفي دون الاثبات لأنه لغة وليس المعنى على ذلك فعدل إلى قوله يجوز بعده عن الإيهام مع كونه بمعنى يصح (قوله فيما إذا أمكن) أي في الإرادة لا في الخارج لأنه ذكر من جملة الأمثلة أقرأت هنداى حاضت وطهرت (قوله فإن امتنع) بأن كان المعنيان ضددين (قوله في طلب الفعل والتهديد) فإن طلب الفعل والتهديد عليه ضدان لأن مقتضى الطلب الثواب ومقتضى التهديد العقاب (قوله ولظهور ذلك) أي القيد (قوله باعتبار معنييه) وكذا تنبيهه ومقتضى هذا أن العلم العارض الاشتراك فيه الخلاف مع أنه متفق عليه وأجاب الجار يردى في شرح المنهاج بأن الجمع في العلم لا يؤدي إلى اللبس وفي مثل العيون يؤدي إليه لاحتمال إرادة المختلفة أو المتفقات اه قال البدخشي والحق أنه لا يجمع إلا بعد التناول والمتواطىء كالسمعى يزيد مثلا اه قال الناصر وكان ينبغي للشارح أن يزيد أو معانيه لأجل الثاني من مثاليه اه ودفعه سم بأن ذلك علم من قول المصنف في أول المسئلة على معنييه مثلافاته أشار إلى أن ذكر المعنيين للتشثيل دون التقييد فصار فرض المسئلة المعنيين والأكثر فلم يحتج الشارح هنا لزيادة أو معانيه (قوله وتريد مثلا) أشار به إلى أنه لا فرق في أفراد الجمع بين كونها أفراد المعان كدنى المثال الثاني أو أفراد معنيين كما في الأول وما جمعه باعتبار أفراد

(١) قوله أي بكلامه السابق أي لأنه عبر في أول البحث بالصحة اه كآله

(قول الشارح وزيادة النفي الخ) فيه أن تلك الريادة إنما جاءت في النفي من عدم صدقه عند تحقق بعض الأفراد بخلاف الاثبات وهنا المدار على صحة تناول اللفظ وهو موجود في النفي والاثبات جميعاً (قوله واجتماع طلب الفعل الخ) أي في آن واحد من طالب واحد (قول المصنف والأكثر الخ) وجهه أن الجمع هو المفرد مع زيادة العلاقة ومقابلته ينظر إلى المعنى والكلام إنما هو في اللفظ

(قول الشارح لا يبنى عليه فيها فقط) لعله نقي البقيد مع القيد لا القيد فقط إذ لا معنى لبناء صحة الجمع باعتبار المعاني على المنع ولذا قال الشارح بل يأتي دون بل يبنى تأمل (قول الشارح هل يصح أن يراد بها) بأن يراد في إطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي (٣٩٠) فهذا هو المتنازع فيه على قياس ما تقدم في المشترك أما جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي

يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض فلا خلاف فيه وحيث أن قول الشارح هل يصح أن يراد بها معالج تصريح بأن محل الخلاف إنما هو تلك الارادة وكذلك قال السعد لكنه قال أن اللفظ حيثئذ مجاز اتفاقاً أما على القول باشتراط القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له والشارح خالف ذلك فيما ساقى وقال انه حقيقة مجاز باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعي وهذا هو الحق بناء على ما تقدم من أن اللفظ موضوع لكل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه والقائل بأنه مجاز حيثئذ جعل الانفراد قيداً فيه وليس

(ان ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان (مبنى عليه) في صحة إطلاقه على معنييه كما أن المنع مبنى على المنع والأقل على أنه لا يبنى عليه فيها فقط بل يأتي على المنع أيضاً لأن الجمع في قوة تكرير المفردات بالعطف فكأنه استعمال كل مفرد في معنى ولو لم يقل المصنف ان ساغ المزيد على ان ابن الحاجب وغيره كان المعنى أن الجمع مبنى على المفرد صحة ومعنا وقيل لا بل يصح مطلقاً فهو دى العبارتين واحد والزيادة أصرح في التنبيه على الخلاف (وفي الحقيقة والمجاز) هل يصح

معنى واحد فلا خلاف فيه (قوله ان ساغ ذلك) شرط لصحة الجمع وأورد أنه يصير المعنى ان صح الجمع فيلزم اشتراط الشيء بنفسه وأجيب بأن الشرط هو القول بالصحة والمعنى ان قيل الخ (قوله وهو ما رجحه ابن مالك) وقد استعمله الحريري في بعض قصائد المقامات فقال

جاد بالعين حين أعمى هواه قلبه فأنثى بسلا عينين

يريد الباصرة والذهب وعليه حديث أبي داود باسناد جيد الأيدي ثلاثة فيد الله العليا ويد المعطى تليها ويد السائل السفلى أفاده الكمال ولا يخفى أنه ليس في كلام الحريري جمع وإنما هو تنبيه فالتشبيه به من جهة أن التنبيه في حكم الجمع كانه عليه وان الاستشهاد بالحديث مبنى على ان استعمال اليد في النعمة حقيقي وليس كذلك بل هو مجازي (قوله مبنى عليه) أي على المفرد المشترك لقول الشارح في صحة إطلاقه الخ ويجوز عود الضمير إلى جواز استعمال المفرد في معنييه وهو أولى لعدم الاحتياج لقوله في صحة إطلاقه الخ (قوله كأن المنع) أي من الجمع مبنى على المنع في الاستعمال وهذا يشير للأمر الثاني فأفاد بقوله مبنى عليه الخلاف في بناء جمع المشترك باعتبار معنييه على ما ذكر والخلاف في جواز جمعه أيضاً لبناء المنع على المنع المستفاد من بناء جواز الجمع باعتبار معنييه على جواز إطلاق المفرد عليهما وأفاد قوله ان ساغ الخلاف الثاني كما أفاده البناء المذكور لكنه أصرح منه في التنبيه عليه كما ذكره الشارح (قوله والأقل) مقابل قوله والاكثر وقوله على أنه أي الجمع لا يبنى عليه أي على المفرد فيها أي في الصحة بل وإن قلنا بالمنع (قوله لان الجمع الخ) إشارة إلى الفرق بين الجمع والمفرد حيث قيل بجواز الجمع ولم يقل بالصحة في المفرد (قوله في قوة تكرير الخ) فإذا قلت عندى عيون كأنك قلت عندى عين وعين وعين (قوله المزيد) بالنصب صفة ان ساغ (قوله فهو دى العبارتين الخ) أي عبارة ان ساغ وعبارة عدمها لان كل واحدة منهما أفادت بناء جواز الجمع وامتناعه على صحة استعمال المفرد في معنييه واعترضه الناصر بأنه ليس مؤداهما واحداً لان العبارة التي فيها ان ساغ إنما تدل على بناء الصحة على الصحة ولا تدل على بناء المنع على المنع وأما عبارة اسقاطها ففيها البناء أن عبارة المصنف ناقصة وأجاب سم بأنها لا تسلم ذلك لانه إذا كانت الصحة مبنية على الصحة يفهم منه أن المنع مبنى على المنع فبناء المنع على المنع وإن لم يستفد بطريق الصراحة فهو مستفاد بطريق المفهوم والمفهوم مدلول اللفظ فهو من المؤدى والشارح لم يدع إلا تأديتهما معنى واحداً وإن اختلفا في طريق الدلالة (قوله أصرح) التعبير به يقتضى ان في الاسقاط صراحة وهو كذلك (قوله وفي الحقيقة والمجاز الخلاف) مبتدأ وخبر أي أن الخلاف في استعمال اللفظ المشترك في معنييه يجرى في استعماله في حقيقته ومجازه (قوله هل يصح الخ) أي في جواب هذا الاستفهام وهو بدل اشتمال من الحقيقة والمجاز إذ الخلاف ليس في الحقيقة والمجاز ثم ان البيانيين يمنعون الجمع بينهما ووافقهم الخفية

كذلك وإنما يقع الانفراد والاجتماع قديين لو وصف الاستعمال بالنفس المعنى والعجب من السعد رحمه الله والاصوليون حيث قرر هذا الكلام في حواشي العنصر وجزم في حواشي التلويح بأن اللفظ حيثئذ مجاز اتفاقاً ولعل مراده أنه اتفاق البيانيين المشترطين



أن يكون المعنى وحده فليتأمل ( قوله مبنى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا ) أى ويكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين أما على أن يكون مجازاً فلا يضر هذا الاشتراط لأن البيانيين اعتبروا في وضع اللفظ للمعنى أن يكون بحيث يدل عليه وحده فالقرينة تمنع عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ويكون اللفظ مجازاً حيثئذ على رأى البيانيين وإن قال السعد أنه اتفاق فتأمل فانه من ( ٣٩١ ) المراتب ( قوله فيكون الموضوع

له مراداً أو غير مراد ) أى وهو محال ( قول المصنف خلافاً للقاضى ) لعل وجه خلافه هنا دون ما مر هو أن في المشترك المعنيين حقيقين لا حاجة للانتقال من أحدهما إلى الآخر فلا مانع أن يراد ما بناء على صحة إخطار أمرين معا بالبال في أن واحد بخلاف الحقيقة والمجاز فانه لا بد في المجاز من الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المجازى فيكون مراد ذاته على أنه متعلق الحكم ومراد الأجل الانتقال منه إلى المعنى المجازى فيلزم قصده وعدم قصده في آن واحد اللهم إلا أن يكون ذلك تبعاً وأما ما قيل أن إرادتهما جميعاً على وجه الحقيقة والمجاز تستلزم توجه الذهن إلى أحدهما حقيقة وإلى الآخر مجازاً وكل منهما قضية والذهن

أن يراد معا باللفظ الواحد كفاي قولك رأيت الأسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع ( الخلاف ) في المشترك ( خلافاً للقاضى ) أبى بكر الباقلاني في قطعه بعدم صحة ذلك قال لما فيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أى أولاً وغير الموضوع له معا وأجيب بانه لا تنافي بين هذين وعلى الصحة يكون مجازاً أو حقيقة ومجازاً باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وغيره

والاصوليون يجوزونه قال السكّال في تحريره لا خلاف بين المحققين في جوازه على أنه حقيقة ومجاز باعتبارين ولا في جوازه في معنى مجازى يندرج فيه الحقيقي ويسمونه عموم المجاز اهـ مثل أن يراد بلفظ أسد المستعمل في الرجل الشجاع والحيوان المفترس مطلق صائلاً مثلاً فان هذا أمر كل صادق عليهما صدق المتواطىء على أفرادهما وأن يراد بوضع القدم فيمن حلف لا يضع قدمه في دار زيد الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً وهو المجاز وقد نقض ابن السمعاني وغيره على الحنفية بمسائل خالفوا فيها أصلهم منها ما قالوه من أنه لو حلف لا يضع قدمه في دار زيد ولم يسم دار ابينها ولا نية له فانه يحنث بدخول ما يدخله زيد بأعارة أو إجازة وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز لأن الإضافة إلى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي عن غير الملك ( قوله ان يراد معا ) لا يقال المجاز مشروط بالقرينة المانعة فكيف الجمع ؟ لا نأقول اشتراط القرينة على القول بالمنع لا على القول بالصحة أو أن القرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده وهذا لا يتنافى جواز إرادته مع غيره ( قوله خلافاً للقاضى ) قال زكريا كذا نقله عنه المصنف ووجه الزكشى فيه وقال لم يمنع القاضى استعماله في حقيقته ومجازه وإنما منع حمله عليهما بلا قرينة فاختلطت مسألة الاستعمال بمسألة الحمل ومحل الخلاف كما فرضه ابن السمعاني إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته والامتنع الحمل قطعاً ( قوله لما فيه ) هذا استدراك بوجه عقلى والحق أن الامتناع من جهة اللغة ( قوله حيث أريد ) حيثية تعليل ( قوله وغير الموضوع له ) أى أولاً ( قوله بانه لا تنافى ) لأن شرطه اتحاد المحل ولم يتحدد ( قوله يكون مجازاً ) لانه إنما وضع للحقيقة وهنا استعمل فيه وفي غيره فاستعمل في غير ما وضع له أولاً لأن الشئ مع غيره غير في نفسه ( قوله باعتبارين ) أى باعتبار ما وضع وما لم يوضع له وهذا أن استعمل في المعنيين من حيث وضعه لكل واحد على حدة فان استعمل فيهما من حيث وضعه لا مركبى يندرجان تحته فهو من عموم المجاز وقد علمت الاتفاق عليه ( قوله على قياس ما تقدم عن الشافعى ) راجع

لا يتوجه في حالة واحدة إلى حكيم باتفاق العقلاء إنما يختلف فيه

توجه الذهن إلى تصورين فوهم إذ القضية المحكوم فيها بأن هذا حقيقة وهذا مجاز لا موجب لخطاها بالذهن حيثئذ أصلاً بل الحاصل فيه وقت الاستعمال هما التصوران فقط كما يعرف بالتأمل ( قول الشارح يكون مجازاً ) أى بأن يراد باللفظ مجموع المعنى الحقيقي والمجازى وفيه أن الكلام في إرادة كل من المعنيين لافى إرادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه على أنه ليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل بل إذا كان له تركيب حقيقى وكان الجزء بحيث لو اتفنى انتهى الشكل عرفاً قاله السعد

(قول الشارح ويحمل عليهما مع الخ) يعني أن محل الخلاف هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أما إذا لم تقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها أو المجاز وحده فيحمل عليه فقط أو لم تقم قرينة أصلاً فيحمل على الحقيقة كذا قرره المصنف في شرح المنهاج ناقلاً له عن والده (٣٩٢) قال لكن ينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثّر استعمال المجاز كثرة

ويحمل عليهما إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعي الملامسة في قوله تعالى أو لامستم النساء على الجنس باليد والوطء (ومن ثم) أي من هنا وهو الصحة الراجعة المبني عليها الحل عليهما أي من أجل ذلك (عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) حملاً لصيغة أفعال على الحقيقة والمجاز من الوجوب والتدب بقرينة كون متعلقها كالخير شاملاً للواجب والمندوب (خلافاً لمن خصه بالواجب) بناء على أنه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن قال) هو (للقدر المشترك) بين الواجب والمندوب أي مطلوب الفعل بناء على القول الآتي أن الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والتدب

لقوله أو حقيقة ومجازاً وغيره عائد لقوله مجازاً (قوله إن قامت قرينة الخ) فيه تنبيه على أن محل الخلاف في الحل على الحقيقة والمجاز هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أما إذا لم يقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها فتحمل عليها فقط أو على قصد المجاز وحده فتحمل عليه فقط أو لم يقم قرينة على قصد المجاز ولا انتفاء فتحمل على الحقيقة فقط ثم إن ذكر القرينة في الحل دون الاستعمال مع أنه لا بد فيه من القرينة أيضاً لأن القرينة هنا خاصة وهي الدلالة على إرادة الحقيقة مع غيرها وذلك لا يكون إلا في الحل لافي الاستعمال فان المشتراط في القرينة المانعة من الحقيقة فقط وإلا حمل على الحقيقة فظهر الفرق (قوله كما حمل الشافعي) والقرينة الدالة على إرادة المعنيين مشاركة المعنى المجازي للمعنى الحقيقي في المعنى الذي لا تجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقي وهو أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة (قوله على الجنس باليد) الذي هو حقيقة والوطء للذي هو مجاز وكذا حمل الصلاة في قوله تعالى لا تقرؤا الصلاة وأنتم سكارى على الصلاة لقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون وعلى مواضعها لقوله تعالى إلا عابري سبيل (قوله الراجعة) الاستفادة من لام العهد في قوله الخلاف أي المعهود ترجيعه (قوله عم نحو وافعلوا الخير) أي عم نحو الخير في نحو وافعلوا الخير بدليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والتدب أو أن المراد عم أفعلوا في نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب أي وجوب الواجب وتدب المندوب ثم أن قوله ومن ثم الخ يقتضي أن العموم مسبب عن حمل صيغة أفعال على معنيها مع أن حملها على معنيها مسبب عن العموم بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالخير شاملاً الخ ويحاجب بأن المراد أنه لا أجل ما ذكر عم ذلك أي حكم بعمومه لا أجل حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لا أجل صلاحية نحو الخير للعموم فانه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم

يوازي بها الحقيقة بحيث يتساويان فهما عند الإطلاق كما نقله المصنف من القواطع لابن السمعاني (قوله قد يقتضي الخ) فيه أن قيام القرينة هو وجدانها وقد نص عبد الحكيم في حاشية المطول على أنه وإن كان المعبر هو نصب المتكلم للقرينة إلا أنه لما عسر الإطلاع على قصده أقاموا الوجود مقام النصب وحينئذ فلا سكوت عنها في الاستعمال (قوله لا أنه يكتفى الخ) فيه أن ما يدل على عدم إرادة الحقيقة وحدها إن دل على نفي الوحدة فقط فقد دل على إرادة غير الحقيقة معها وهو حينئذ كاف في الاستعمال والحل وإن دل على نفي المقيد والقيد جميعاً لم يكن كافياً في أحدهما كما يعرفه المتأمل (قوله وهذا نظير جعل عموم متعلق الأمر الخ) فيه أن عموم متعلق الأمر خارج عن محل التجوز وهو صيغة الأمر

فصلح أن يكون قرينة وما ذكره أشبه بالعلاقة لكن كلامه هنا مبني على ما سيأتي من أن التجوز في المتعلق (قول المصنف عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) أي شملهما بأن كانا متعلقين له وذلك العموم لا أجل الحمل المتقدم أنه مبني على الصحة وهو حمل صيغة أفعال على المعنيين وحينئذ فالمحمول هو صيغة أفعال كما يصرح به قوله حملاً لصيغة أفعال على الحقيقة والمجاز من الوجوب والتدب والقرينة شمول المتعلق ولا إشكال في ذلك بوجه تدبر

(قول الشارح أو تساويا في الاستعمال) تقدم عن ابن السمعاني مثله في الحقيقة والمجاز وانظر ما وجه تركه هناك (قول الشارح واطلاق الحقيقة الخ) وكذلك اطلاقهما على استعمال اللفظ في المعنى قال السعدو حل هذين الاطلاقين على خطأ العوام من خطأ الخواص (قوله ان كانت بمعنى الفاعل) بان تكون مأخوذة من حق الازم واطلاق الحقيقة (٣٩٣) على ذات الشيء للنسابة لهذا المعنى

لكونها ثابتة لازمة ثم ان هذا الوجه ساقط عن درجة الاعتبار لان اللفظ إنما يصير حقيقة بالاستعمال فالانساب به الحقيقة بمعنى المثبتة (قوله فالتاء فيها للتأنيث) لان فعلا بمعنى فاعل لا يستوى فيه المذكور والمؤنث والحقيقة هنا صفة للكلمة فدخلت التاء (قوله وان كانت بمعنى المفعول) بان تكون مأخوذة من حق المتعدي (قوله وان استوى فيه المذكور والمؤنث أى بان كان مستعملا استعمال الاسماء الجامدة بان لم يمر على موصوف مذكور أو مقدر كإنا فلا تدخله التاء الفارقة إذ لا تدخل المفرقة إلا في المشتقات (قوله بل لنقل اللفظ من الوصفية) بان اعتبر صفة لمؤنث غير مذكور ثم نقل عنه وعلم انهم فرقوا بين فاعل بمعنى فاعل وفعل بمعنى مفعول بان ما كان بمعنى فاعل الاغلب فيه قصد الحدوث فاشبه الفعل والفعل يجب فيه الفرق

أى طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح ان يراد اما باللفظ الواحد كقولك مثلا والله لا أشترى وتريد السوم والشراء بالوكيل فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجعة بحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما واطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازى من اطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع) له ابتداء

(قوله أى طلب الفعل) بيان للقدر المشترك قال سم وهذا غير لازم بناؤه على ما ذكر لجواز أن يقال انه موضوع للقدر المشترك على طريقة عموم المجاز (قوله وتريد السوم) والعلاقة السببية والمسببية (قوله والشراء بالوكيل) لعلاقة المشابهة في الادخال في الملك في كل (قوله فيه الخلاف) اشارة الى ان قطع القاضى السابق لا يأتي هنا لانتفاء علته (قوله وعلى الصحة الخ) أى وينفرد على الصحة انه يحمل اللفظ الواحد على المجازين (قوله أو تساويا في الاستعمال) لم يذكر الشارح هذا القيد إلا في المجازين فيهم اختصاصه بهما وليس كذلك بل هو معتبر في الحقيقة والمجاز أيضا وعليه جرى البرماوى في شرح ألفيته (قوله ولا قرينة تبين أحدهما) وإلا حمل عليه وأما القرينة المانعة من الحقيقة فلا بد منها (قوله اسم الدال) وهو اللفظ وقوله على المدلول وهو المعنى قال التفزاز ان فهو من المجاز لا الخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص اه وفيه تعريض بصدر الشريعة حيث قال ان هذا من المجاز أو من خطأ العوام على سبيل التريدها قال بعض الفضلاء وهذا حتى لان ذلك الاطلاق ان كان مع الخبرة وملاحظة انه من اطلاق الدال على المدلول كان مجازا وإن كان للغة عن أصل الاصطلاح وعدم التفتن لتعيين المحل الذى ينبغى أن يطلق عليه كان من خطأ العوام (قوله الحقيقة) قدم الكلام عليها كغيره لان التقابل بينها وبين شبه التقابل بين العدم والملكية لا تقابل العدم والملكية كما قد يتوهم إذ ليس المجاز عدم الحقيقة عما من شأنه ان يكون متصفا بها وهو ظاهر إلا أنه لما كان الاستعمال فيما وضع له جزء مفهوم الحقيقة وعدم الاستعمال فيه لازم مفهوم المجاز كان بينهما شبه تقابل العدم والملكية ومفهوم الملكية اشرف لكونه وجوديا وأيضا الاعدام إنما تعرف بمسكتاتها وهى فعيلة بمعنى فاعلة أو مفعولة من حق الشيء ثبت لثبوتها مكانها الاصل فهى ثابتة فيه أو مثبتة والتاء على كل للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتأنيث لانه غير منظور اليه ووجه كونها للنقل أن المنقول فرع المنقول عنه كأن المؤنث فرع المذكر (قوله لفظ) عدل عن المنقول مع انه جنس قريب لاشتهاره في الرأى والاعتقاد وعن الكلمة ليشمل المركب على ما هو الحق من أنه موضوع قال معرب فارسية العصام ان بعض القوم خصص الحقيقة والمجاز والكنابة باللفظ المفرد والحق عمومها الى المفرد والمركب كما اختاره المحقق هنا إذ الوضع ليس مختصا بالمفرد بل ما يعم المفرد والمركب فيلزم من عموم الوضع عموم ما يدور عليه أيضا فكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة إما مفرد وإما مركب وساق أمثلتها بهذا استغنت عما أطال به العلامة ان ما يشوش الاذهان (قوله ابتداء) خرج المجاز فان وضعه ليس ابتداء بل بالتبع لغيره فان أصل وضع اللفظ

(٥٠ هـ - عطار - أول) بين المؤنث والمذكر بالتاء وبانه على الوضع الاصلى للفعل وهو نسبة الحدث للفاعل

ون ما كان بمعنى مفعول فيهما وفيه كلام يعلم من شرح الرضى للكافية (مبحث الحقيقة الخ) (قول المصنف لفظ الخ) يتناول لركب وهو وان كان موضوعا باعتبار الهيئة التركيبية على التحقيق لكن لا يطلق عليه الحقيقة في الاصطلاح قاله عبد الحكيم على طول وبه يعلم اندفاع ما قاله سم هنا (قوله عدم توقف الخ) بان لا يكون الوضع لمعنى يجب أن يكون بينه وبين معنى آخر علاقة تصحح الوضع له

فخرج عنها اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل والفاظ كقولك خذ هذا الفرس مشير إلى حمار والمجاز (وهي لغوية) بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف كالاسد للحيوان المفترس (وعرفية) بأن وضعها أهل

(قوله) لأنه لم يستعمل فيما وضع له ابتداء بالمعنى المذكور) لأن استعمال أهل الشرع لها في الدعاء الموضوع له لغة لا يصح إلا بملاحظة وضع الشرع وكون الدعاء من توابعه وكذلك استعمال أهل اللغة في الأركان واعلم أنه على هذا الكلام يتعين أن يكون المجاز موضوعاً له كما هو رأى الأقل إذ لو جرينا على رأى الأكثر مع أنه يكفي في استعمال اللفظ في المعنى المجازى مجرد المناسبة لم يخرج المجاز أصلاً لاستعماله فيما وضع له ابتداءً وصنيع سم هنا ربما أفاد أن هذا الجواب مبنى على عدم وضعه (قوله) ولهذا قال العضد الخ قال السعد لا خفاء أن هذا ليس وضعه الأول لأنها صيغة فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ما قرره أئمة العربية وإنما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة (قوله) مالم يتعين ناقله) أى من نقله عن الاصطلاح اللغوي

للمعنى الحقيقي والمجاز موضوع له ثانياً بالنوع وبهذا يظهر أن المراد بالوضع في التعريف ما هو أعم من النوع والشخصى وبه يندفع ما قيل إن أريد بالوضع الشخصى خرج عن التعريف ما وضعه نوعى من الحقائق كالاشتقاقات وإن أريد ما هو أعم دخل المجاز وإن أريد النوعى خرج من الحقائق ما وضعه شخصى ولا حاجة إلى ما أجاب به الناصر من اختيار ما هو أعم وإخراج المجاز بقوله وضع بناء على أن الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فانه على أحد القولين في تفسير الوضع وإن المجاز غير موضوع وأورد أنه لا يشمل المشترك بين معنيين حقيقتين فانه لم يوضع للثاني ابتداءً ولا يشمل ما لا وضع له ثان من الحقائق فان قوله ابتداء يقتضى بفهمه أنه له وضعاً ثانياً والجواب أن المراد بقوله ابتداء مالم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر فلا يكون تابعا لغيره ووضع المشترك للمعنى الثاني غير تابع للأول كما مر وما ليس له وضع ثان من الحقائق يصدق عليه أنه غير تابع لغيره وأورد أيضاً أنه كان الأولى أن يذكر في اصطلاح التخاطب ليخرج من المجاز ماله معنى حقيقى باصطلاح آخر كالصلاة المستعملة في الدعاء عند أهل الشرع والجواب أن قيد الحثية ملاحظ في مثل هذا التعريف أى من حيث أنه موضوع له واستعمال الشرع الصلاة مثلاً في الدعاء ليس من حيث أنه موضوع له بل للعلاقة التي بينه وبين الأركان لكنه يلزم على هذا الجواب استدراك قوله ابتداء فيجيب بأن قيد الحثية وإن كان مراداً في مثل ما نحن فيه وسلبنا كفايته هنا في الإخراج لانسلم وجوب اعتباره وامتناع الاعراض عنه والتصریح بما يغنى عنه بل هو بمنه قال شيخ الاسلام وأورد على التعريف الاعلام فان الحد صادق عليها وليست بحقيقة ولا مجاز ويحجب بحمل هذا على اعلام صدرت عن لا يعتبر وضعه كما هو الغالب اما الصادرة ممن يعتبر وضعه فهي حقيقة ومجازاه (قوله المهمل) أراد به غير الموضوع له بدليل ما بعده وهو خارج بقوله المستعمل فيما وضع له (قوله) وما وضع ولم يستعمل) خارج بقوله المستعمل أن شرط في الاستعمال القصد الصحيح فان الغلط اللسانى لا قصد معه وإن لم يشترط كان خارجاً بقوله وضع فان اللفظ الواقع غلطاً لم يستعمل فيما وضع له قال منجم باشا في حاشيته على تعريب الرسالة الفارسية الاستعمال اطلاق اللفظ على معنى وإرادة فهمه منه فيكون إرادة الفهم جزءاً من مفهوم الاستعمال المصطلح الواقع على قانون الوضع اعنى الاستعمال الصحيح ثم قال ولا يترجم من أخذ إرادة الفهم جزءاً من مفهوم الاستعمال توقف الدلالة الوضعية على الإرادة المعترض على من زاده في تعريف الدلالة الوضعية فان إرادة الفهم غير فهم الإرادة والملازم في الاستعمال هو الأول وأما الثاني فليس له دخل لاني تمام الدلالة الوضعية ولا في صحة الاستعمال قيل أن الغلط الجنائى حقيقة لأن اللفظ مستعمل فيما وضع له والخطأ انما هو في إثبات الصورة لغير ذى الصورة اه وأقول هو مفرع على أن التصورات لا يقع فيها الخطأ وتقدم الكلام فيه في المقدمات (قوله) أو توقيف) أى على أن الواضع هو الله تعالى وأورد الناصر أن الوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو غير التوقيف فانه تفهيم المعنى وايضاً هذا ينافي أول عبارة المقيد أن الواضع هم على كل حال ولو قال بأن واضعها واضع اللغة أعم من أن يكون هو الله وغيره كان أولى وأجيب بسم بأن المراد وضعها حقيقة على أن الواضع البشر أو حكما على أن الواضع هو الله فان استعمالهم لها وظهورها على ألسنتهم كالوضع وانما ارتكب الشارح هذا لاجل النسبة في قوله لغوية فانها لا تنسب لهم إلا اذا كان الواضع لها هم ولو عبر كما قال لدخلت الشرعية وقد يقال كان يمكن الشارح الاستغناء عن ذلك بأن يقول بأن يكون موضوعاً بينهم

(قوله وكان هذا الخ) حيث كان معنى يعين الناقل اختصاصه بقوم مخصوصين ومعنى عدمه عدم ذلك فلا معنى لهذا الكلام تدبر (قول الشارح بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة الخ) أى من نقله لغيره سواء كان مناسباً للنقل عنه أولاً (قول المصنف ونفى القاضي الخ) أى نفي وقوع الحقيقة الشرعية في كلام الشارع قال القاضي ومتابعوه لو نقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية لأفهمها للكلف لأن الفهم شرط التكليف ولو أفهمها إياه لنقل إلينا ولو نقل فاما (٣٩٥) بالتواتر ولم يوجد بالآحاد فلا يفيد

القطع والجواب أنها فهمت بالترديد بالقرائن كالإطلاق يتعلمون اللغات من غير أن يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى لا متاعاً بالنسبة لمن لا يعلم شيئاً من الألفاظ كذا ذكره العضد آخره وهو يفيد أن مذهب القاضي أن الألفاظ الواقعة في كلام الشارع باقية على معانيها اللغوية وهو الحق في مذهب القاضي وإن اضطربت عبارات القوم في التعبير عنه قال الصفي في شرح المنهاج اضطربت عبارات القوم في التعبير عن مذهب القاضي والذي قاله الأستاذ في شرحه لمختصر المنتهى أن ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة كالإسلام والصوم والايان والكفر في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضعهم الحقيقي بل هي مقررّة على حقائق اللغات لم تنقل إلى غيرها اه فعلم أن الشارع رحمه الله إنما جرى على الحق في مذهب القاضي خلافاً لما ذكره

العرف العام كالدابة لذرات الأربع كالخمار وهي لغة لكل ما يدب على الأرض أو الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة (وشرعية) بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (ووقع الاوليان) أى اللغوية والعرفية بقسميها جزماً وفي خط المصنف الاوليان بالفوقانية مثنى الاولى وهي لغة قليلة جرت على الالسنه والكثير الاول كما ذكره النووي في مجموعه فتناء الاوليان بالتحثانية مع ضم الهمة (ونفى قوم امكان الشرعية) بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره (و) نفي (القاضي) أبو بكر الباقلاني (وابن القشيري وقوعها) قالوا ولفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوي أى الدعاء بخير

ه لا يقارن في تقسيم الحقيقة إلى هذه الأقسام تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره فان المعرف الحقيقة العرفية عند أهل الأصول ه لا نقول التقسيم لفهوم الحقيقة من حيث هي (قوله العرف العام) وهو ما لا يتعين ناقله (قوله لذرات الأربع) قال البدخشي خصها العرف بذوات الحوافر وهي الخيل والبغل والخمار فلأوصى شخص لآخر بأعطاء دابة وجب أحد هذه الأشياء (قوله ما يدب على الأرض) أى مثلاً (قوله أو الخاص) وهو ما تعين ناقله ومن هذا القبيل الاعلام الشخصية فان واضعها خاص وهو المسمى وأورد أن العرف الخاص ما خص طائفة والاعلام ليست كذلك فلا ظهر أنها من العرف العام وأورد أن العام لا يتعين واضعه وهذه واضعها معين فأنجزم بان الواضع واحد أو اثنان مثلاً وإن لم يعرف خصوصه ويحاجب بأن هذا باعتبار الغالب أو أن شيوع هذه الاعلام فيما بينهم وموافقهم عليها بمنزلة الوضع (قوله بان وضعها الشارع) هذا ما عليه الجمهور خلافاً لمن قال أنها عرفية للفقهاء فاذا وجدت الصلاة والزكاة ونحوهما في كلام الشارع محتملة للمعنى الشرعي والمعنى اللغوي - لمت على الشرعي عند الجمهور وعلى اللغوي عند غيرهم اه زكريا (قوله جزماً) تبع في الجرم بوقوع العرفية الزركشي قال العراقي وهو مسلم في العرفية الخاصة أما العامة فانكرها قوم كالشرعية اه زكريا (قوله وهي) أى الاولى (قوله قليلة) أى في أصل اللغة وقوله حرث على الالسنه أى السنه الماردين فلا تافى (قوله في مجموعه) هو شرح المذهب (قوله ونفى قوم امكان الشرعية) هو كإقال وأما قول الامام والآمدى أنها ممكنة اتفاقاً فلميلها لم يطلع على قول الثاني ولم يستبراه اه زكريا (قوله بناء على أن بين اللفظ والمعنى الخ) فيه نظر ما أولاهذا التعليل لا ينتج المدعى إذ لا مانع من تحقق المناسبة بين معنيين سلطنا أنها لا تكون إلا بين اللفظ ومعنى واحد لكن لا يفيد نفي الحقيقة المترتبة غير المنقولة إذ لا يلزم من نفي المنقول نفي غيره فانه لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وأما ثانياً فهذا التعليل يوجب عدم نفي العرفية أيضاً وقول سم أن هؤلاء القوم لعلمهم يلتزمون نفي العرفية أيضاً وإنما اقتصر المصنف على الشرعية في النقل عنهم لعدم تصريحهم بنفي غيرها مع احتمال فرقهم بينهما والتصرف في الدليل بحيث يخص الشرعية مردوداً فانه مثله يتوقف على النقل لا على مجرد الترجي والاحتمال لأن المصنف بصدد نقل الاقوال فلورقع منهم تصريح بذلك لنقله تامل (قوله ونفى القاضي الخ) قال امام الحرمين في البرهان نقلاً عن القاضي أنها مقررة على

العضد أولاً من أن مذهب القاضي أن هذه الألفاظ مجازات لغوية في كلام الشارع كما بينه السعد فان هذا لا يوافق

دليل القاضي وبهذا ظهر أن ما قاله الناصر هنا منشؤه عدم التأمل وإن ما قاله سم في دفعه خروج عن الحق كما يعرفه من تأمل كلام العضد وحواشيه ثم أن هذا الخلاف إنما هو في الألفاظ الواقعة في كلام الشارع أما الواقعة في كلام أهل الشرع أعنى أهل الكلام والفقه والأصول فلا كلام في أنها صارت حقائق شرعية في معانيها ما باشتارها فيها فيما بينهم أو بوضع الشارع إياها لها على خلاف رأى

لكن اعتبر الشارع في الاعتداده أموراً كالركوع وغيره (وقال قوم وقعت مطلقاً وقوم) وقعت

حقائق اللغات لم تنقل ولم يزد في معناها وشم قال واستمر القاضي على لجأج ظاهر فقال ان الصلاة الدعاء والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال ثم الشرع لا يجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة وطرد ذلك في الالفاظ التي فيها الكلام وهذا غير سديد فان جملة الشريعة يجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب وليس الامر كذلك اهـ وقال البدخشي في شرح المنهاج اختلف في تفسير قول القاضي فقال الاستاذ يعني أبا اسحاق الاسفرايني أن استعمال الشارع الاسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع اللغة بل هي مقررّة على حقائقها اللغوية وقال المراغي معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجي مذهب القاضي أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجار بردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أي هي باقية على معانيها اللغوية والابادات غير داخلية في معانيها قال العبري وكلام الاستاذ أولى بالاتباع لعلوم رتبته قال البدخشي أقول لا خفاء في ضعفه إذا تحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق بالتفصيل وهو أنه إن أراد بتقررها على حقائقها ما ذكره المراغي فهو باطل للقطع بانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وإن أريد أنها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصلاً فهو باطل أيضاً لأنها تفهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التي يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعاني اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لافي المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجار بردي فهي مقررّة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام في الخاص فهذا باطل أيضاً للقطع أن قول الشارع صلو ليس معناه افعلا الدعاء الذي في ضمن الاركان المخصوصة وإن أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع إياها في هذه المعاني فله وجه والتحقيق أن محل النزاع على ما في شرح المختصر الالفاظ المتداول شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة أو لا واستعمالها فيها لمناسبة بقرينة مجاز من غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دوراتها على ألسن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة مشتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيهما تحمل فاختار القاضي الثاني وهو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور وأنها تحمل على المعنى اللغوي واختار غيره الأول وهو أنه بوضعها وأنها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق في معانيها الثواني أيضاً وأنها إذا وقعت بلا قرينة في كلام أهل الكلام والفقه والاصول وغيرهم من أهل الشرع تحمل على المعاني الشرعية اهـ كلام الفاضل البدخشي فقد علمت بما نقلناه عن البرهان وما نقله البدخشي عن الاستاذ أن كلام الشارع في تقرير مذهب القاضي موافق لما نقلناه وقد تبعمنا في ذلك النقل المراغي وبقية الجماعة الذين ذكرهم البدخشي وإن ما قاله البدخشي يرجع للبحث في المنقول لا في صحة النقل وما قاله شارح المختصر وهو العضة تأويل لكلام القاضي وظهر لك الحق عياناً وقد رت على تزيف ما تنازع فيه العلامتان الناصر وسم وإن كلامهما لم يصب المحز أن كنت ذكياً فتبصرو في كلام الافاضل تدبروا لا يهولك هذه التهايل وكثرة القول والقييل (قوله لكن اعتبر الشارع الخ) أي لا على أن هذه الامور جزء من مفهوم الصلاة وإلا كانت مجازاً لغوياً حقيقة شرعية وبحمل كلام الشارع على هذا المعنى توافق مع قول إمام الحرمين في البرهان والمسمى بها في الشرع إلى آخر ما تقدم (قوله وقال قوم وقعت مطلقاً) هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا

القاضي هذا هو الكلام الجديد في هذا المقام والله سبحانه وتعالى أعلم (قول المصنف وقال قوم وقعت مطلقاً) مقابلة هذا وما بعده لكلام القاضي تقييد ان القاضي أنكرها مطلقاً دينية أو لا وهو كذلك كما نص عليه الصفوى في شرح المنهاج ثم أن هؤلاء قالوا ان الايمان في الشرع هو الاعمال (قوله دينية كانت الخ) قال السعد الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولاً ولا فيكون موضوعاً مبتدأً والحقيقة الدينية اسم نوع خاص من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والظاهر ان الواقع هو القسم الثاني فقط ثم أن تسمية ما يجرى على الذوات سواء ذوات الصفات أو الموصوفات كالايان والكفر والمؤمن والسكافر دينياً وما يجرى على الافعال المفتقرة إلى علاج كالصلاة والزكاة والمصلّى والمزكى شرعياً والفرقة بينهما بما مر للعزلة وهي دعوى

لا برهان عليها اهـ (قوله فبى على هذا مجازات لغوية الخ)



بهذا تتم المذاهب ثلاثة وضعت ابتداء من الشارع مستعملة في معناها اللغوي استعير لفظها للدلول الشرعي ثم صارت حقيقة فيه (قول المصنف ومعنى الشرعي الخ) يعني ان الشرعي بقسميه أعني الفرعي والأصلي المعبر عنه بالديني هو ما لم يعرف ان هذا الاسم اسم له إلا من جهة الشرع فلا فرق بين الديني وغيره فالمراد بهذا رد تفرقة المعتزلة بينهما (٣٩٧) بما مر كما مر عن السعد (قوله

فلو اسقط اسمه لكان  
أخصر) فيه أنه حينئذ ربما  
توهم ان نائب الفاعل  
عائد للمعنى الذي هو المضاف  
(قوله نعم قد ينفرد الخ)  
الأولى تركه لأن المدعى ان  
الأول بجامع هذه الثلاثة  
أي يتحقق معها ان وجدت  
(قوله المناسبة هي ان الخ)  
بيان للناسبة المصححة  
للقول وهو اتصاف الكلمة  
بالتعدي أو كونها موضع  
الاتصال وقد أشار إلى الثاني  
بقوله وان المستعمل الخ  
وقوله إلى المعنى المذكور  
أي الكلمة الجائرة مكانها  
الأصلي أو المجوز بها مكانها  
الأصلي فهو كنقل الحقيقة  
إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة  
في مكانها الأصلي فحصل  
التناسب بين لفظي الحقيقة  
والمجاز ولا حاجة إلى جعل  
المصدر بمعنى الفاعل أو  
المفعول لتحقيق العلاقة  
الصحيحة لا نقل بدونه فتدبر  
(قوله وسبب له) إذ لا  
استعمال ذلك اللفظ لم ينقل  
(قوله أو عقليا) صوابه  
عرفيا كما في نسخ (قوله  
بمعنى اللفظ) بخلافه بمعنى  
الكلمة فهو الفرد (قوله

(إلا الايمان) فانه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي أي تصديق القلب وإن اعتبر الشارع في  
الاعتداد به التلفظ بالشهادتين من القادر كإسيأتى (وتوقف الآمدى) في وقوعها (والختار وفاقا لآي  
إسحق الشيرازي والامامين) أي إمام الحرمين والامام الرازي (وابن الحاجب وقوع الفرعية)  
كالصلاة (لا الدينية) كالإيمان فانها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي (ومعنى الشرعي)

في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلا  
وللغرب فيها تصرف وقال غيرهم انها مأخوذة من الحقائق اللغوية بمعنى انه استعير لفظها للدلول  
الشرعي لملاقة فهي على هذا مجازات لغوية حقائق شرعية هذا والختار عند المصنف ما سيذكر اه  
زكريا (قوله الايمان) أي فقط لا غير فغاير المختار الآتي (قوله أي تصديق القلب الخ) بحث فيه  
الناصر بان الايمان شرعا معناه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة بحيث به ولغة  
مطلق التصديق فهو أعم من الأول والأعم غير الأخص قطعاً وإن صدق عليه بدون العكس اه وحصل  
ما أجاب به سم ان استعمال العام في الخاص حقيقة من حيث تحقق العام فيه وهو ليس بشئ إذ للخصم  
أن يقول ان استعماله في الخاص هنا من حيث خصوصه فيعود الاشكال فالحق ان مبنى البحث على  
ان التصديق الشرعي مغاير للتصديق اللغوي بالعموم والخصوص وهو قول للتكلمين والمحققين منهم  
على ان التصديق اللغوي هو الشرعي بل المنطقي كما في شرح المقاصد وحواشي شرح العقائد وعلى هذا  
الاشكال ولذلك قال الكمال وجعل المتعلق خاصا في الايمان لا يقتضي نقله عن كونه تصديقا  
بالقلب هو باق على الاستعمال في المعنى اللغوي (قوله وإن اعتبر الشارع) قال الناصر لا يتم إلا  
إذا كان اعتبار التلفظ على انه شرط لا شرط اه قلنا هو كذلك على التحقيق فتم (قوله أي إمام الحرمين)  
قال في البرهان وأما المختار عندنا فيقتضي بيانه تقديم أصل وذكره ثم قال فاذا تبين هذا بنينا عليه  
غرضنا وقلنا الدعاء التماس وأفعال المصلحة أحوال يخضع فيها لربه عز وجل ويتبني فيها التماسا فعمم  
الشارع عرفا في تسمية تلك الأفعال دعاء تجوز واستعارة وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص فلا  
تخلو الالفاظ الشرعية عن هذين الوجهين وهما ملتقيان من عرف الشرع فمن قال ان الشرع زاد في  
مقتضاها وأراد هذا فقد أصاب الحق وإن أراد غيره فالحق ما ذكرناه ومن قال أنها نقلت نقلا كليا فقد دل  
فان في الالفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة من الدعاء والقصد والمساك في الصلاة والصوم والحج اه  
(قوله لا الدينية) أي المتعلقة بأصول الدين الشامل للإيمان وغيره فهو أعم من قوله وقرم إلا الايمان  
(قوله ومعنى الشرعي الخ) ينبغي أن يعلم أولاً أن الحقيقة الشرعية هي اللفظ الذي وضعه الشارع مفهوم  
كلى منزله مع افراده المتدرجة تحته منزلة الجنس مع أنواعه فافراد ذلك المفهوم لفظ صلاة وزكاة  
ونحوهما وتلك الالفاظ مسميات هي حقائق كلية ايضا حيث علم من الكلام السابق معنى الحقيقة  
الشرعية علم ما صدقات تلك الحقيقة فان معرفة المفهوم الكلى تستلزم معرفة ما صدقته فذكر المصنف  
هذا الكلام هنا مجردا لايضاح وليرتب عليه قوله وقد يطلق الخ ثم ان كلامه لا يتخلو عن قلاقة فان المتبادر  
بمقتضى ما مهدناه وبمقتضى إضافة معنى للشرعي هو اللفظ وهو المناسب أيضا لقوله بعد وقد يطلق الخ  
لأن المراد بالاطلاق هنا الاستعمال وهو من صفات الالفاظ ولكنه لما أخبر عنه بقوله ما لم يستفد اسمه إلا  
من الشرع انصرف عن هذا المتبادر إلى إرادة المعنى المقتضى لجمل الإضافة يائنه والاستخدام في قوله

مخالف لقوله السابق الخ) فيه ان معنى قوله السابق انه في التركيب ان المجاز تعلق بما هو جزء وصوري للركب وهو النسبة  
التي هي متعلق التركيب وليس المراد بالتركيب الكلام المركب وان المصنف لم يذكره فيه ان كلامه شامل له (قوله قد  
يقال الخ) هذا كلام مكتوب لسم على قوله بوضع ثان فالمراد بالحقيقة الخارجة به المنقول

الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية ( ما ) أى شئ ( لم يستفد اسمه إلا من الشرع ) كالهئية المسماة بالصلاة ( وقد يطلق ) أى الشرعى ( على المتدوب والمباح ) من الاول قولهم من النوافل ما تشرع فيه الجماعة أى تدب كالعمدين ومن الثانى قول القاضي الحسين لو صلى التراويح أربعاً بتسليمه لم تصح لانه خلاف المشروع وفى شرح المختصر بدل المباح الواجب وهو صحيح ايضا يقال شرع الله تعالى الشئ أى أباحه وشرعه أى طلبه وجوباً أو ندباً ولا يخفى

وقد يطلق الخ حيث أريد بالشرعى أو لا المعنى وأعيد عليه الضمير بمعنى اللفظ ولو أنه حذف لفظ اسم لبقى الكلام على هذا المتبادر وانتفتت القلاقة والشارح رحمه الله حمله على المعنى حيث قال الذى هو مسمى لأن المسمى المعنى ثم مثل لذلك بقوله كالهئية المسماة فكل هذا صريح فى الحمل على المعنى فلنعد لحل العبارة عليه فنقول معنى الشرعى أى وبيان هذه الحقيقة الكلية التى هى مسمى أى مدلول ماصدق أى افراد الحقيقة الشرعية أى وبيان المعانى الكلية المدلولة للالفاظ الشرعية التى هى أى تلك الالفاظ الشرعية ماصدقات أى افراد الحقيقة الشرعية وقد علمت ان مفهوم الحقيقة الشرعية لفظ وضعه الشارع فافراده ماصدقات ذلك اللفظ التى هى الصلاة ونحوها وقوله كالهئية بيان للمسمى تلك الماصدقات وبهذا تعلم أن معنى قوله لم يستفد اسمه أى وضع ذلك الاسم له إلا من الشرع سواء كان الموضوع له حقيقة شرعية أم مجازاً شرعياً وإنما انتصر الشارح على الحقيقة لأن الكلام فيها أو لم يستفد كون اللفظ مخصوصاً بما لذلك الشئ إلا من الشرع فالمستفاد من الشرع وضعه أو وصفه بكونه اسماً لذلك الشئ لا ذاته فالكلام على حذف المضاف أى وضع اسمه أو وصفه قال الكمال وكان الأليق بالشارح أن يقول ومعنى الشرعى الذى هو مسمى الاسم الشرعى الصادق بالحقيقة الشرعية والمجاز الشرعى لأن الاول إضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه على أنه قد كان الأليق أن يقول والشرعى الاسم الذى لم يستفد وضعه لمعناه إلا من الشرع اه وهو كلام جيد موافق لما قلناه ومناقشة سم له فى ذلك غير مقبولة نعم الاولى الايلية للمصنف لا للشارح لانه بصدد حمل عبارة المصنف على ما هو المتبادر منها بحسب الاضافة إلا أنه صده عن ذلك قضية الاخبار وزيادة لفظ اسم فحملها على ما هو المتبادر بحسبها وأما اعتراض الناصر بقوله ان الشرعى موضوع بازاء مفهوم كل شئ لم يستفد اسمه إلا من الشرع وان الصلاة مثلاً موضوع بازاء الهئية المذكورة وان الهئية من جزئيات ذلك المفهوم لان نفسه فى أخص منه والأخص لا يحمل على اعمه بهو هو كإفعل الشارح اه فلا اتجاه له اصلاً بل هو محض مغالطة لأن قوله ومعنى الشرعى معرف وقوله ما لم يستفد اسمه الخ تعريف والتعريفات لا حمل فيها بحسب الحقيقة كما حقق فى موضعه ولئن سلمنا ان الحمل حقيقى فليس من قبيل حمل الأخص على الأعم لأن قوله ومعنى الشرعى على ما قررناه ومعنى اللفظ الشرعى أو وهذا المعنى أعنى المفهوم الكلى للفظ الشرعى هو بعينه مفهوم ما لم يستفد الخ فهما متحدان ماصدقان غايران بالاجمال والتفصيل كما هو شأن المعرف مع المعرف وأما قول الشارح كالهئية الخ فهو تمثيل بذكر فرد من افراد تلك الحقيقة فهو نظير ما يقال الفاعل هو الاسم المرفوع الخ كزيد من قام زيد وليس هو من الجملة فى شئ كازعم هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام ولسم ههنا تطويل لم يل لايخلو عن شغب يحير الافهام ( قوله الذى هو مسمى ) صفة للمعنى وما صدق الحقيقة الشرعية هو ماصدق أى حملت عليه من افرادها كلفظ صلاة وزكاة فانه يقال الصلاة حقيقة شرعية مثلاً أى لم تستفد إلا من الشرع ( قوله كالهئية ) مثال للمعنى اللفظ الشرعى وهو المسمى ( قوله وقد يطلق الخ ) استطراد لمناسبة الاشتراك فى الاسم فاندفع قول السكورانى هذا مما لا تعلق له بالخلاف ( قوله لانه خلاف المشروع ) أى المباح فان المباح مأذون فيه وهذا ليس بمأذون فيه ويمثل له أيضاً بقولهم يبيع المجحول غير مشروع وشرع السلم

وما صنعه المحشى صحيح أيضاً لكن قوله ويخرج العلم المنقول أيضاً فاسد ( قوله فيما بينه وبين معناه الاول ) معناه الاول اما حقيقة على رأى المصنف من وجوب سبق الوضع للمعنى الحقيقى أو تقديره أى ما حق اللفظ أن يستعمل فيه على رأى غيره ( قوله ولا يخفى ما فيه من التعسف ) هو كذلك والحق أن قيد الحثية فى التعريفين ملاحظ ويكون معنى قولنا فى تعريف الحقيقة كلمة مستعملة فيما وضعت له ابتداء من حيث أنه موضوع له ابتداء فى الجملة وإن لم يكن ابتداء على الإطلاق كما قاله السعد فى حاشية العضد وبه يدخل فيها المنقول فى اللغة إلى معنى آخر لأن وضعه ابتداء بالنسبة إلى المجاز

(قول الشارح خرج العلم المنقول) يحتمل ان المعنى خرج عن المجاز وهو حقيقة لما سر ويحتمل انه خرج من المجاز وليس بحقيقة أيضا وهو ما صرح به الآمدى حيث قال ان الحقيقة والمجاز يشتركان في (٣٩٩) امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد

وعمره والشارح لم ينص على دخوله في الحقيقة ليشمل المذهبين ثم ان المراد بالمنقول ما نقلته اللغة من معنى آخر وهذا موجود في غير الاعلام كلفظ الايمان المنقول في اللغة الى التصديق فاعل الشارح قصره على الاعلام لقصر الامدى على ذلك ولا وجه له كما انه لا وجه لاصل دعواه وإن شاركه فيها الامام الرازى (قول الشارح ومن زاد الخ) تقدم ما فيه (قوله للقطع بعدم اعتبار العلاقة) وان كان لا بد منها في كل منقول ولا بد من عدمها في كل مرتجل كائن عليه السعد في التلويح ثم قال فان قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما نعرض للاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فحجوا الاول منقولاً والثاني مرتجلاً فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول

ولا يخفى بجامعة الاولى لكل من الاطلاقات الثلاثة (والمجاز) المراد عند الاطلاق وهو المجاز في الافراد (اللفظ المستعمل) فيما وضع له لغة أو عرفاً أو شرعاً (بوضع ثان) خرج الحقيقة (للعلاقة) بين ما وضع له أولاً وما وضع له ثانياً يخرج العلم المنقول كفضل ومن زاد كاليانيين مع قرينة مانعة عن اودة ما وضع له أولاً للحاجة (قوله ولا يخفى بجامعة الاولى) أى تفسير الشرعى بما لم يستفد منه إلا من الشرع لكل من الاطلاقات الثلاثة أى على الواجب والمندوب والمباح إذ يصح ان يطلق على الشيء انه شرعى بمعنى ان اسمه لم يستفد إلا من الشرع وانه شرعى بمعنى انه واجب أو مندوب أو مباح وينفرد عنها في صلاة الخائض مثلاً والصلاة في المغصوب فانها لا توصف بواحد مما ذكر واسمها مستفاد من الشرع بناء على أن الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفساد فان وصف الصحة ليس داخل في مفهوم الحقيقة الشرعية (قوله المجاز) هو مصدر ميمى أصله يجوز بمعنى الجواز نقل الى الكلمة الجائزة مكانها الاصلى أو المجوز بها على ما هو مشهور (قوله المراد عند الاطلاق) أى بهذا الوصف هنا دون الحقيقة لان المصنف سياتى يقول وقد يكون في الاسناد فاشار الشارح الى أن المعروف هنا المجاز عند الاطلاق لا ما يشمل المجاز في الاسناد لان التعريف لا يشملها ولما لم يتعرض المصنف للحقيقة في الاسناد أغناه ذلك عن أن يقيد به فيما هنالك لعدم اتوهم وأيضاً الحقيقة وان انقسمت الى مفردة ومركبة لحقيقتيهما واحدة بخلاف المجاز في الافراد فان حقيقته تباين حقيقة المجاز في الاسناد (قوله في الافراد) أى الكلمات فيشمل المجاز المركب لشمول اللفظ له وأورد الناصر أن المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز في قولك المجاز في الافراد مراد به المصدر الميمى أى التجوز في الافراد اه أفور يحصل هذه المناقشة عدم صحة الحمل في قوله وهو المجاز في الافراد لأن فيه حمل المتباينين لار الموضوع مراد به اللفظ والمحمول الحادث والجواب منع ان المراد بالمحمول المصدر لم لا يجوز ان يراد به اللفظ وفي الافراد حال وفي للظرفية الاعتبارية أو المصاحبة أو الظرف لغو متعلق به على نحو ما قيل وهو الله في السموات وفي الارض انه متعلق بالاسم الشريف لتأويله بمعنى المعبود ولئن سلمنا ان المراد به المصدر قدرنا المضاف أى وهو مجاز المجاز أى اللفظ المتجوز به (قوله اللفظ المستعمل) خرج ما لم يستعمل من الالفاظ المهمة وما وضع ولم يستعمل على نسق ما تقدم (قوله خرج العلم المنقول) بناء على ان الثانوية في الزمن مع ان المراد الثانوية في التبعية وحيث قد فالعلم المنقول خارج بقوله بوضع ثان وقوله لعلاقة قيد لبيان الواقع وأورد الناصر ان في كلام المصنف تلفية ذلك لانهم عرفوا المجاز بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له على وجه يصح ثم اختلفوا اقليل المراد بالوجه العلاقة وقيل الوضع الثانوى وأجاب سم بانه لا ضرر في ذلك وفيه أنه يلزم القول بما يقل به أحد فالاحسن في الجواب ان القائل بالوضع الثانوى لا ينفي العلامة لانها لا بد منها اتفاقاً وإنما الخلاف هل هي كافية عن الوضع الثانوى أو لا بد منه معها وهو التحقيق ومفاد كلام الشارح ان العلم المنقول واسطة بين الحقيقة والمجاز وقد قال الفتازانى صرح الآمدى في الاحكام بأن الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف أسماء الاعلام بهما كزيد وعمره (قوله كفضل) قال الناصر فيه ان العلاقة موجودة بين المنقول عنه والمنقول اليه في فضل فالاولى التمثيل بجعفر وفيه نظر فان وجود العلاقة مجردة غير كاف بل لا بد من ملاحظتها كما هو مفاد لام التعليل وهي غير ملاحظة فضل على اننا لنسلم عدم وجودها في جعفر فانه في الاصل النهر الصغير فيمكن ان العلاقة المشابهة (قوله كاليانيين) الاحسن أنه تشبيه أى من زاد من علماء الاصول كاليانيين لان الكلام في الاصول

وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لا لولية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى فتأمل لترداد يقيتنا بطلان ما قاله الناصر (قوله وليس مراداً) أجاب سم عنه بما فيه شئى والاولى ان علم عدم وجوب سبق الاستعمال إنما هو من المقام بقرينة تقييد أحدهما وترك الآخر

مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا (فعل) من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثاني (وجوب سبق الوضع) للمعنى الاول (وهو) أي وجوب ذلك (اتفاق) أي تنفق عليه في تحقق المجاز (لا الاستعمال) في المعنى الاول فلا يجب سبقه في تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) أي عدم الوجوب (المختار) إذ لا مانع من أن يتجاوز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له او لا وقبل يجب سبق الاستعمال فيه ولا لعري الوضع الاول عن الفائدة وأجيب بمصطلحها باستعماله فيما وضع له ثانيا وما ذكر من أنه لا يجب سبق الاستعمال (قل مطلقا والأصح) تفصيل للمصنف

(قوله مشى على أنه) ممنوع بل هو ماش على أنه يصح أن يراد به ما ذكر لكنه ليس بمجاز كما أنه ليس بحقيقة قاله الناصر وأجاب بأن المراد لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة الخ أي من حيث أنه حقيقة ومن حيث أنه مجاز وصحته في الكناية ليست كذلك بل من حيث أنه كناية والحق أنه لا معنى لا يراد هذا السؤال أصلا أما أولا فلأن الكناية فيها خلاف وصريح كلام المفتاح وغيره أنها من قبيل الحقيقة قاله في التلويح ولئن ورد هذا السؤال على ظاهر بعض تفاسيرها فيندفع بان المعنى الحقيقي في الكناية إنما أريد الانتقال منه إلى المعنى المجازي بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد قصدنا وبذا وقول الشارح لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا أي على وجه يقتضي تعليق الحكم بكل منهما بأن يقصد معا وقد قال في التلويح أنه ممتنع وأما ثانيا فلأن كلام الشارح في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يبينها وبين الكناية فايراد صورة الكناية من قبيل قول الشاعر

سارت مشرقة وسرت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

(قوله بالثاني) متعلق بتقييد أي تقييده هذا اللفظ (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام عطع على الوضع الواقع في حين قوله فلم ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد المذكور وليس مرادا بل المراد أنه علم أنه لا يجب سبقه كما أشار إليه الشارح اه وأقول قد ينظر فيه بأنه إنما يكون مفاده ما ذكر لو كان العطف على الوجوب أما لو كان على الوضع فلا إذا حصله حينئذ علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أي علم مخالفة هذا السبق لذلك السبق في الوجوب أي إن هذا واجب وإن سبق ذلك ليس بواجب كما تقول علمت استحقاق زيد دون عمرو وهذا صريح في عدم علم وجوب سبق المعطوف اه سم (قوله كالعكس) أي كما لا تستلزم الحقيقة المجاز بلا خلاف فقد يوجب اللفظ حقيقته لم يتجاوز عنه البتة وللا اتفاق عليه جعله أصلا مشبها به اه كال (قوله وقيل يجب) أي فالمجاز يستلزم الحقيقة (قوله ولا لعري) أي وإن لم يجب سبق الاستعمال كما هو المتبادر لأنه المدعى فيرد عليه أنه لا يلزم من عدم وجوب سبق الاستعمال عري الوضع الاول عن الفائدة فإن عدم وجوب سبق الاستعمال يصدق بالاستعمال على سبيل الجواز فالأحسن أن يقال ولا أي وإن لم يسبق الاستعمال لعري وإن كان هذا بعيدا وعري بكسر الراء بمعنى خلا وما عرا بفتح الراء فهو بمعنى نزل (قوله وأجيب بمصطلحها الخ) إذ لا الوضع الاول لما وجد الوضع الثاني كما صرح به المصنف بقوله فلم وجوب سبق الوضع (قوله قيل مطلقا) أي لا يجب سبق الاستعمال مطلقا سواء كان في المصدر أو في غيره (قوله تفصيل للمصنف الخ) أنه به تبع الشيخ الهراموي على أنه من عدياته وإن أوم كلامه أنه خلاف منقول وقول العراقي أنه مختاره تبعاً للامدني وهو فان الامدني لم يذكره فضلا عن أنه اختاره وإنما اختار عدم الوجوب مطلقا وهو الذي اختاره المصنف مقيدا له بما صححه فالعراقي نظر إلى لفظ المختار ولهذا عبر به كما مر فوق في السهو ثم ما صححه المصنف فيه وقفة إذ لا يلزم من كون المشتق مجازا وجوب سبق استعمال مصدره حقيقة اه ذكر يا وقال الكوراني ان ما اختاره المصنف لا يساعده عقل ولا نقل أما ولا فلأن وضع المصدر غير وضع المشتق ومعناها كذلك

(قول الشارح ولا لعري الخ) إن كان المراد أنه عري قبل الاستعمال المجازي فلا يضر إذ المداور على وجود الفائدة للوضع الحقيقي وإن كان المراد أنه عري بعده أيضا فهو ممنوع إذ قد يستعمل بعده في معناه الحقيقي إذ الكلام في عدم سبق الاستعمال الحقيقي على الاستعمال المجازي لا في عدمه رأسا وقد يجب بانه لما كان فائدة الوضع إنما هو افادة المعنى ولم يوجد ذلك بين الوضع والاستعمال المجازي كان وضعه حينئذ مخالفا عن الفائدة تدبر (قول الشارح وأجيب الخ) هذا الجواب اما بناء على تسليم العراء عن الفائدة باستعماله في معناه الحقيقي ولو بعد الاستعمال المجازي أو تسليم أنه لا بد في حصول الفائدة من أن يستعمل في معناه الحقيقي قبل الاستعمال المجازي فليتل (قوله وفيه شيء) لعله ان فتح الراء نقل عن الباء المحذوفة فتدبر (قول الشارح بمصطلحها باستعماله الخ) أي بجواز استعماله الخ أو بتحقيقه

(قول الشارح اختاره مذهبا) حيث قال بعد تحقيق ايراد لفظ الرحمن على من اشترط سبق الحقيقة وعند هذا أقول مذهبي ان المجاز يستلزم استعمال اللفظ المشتق منه بطريق الحقيقة سواء استعمل مع ذلك بالحقيقة فيما استعمل بالمجاز ام لا فاقول مثلا إنما يستعمل الرحمن إذا استعملت الرحمة ثم إذا استعملت الرحمة كان لنا أن نتصرف فيما يشق منها ( ٤٠١ ) من فعلا وفاعل ومفعول وغير ذلك

وان لم تنطق به العرب البتة ولا اشترط ان تكون العرب استعملت الرحمن الذي هو فعلا بالحقيقة اه وهذا منه مجرد تمثيل ولا فهو اختار ان الرحمن المنكر استعمل حقيقة في قول بني حنيفة لازلت رحمانا والمعرف بالاضافة استعمل في قولهم ايضا الرحمن النمامة والمورد على من مرأته هو المعروف باللام ووجه الاستلزام الذي ذكره ان الاشتقاق إنما يكون بعد معرفة معنى المشتق منه ولا دليل عليه الا استعماله فيه قال المصنف في شرح المختصر ما معناه ان يقال ان استدلال بلفظ الرحمن على عدم لزوم الحقيقة للمجاز انه لا بد من الوضع للمعنى الحقيقي ولم يوضع له ولا غلص الا بما اخترناه مذهبا اه أي لانا شرطنا الاستعمال في المشتق منه لتحقيق الاشتقاق وبعد ذلك فوضع المشتقات نوعا لا حاجة فيه إلى سماع الاستعمال فتدبر لكن يرد على المصنف نحو عسى وحيثا من الافعال التي لم تستعمل لزمان معين مع الاطباق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من

اختاره مذهبا كما قال في شرح المختصر وهو أنه لا يجب (لما عدا المصدر) ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق في المشتق مجاز إلا إذا سبق استعمال مصدره حقيقة وإن لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن فأي لزوم في ان اللفظ المشتق إذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا في معناه لموضوع له ليصير حقيقة فان نظر الى الاستقرار والتتابع لكلام البقاء فلا يتم له اذ هو غير ممكن استيعابه وان نظر إلى خصوص لفظ الرحمن وان مصدره مستعمل في معناه حقيقة فذلك لم يخالف فيه أحد ولو كان لا يجدي به نفعا وأما انيافلان علماء البيان والاصول يجمعون على عدم التفرقة وإن خالف فيه أحد فلا يلتفت اليه لمخالفة العقل والنقل اه راجاب سم بما حصله انه يكفي في مثل ما هنا الاستقرار التام وان كان المجاز من الجواز والاتقال لم يبدل التحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة ليظهر معنى الانتقال عن المعنى الحقيقي اه وأقول هذا حكم لفظي طريقه النقل عن استعمال البقاء وليس للعقل فيه مدخل وكان يكفي السكوراني في الرد على المصنف قوله أنه يخالف لما أجمع عليه علماء البيان والاصول ولا سند له في ذلك الا أنه وسع دائرة البحث بما زاده فالجواب في مثله اثبات سند للمصنف بعزو هذا الخلاف لغير المصنف أيضا وسرد موارد وقع فيها ذلك كالرحمن فالعدل عن هذا الطريق الى غيره عدول عن الجادة (قوله لا يجب لما عدا المصدر الخ) مفاده أن المصدر إذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة وليس مراد ابل المراد انه إذا استعمل مشتقه مجازا يجب ان يكون مصدره مستعملا في حقيقته فذلك قال الشارح ويجب لمصدر المجاز الخ أي يجب لمصدر المشتق الذي تجوز فيه أن يكون ذلك المصدر مستعملا في معناه الحقيقي وقول الناصر لو قال للمصدر المجاز بالنع لا الاضافة لكان أولى ليشمل المصدر المجاز الذي لم يشق منه شيء اه مدفوع لانه على هذا التقدير إنما يصدق على المصدر المستعمل مجازا مع أنه غير معلوم الارادة للمصنف ولا يشمل الذي لم تجوز فيه بل في مشتقة الذي هو مراد (قوله فلا يتحقق في المشتق مجاز) قال الناصر يلتقط بنحو ليس وعسى ونعم ويثنى فانها مجازات لاستعمالها في الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادر هالاحقيقة ولا مجازا اه وحصل ما اجاب به سم انه يحتمل ان يكون تفصيل المصنف مقيدا بما له مصدر فتخرج المذكورات إذ لا مصادر لها ويتكلف الفرق بنحو أن ماله مصدر يتفرع عنه وجوده تفرعا حقيقيا فاسب ان يتفرع تجوز عن استعماله ولا كذلك ما لا مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعا في الاصل للزمان حتى لزوم الآن انها مجازات لاستعمالها في مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع في الاصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب ومادة النقص لا يكفي فيها مجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) تمثيل للمشتق الذي تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره في معناه الحقيقي فقوله وهو من الرحمة الخ يبان لوجوب كونه مجازا في حقه تعالى لاحقيقة لاستحالة وبهذا يتم التمثيل وأما قوله لم يستعمل إلا له تعالى فهو زيادة فائدة إذ لا يوقف التمثيل على نفي استعمال لغير الله وقول سم أن التجوز في الرحمن يقتضي على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب في حقه تعالى وهو غير مسلم وما أجاب به من أنه لا مانع من السابق المذكور ولم يثبت خلافه اه

( ٥١ - عطار - أول ) الازمنة الثلاثة فانها مجازات لم تستعمل مصادر هالا ان يخص مذهبه بامان جهة المادة (قوله لاستعمالها مجازات الخ) هذا إذا كانت مستعملة فيما ذكر مع النظر للمعنى الاول أما لو كانت مستعملة فيه مع قطع النظر عنه فهي من المنقول كما يعلم ذلك من التلويع (قوله الا أن يكون تفصيله مقيدا الخ) هو كذلك والفرق ما مر وما فرق به لذلك

(قول الشارح لم يستعمل إلا الله (٤٠٢) تعالى الخ) ذكر ذلك ليان ماشارك المصنف فيه غير من عدم وجوب سبق الحقيقة

للفظ المجازي وما انفرد به من وجوب سبقها لما اشتق منه (قوله حيث استعملوا المختص بالله) لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايته لأن فيه مبالغة باعتبار زيادة البناء فيكون معناه ذو الرحمة بالمبالغة غاية الكمال ولا بد أن يكون منعما حقيقيا إذ لو احتاج في انعامه إلى غيره لم تكن رحمته بالمبالغة غايته وحيث فلا يصح وصف غيره تعالى به كذا في تفسير القاضي وعبد الحكيم ولا يلزم في الغلبة التقديرية جواز تعدد الأفراد خارجا وبه يندفع الاشكال لا بمجرد كونها تقديرية تأمل (قوله ولا مجازا) هو كذلك والاشكال مندفع بما مر (قول الشارح وقيل أنه معتد به) قال به المصنف في شرح المختصر كما مر ولكنه غير مستقيم لما مر عن القاضي وعبد الحكيم (قول الشارح خلافا للاستاذ) علل بان المجاز يخل بالفهم لكنه لا ينكر استعمال الأسد للشجاع وأمثاله بل يشترط في ذلك القرينة ويسميه حقيقة وانظر كيف علل باختلال الفهم ومع القرينة

لم يستعمل إلا الله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى وأما قول بني حنيفة في مسيلة رحمان التمامة وقول شاعرهم فيه

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا هـ وأنت غيث الوري لازلت رحمانا

أي ذارحة قال الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم أي أن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم إليه لجأهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلة دون النبي صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله في غير الباري من آلهتهم وقيل أنه شاذ لا اعتداده وقيل أنه معتد به والمختص بالله المعروف باللام (وهو) أي المجاز (واقع) في الكلام (خلافا للاستاذ) أبي اسحق الاسفرائيني (و) أبي علي (الفارسي) في نفيهما وقوعه

لا اتجاه له أما السؤال فلا ورود له فان الكلام مفروض في استعمال الالفاظ بحسب القانون العربي وقد استعملت الرحمة في معناها الحقيقي وساغ بحسب هذا القانون استعمال الرحمن في معناه الحقيقي لكنه لما اختص به سبحانه وتعالى منع ذلك الاختصاص استعماله في معناه الحقيقي لاستحالة في حقه تعالى كالرحمة أيضا فوجوب استعماله مجاز الحقيقة لدليل خارجي وهو لا يعارض قاعدة اللغة يؤيد ما قلنا أن بعضهم جوز كونه كناية فأورد عليه أن الكناية يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي وهو ممنوع فيه فأجاب بعض المحققين بأن الكناية من حيث هي يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي ولا يقدح فيه امتناعه لخصوص المادة كإلهنا وأما الجواب فساد عن رتبة الاعتبار عند أولى الأنظار وقد تفطن رحمه الله لمثل ما قلنا حيث كتب على قوله فمن تعنتهم راد أعلى شيخ الاسلام وغيره في قولهم أنهم خرجوا بمبا الغنم في كفرهم عن نهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره أنه حيث كان الرحمن من الصفات الغالبة ومن لازمه أن يكون القياس جواز اطلاقه على غيره تعالى كان هذا الاطلاق من بني حنيفة موافقا لقياس لغة العرب ونطقا بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله ما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن نهج اللغة وتجويز كون الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى لدليل عليه فلا يصح الحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال قال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل أنه معتد به الخ وضعف قول الكمال فيه ان الشارح إنما أخره لكونه أضعف الأوجه وبعض الحواشي المتأخرة ههنا كلام تهجم الاسماع وتأباه الطباع (قوله وأما قول بني حنيفة الخ) جواب عن سؤال يورد على قوله لم يستعمل إلا الله وهو أنه قد استعمل في غيره فكيف هذا الحصر (قوله فمن تعنتهم) التعتت تطلب الإيقاع في العنت أي الأمر الشاق فاما أن يراد إيقاع بعضهم بعضا أو إيقاع كل منهم نفسه (قوله ان هذا الاستعمال غير صحيح) قال سم ظاهره أنه لا يصح لاحقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتي كالمواضع كالأفراخ وقد يستشكل ذلك اه وقد علمت وجه اشكاله (قوله كالمواضع كالأفراخ) جواب عن اعتراض المصنف في شرح المختصر على قول الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم فإنه اعتراض بما حاصله أن التعتت سبب في الاطلاق ومتى ثبت الاطلاق فقد وجد الاستعمال في الجملة غايته أنه ذكر سبب الاطلاق وهو التعصب وحاصل الجواب أنه ليس اطلاقا صحيحا وإنما حاكمهم عليه اللجاج في كفرهم فأنهم كفروا بأدعائهم لمسيلة النبوة وتوغلوا في الكفر باطلاقهم عليه ما يختص بالآله توغلا خرجوا بالمبالغة فيه عن طريق اللغة قاله الكمال وفيه ان اللجاج لا يخرج العربي عن لغته ولا أدى ذلك لعدم الوثوق باستعمالهم فيسند باب الاستدلال فالحق ما قاله ابن عبد السلام أنه مختص به شرعا لا لغة لان قياس اللغة يقتضي ان كل من اتصف بالرحمة يطلق عليه هذا الاسم وإنما منع منه الشرع (قوله وقيل أنه معتد به) هو ما ارتضاه المصنف في شرح المختصر وإنما أخره

الشارح

لاختلال قاله المصنف في شرح المختصر وقوله كيف علل

الخ فيه اعتراض من وجهين أحدهما أنه لا فرق بين الحقيقة مع القرينة والمجاز في الاختلال ثانيهما أنه مع القرينة لا اختلال تدبر



(قوله وإن أراد الخ) هذا هو الثاني (قوله) وكلام سم هنا لا يعول عليه) حاصل كلامه في الجواب عن الاول أن معنى كلام الشارح أن الكذب حقيقة تمتنع مع اعتبار العلاقة وهو المضر والكذب بحسب الظاهر لا يضر وتركه الشارح لظهوره اه والذي يظهر من كلام الشارح أنه لا كذب أصلا ولا بحسب الظاهر لأن السامع أن اعتبر العلاقة فلا توهم للكذب وإن لم يعتبرها بأن لم يفهمها فذلك لخلل في السامع وهو غير معتبر كما إذا لم يفهم القرينة وحاصل كلامه في الجواب عن الثاني أن المحقق لأرادة المعنى المجازي الدافع للكذب إنما هو العلاقة وأما القرينة فانما هي علامة على تلك الارادة فانتفاء الكذب إنما هو لا اعتبار العلاقة لما زعمه الشيخ من أن انتفاء الكذب إنما هو لا انتفاء القرينة منشؤه اشتباه سبب الشيء بسبب العلم به اه وهو مستقيم لا عيب فيه موافق لقولهم أن العلاقة هي المجوزة للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل كما في بحر الزركشي (قوله) قلت أو

(مطلقا) قالوا وما يظن مجاز انحور أبت أسدا يرمى فحقيقة (و) خلافا (للظاهرة) في تفهيم وقوعه (في) الكتاب والسنة) قالوا لأنه كذب بحسب الظاهر كما في قولك في البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهي فيما ذكر المشابهة في الصفة الظاهرة

الشارح لأنه أضعف الأوجه قاله الكمال وقد علمت ما فيه ولا يخفك أن كلام المصنف لا يخرج عن هذا القول (قوله مطلقا) أي لا بقيد الكتاب والسنة (قوله فحقيقة) إنا كتبنا في الحقيقة بمجرد الاستعانة رجوع الخلاف لفظيا وإن أرادوا استواء الكل في أصل الوضع فهذا مراغمة في الحقائق فإن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد وما أنهم ينكرون أن العرب لم تستعمل لفظ أسد في الشجاع مثلا فبعد جدا لأن أشعار العرب طافدة بالمجازات قالوا وقوع المجاز للزم الاخلال بالتفاهم إذ قد تحقن القرينة ورد بأن هذا الدليل لا ينتج امتناعه بل استبعاد وقوعه مع أنه واقع قطعاً وبالجملة فأدلة الثاني لا تخلو عن ضعف (قوله لأنه بحسب الظاهر) كذب بدليل أنه يصح نفيه وإذا صح نفيه لم يصح إثباته للتناقض ه وأجيب بأن شرط التناقض اتحاد الجهة والنفي وارد على الحقيقة والاثبات على المجاز ثم لا يخفى أن الكذب إنما يجري في المركب الخبري فإن أراد بالمجاز هنا المجاز اللغوي كما يقتضيه اقتصار الشارح في التمثيل له أشكل وصفه بالكذب لأنه مفرد وإن أراد مطلق المجاز الشامل للغوي والعقلي وهو الذي يقتضيه قول العضد في شرح المختصر لنا على وقوع المجاز في اللغة أن الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على سائر مما لا يحصى مجازات اه فالوصف بالكذب ظاهر بالنسبة للمجاز العقلي والمجاز اللغوي بتأويل أن نسبة الكذب إليه بعد اعتبار نسبة شيء إليه أو نسبته إلى شيء وعلى هذا يكون الدليل تام التقريب وعلى صنيع الشارح يكون أعم من المدعى وذلك غير قاذح في تمامية التقريب كما بين في علم الآداب وإنما قصر الشارح الكلام على المجاز المفرد لأن المصنف لم يتعرض للمجاز العقلي هنا وإن كان يرد عليه مواخذة في تخصيص مدعاهم إلا أن يجاب بأنه قصره على أحد الفردين لحفائه ويعلم منه حال الفرد الثاني ه فان قلت إنما تعرض علماء المعاني للفرق بين الكذب والاستعارة ولذلك اعترضهم العصام في الرسالة الفارسية بأنه لا وجه لتخصيص الفرق بالاستعارة فان التفرقة التي ذكروها تجري في المجاز المرسل أيضا قلت أجاب منجم باشا عن اعتراضه بأن الاستعارة أشد احتياجا إلى بيان الفرق بينها وبين الكذب لكونه أشبه به من المجاز المرسل من وجهين أحدهما أنها مشتملة على ادعاء اتحاد المشبه والمشبه به مع مغايرتهما في نفس الأمر وهذا عين الكذب لو لم يكن التأويل بخلاف المرسل إذ ليس فيه هذا الادعاء وثانيهما أن البعد بين المعنيين المجازي والحقيقي في الاستعارة أزيد من البعد بينهما في المرسل لأن علاقة الاستعارة ضعيفة بالنسبة إلى علاقة المجاز المرسل إذا المشابهة أضعف علائق المجاز وزيادة البعد بين المعنيين تقتضي زيادة المشابهة بالكذب اه ثم إن تعدد الكذب بكونه بحسب الظاهر إن كان واقعا في كلام النافي فالامر ظاهر وإن لم يكن واقعا فعذر الشارح في زيادته أنه تصريح بمرادهم وإن أطلقوا الإذلال يسوغ لهم دعوى كونه كذبا في الحقيقة فبرديته ما قاله الناصر إذا تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملائق للدليل والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر اه ووجه عدم الملافة أن مرجع الدليل لقياس اقتراني نظمه هكذا المجاز كذب بحسب الظاهر وكل ما هو كذلك لا يقع في كلام الله ورسوله و مرجع الجواب نمنع الصغرى فتنى كونه كذبا في الواقع الذي هو مقاده

المراد الخ) عطف على قوله باعتبار الغالب الخ

أى عدم الفهم (ولما يعدل اليه) أى إلى المجاز عن الحقيقة الأصل (لثقل الحقيقة) على اللسان كالحقيقة  
اسم للدهية يعدل عنه إلى الموت مثلاً (أو بشاعتها) كالخراءة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان  
المنخفض (أو جهلها) للمتكلم أو

تبقى معه الصغرى على حالها وهو انه كذب بحسب الظاهر وبهذا سقط قول سم ان ايهام الكذب بحسب  
الظاهر لا التفات اليه لاقتضائه بقاء الدليل سالماعن المنع فيتم نعم قول الناصر المناسب سوق الدليل  
مجردا عن قوله بحسب الظاهر ممنوع لما علمته بما قدمناه فالاحسن ان يقال ان المخاطب الذى يلقي اليه  
المجاز هو المتفطن العارف بأساليب الكلام ووجوه اعتباراته ومن كان بهذه المثابة اذا خوطب بالمجاز  
محتفا بقرينة حاله أو مقالية فهم المعنى المجازى ولا يتبادر ذهنه للمعنى الحقيقى أصلا فلا كذب فى  
المجاز أصلا لا بحسب الحقيقة ولا بحسب الظاهر . ويذكر فى كتب الأدب نواذر كثيرة تقضى بأن  
العرب الخالص وصلوا إلى غاية من الفطنة فى أساليب الكلام وسرعة البديهة ما وصل اليها أحد من الأمم  
سواء . من ذلك ما حكى ان مهلهلا كان فى سفر مع عشرين له ففهم منهما انهما يريدان اغتياله فاوصاهما  
إذا وردا إلى ان ينشدا هذا الشعر

من يخبر البتتين أن مهلهلا \* بالله ربكما ورب أيكما

فاتفق أن قتلاه ووصلا للحى فسئلا عنه فقالا مات فقيل وهل أوصى بشىء قالان نعم أوصى بان نشد هذا  
الشعر فقيل ان لهذا الشعر بقية وانكما قتلتماه فأقر بذلك وأنشد البتتان هذا الشعر بحسب سليقة تنهما على  
هذا الوجه من يخبر البتتين ان مهلهلا \* أضحى قتيلا بالفلاة بجندلا

بالله ربكما ورب أيكما \* لا تترك العبدین حتى يقتلا

فقتل العبدان فانظر كيف اهتديا بصفاة اذهانهما بالكلام مطوى لم يرمز اليه بشىء فها ظنك لكلام المحتج  
بالقرائن فظهر لك هذا صدق ما ادعينا دلو لكن يرد على الشارح ما أورده الناصر ان الكذب لازم لارادة  
المعنى الحقيقى فارتفعه انما هو بارادة المعنى المجازى والدال عليها هو القرينة فانتفاء الكذب لاجل وجود  
القرينة على المعنى المجازى لا لاجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح اه وهو وجهه إذ قد صرح به البيانيون  
قال فى الرسالة الفارسية ان المستعير يقول كلامه ويصرفه عن الظاهر وينصب قرينة تدل على ان الظاهر  
ليس بمرادله بخلاف الكاذب فانه يدعى الظاهر ويريد ويصرف همه على اثباته مع كونه غير ثابت فى  
نفس الامر وما أجاب به سم بان المحقق لارادة المعنى المجازى الدافع للكذب فى الواقع انما هو اعتبار  
العلاقة وأما القرينة فانما هى دليل على ذلك الانتفاء إلى آخر ما أطال به انما يناسب التعرض لنفى الكذب  
فى الواقع الذى هو مساق كلام المجيب وقد علمت ما فيه فتلخص ان الخصم انما يدعى الكذب ظاهرا وجواب  
الشارح لا يلاقى دليله وأن الثانى للكذب ظاهرا هو نصب القرينة لذلولاها لتبادر الذهن للمعنى الحقيقى  
فيجىء الكذب فتأمل (قوله أى عدم الفهم) قال سم وجه كونه صفة ظاهرة أنه بما يطلع عليه بالمخاطبة  
ونحوها فان عدم الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهورا تاما كما لا يخفى على المجرب اه واراد بنحو المخاطبة  
تركيب الشكل والسجية فقد ذكروا فى كتب الفراسة علامات فى الاشخاص ظاهرة تدل على أخلاق  
باطنة من أحاط بتلك العلامات خبرا استدل بها على صحة ما قالوه وكنت ظفرت ببذرة من ذلك فى شرح  
العلامة الشيرازى على القانون ذكرت بعضها منها فى شرحى على نزهة الازهار فى علم الطب (قوله الاصل)  
بالجر نعت للحقيقة أو عطف بيان لان للمجاز ابقتى عليها باعتبار سبق وضعها أولان الحقيقة هى الراجح عند  
الاطلاق كاحمل عليه الشارح قول المصنف وهو والنقل خلاف الاصل (قوله مثلا) أى كالثابتة  
والحادثة (قوله أو جهلها للمتكلم) أى مع علم المخاطب بها والمراد بالعدول عدم الاتيان ولا يلزم من

(قول الشارح عن الحقيقة  
الاصل) الاصل بمعنى  
الراجح لان المجاز يحتاج  
لوضع الاول وللعلاقة  
والنقل إلى المعنى الثانى  
والحقيقة تحتاج إلى الوضع  
الاول فقط (قول  
المصنف أو جهلها للمتكلم)  
كان يعلم ان الرطب من  
النبات له لفظ حقيقى يدل  
عليه ولا يعلم انه لفظ خلاء  
فيصرف عنه بلفظ حشيش مع  
عليه بأن مدلوله اليباس  
مجازا باعتبار ما يؤول اليه  
(قوله لا يخفى تعسفه)  
لا تعسف فيه مع اجدااته

(قول الشارح فانه أبلغ من شجاع) أى بالغ حد الكمال فى إفادة المقصود فهو مشتق من البلوغ مصدر يبلغ من حد نصير لامن البلاغة من بلغ من حد كرم لأن الحقيقة إذا كانت مقتضى الحال لا يكون المجاز أكثر بلاغة منها بل لا يكون بليغا وما قيل أنه من المبالغة فهو يستلزم اشتقاق أفعل من المزيد واستعماله بمعنى المفعول إلا أن يقال بالاسناد المجازى اه عبد الحكيم على المطول لكن هذا لا يوافق قول المصنف أو بلاغته إلا أن يكون الشارح حمله على معنى مجازى بأن شبه ما يفيد المجازى من تأكيد المساواة فى زيد أسد مثلالا نه كدعوى الشئ ببيئة بالخصوصيات التى هى مقتضى الحال (قوله لعله من المبالغة) قد علمت ما فيه زيادة على ما ذكره (قوله ولعله) أى ذلك البعض (قوله إنما يقتضى الحل الخ) أى الإلاداع كما سياتى (قوله فالمانع الخ) تأمله (قوله بل قد ينفى الخ) قد عرفت أنه متى كان مقتضى الحال الحقيقة أو المجاز لا يكون الآخر بليغا (قول الشارح فى قوله أنه غالب الخ) قال الزركشى فى البحر بالغ ابن جنى فادعى أن الغالب على اللغة المجاز ونقله ابن السمعاني عن أبى زيد الدبوسى وعبارة ابن جنى وأكثر اللغة لمن تأمل (٤٠٥) مجاز لا حقيقة وذلك عامة

الأفعال نحو قام زيد وقد عمرو ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام وكيف يصح ذلك وهو جنس والجنس يطلق على الماضى والحاضر وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للتأسياع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير وغرض ابن جنى من هذا أن الله غير خالق لأفعال العباد كما صرح به بعد حيث قال وكذلك أفعال القديم نحو خلق الله السموات والأرض ونحوه قال لانه تعالى لم يكن كذلك خلق لأفعالنا ولو كان حقيقة لا مجاز الكان خالقا للكفر والعصيان وغيرهما من أفعالنا ويتعالى عن ذلك وكذلك علم الله بقيام زيد

للمخاطب دون المجاز (أو بلاغته) نحو زيد أسد فانه أبلغ من شجاع (أو شهرته) دون الحقيقة (أو غير ذلك) كاخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكاقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس المجاز غالبا على اللغات خلافا لابن جنى) بسكون الياء معرب كنى بين الكاف والجيم فى قوله أنه غالب فى كل لغة

معرفة أن هذا اللفظ مجاز معرفة الحقيقة بعينها فلا يقال المجاز مصحوب بالعلاقة وهى ارتباط بينه وبين المعنى الحقيقى فيلزم من العلم بالمجاز العلم بالحقيقة (قوله أو بلاغته) ليس المراد البلاغة البيانية إذ لا تكون فى المفرد بل المراد الأبلغية فى الوصف لأن المجاز امتثالا من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشئ ببيئة كما أشار لذلك الشارح بقوله فانه أبلغ من شجاع (قوله زيد أسد) التمثيل به على مختار التفتازانى أنه استعارة والجمهور على أنه تشبيه بليغ (قوله فانه أبلغ) من شجاع قال الناصر تعبیر الشارح بأبلغ الموافق لتعبيرهم فى اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة أيضا يقتضى أن المصنف لو قال أو أبلغيته كان أولى اه قال سم وقد يوجه عدول المصنف عن التعبير بأفعل التفضيل لعدم اطراده إذ قد ينفرد المجاز بالبلاغة دونها بخلاف التعبير ببلاغته أى بالنسبة إليها فانه مطرد سواء تشارك فى الاصل أولا اه أقول ولو عبر المصنف الأبلغية لوجه أيضا فانه نقل دده أفندى فى حاشيته على شرح تصريف العزى للتفتازانى إن أفعل التفضيل قد يكون المشاركة المستفادة منه تقديرية فرضية اعتقادية ومنه حديث اللهم أبدلنى خيرا منهم أى فى اعتقادهم وأبدلهم بى شرا أى فى اعتقادهم وإلا فليس فيه صلى الله عليه وسلم شر وقوله تعالى أصحاب الجنة يومئذ خير مستقر وأحسن مقيلا ومن هذا القليل قولهم زيد أعلم من الحرار وعمرو أفصح من الأشجار أى لو كان للحرار علم وللأشجار فصاحة (قوله غالب فى كل لغة) إشارة إلى أن ألقى فى اللغات

مجاز أيضا لأنها ليست الحالة التى علم عليها قيام عمرو ولست أثبت له تعالى علما لانه تعالى عالم بنفسه لا مع ذلك فعلم أنه ليست حالة علمه بجلوس عمرو وهى حالة علمه بقيام زيد قال وكذلك ضربت عمر إجماز الآن الضرب إنما وقع على بعضه قلت وقد استدرج بهذا المركب الصعب إلى أمور قبيحة نزه الله عنها اه وعبارته صريحة فى أن المراد أن أكثر الألفاظ المستعملة مستعملة فى معنى مجازى دون القليل فانه مستعمل فى معنى حقيقى لكر قول الشارح أما من لفظ لا ويشتمل الخ يفيد أن مراده أن كل لفظ يشتمل فى غالب استعماله على معنى مجازى أى كما يشتمل فى ذلك الغالب على معنى حقيقى وإلا فلا وجه للتعبير بالاشتغال مثلا ضربت زيدا معناه الحقيقى ضربت كله والمجازى ضربت بعضه ومثله ضربت عمرا وضربت بكرأ وهكذا وحيث ذفقه أمران الاول أنه يخالف للنقول عن ابن جنى الثانى أن هذا يصدق بالمساواة إذ يصدق بما إذا كان لكل لفظ معنى حقيقى ومعنى مجازى واحد كالبعض فى الامثلة مع أن المراد أن المعنى المجازى غالب على المعنى الحقيقى أى أكثر أفرادا منه إلا أن يكون المراد بالغلبة أن هذا المعنى هو المراد فى الاستعمال الغالب فعنى الغلبة على الحقيقة الغلب عليها فى إرادته والاستعمال فيه

فيندفع الثاني والاولى أن يقال أن قول الشارح يشتمل في الغالب تفسير لقول ابن جني غالب في كل لغة لازائد عليه فمعنى علمته على الحقيقة هو اشتغال كل لفظ عليه في الغالب مع المساواة المذكورة وانما يفسر بذلك لانه الموافق للواقع إذ ليس لكل لفظ معان مجازية متعددة فليتأمل (قوله وهذا هو المتبادر الخ) فيه نظر بل عبارته محتملة لان تكون الكثرة في بعض بالنسبة لبعض آخرو لان تكون في استعمال بالنسبة لاستعمال آخر ولو سلم فكثرة الاستعمال في معنى مجازي واحد لا تفيد غلبة المعنى المجازي على المعنى الحقيقي نعم تفيد غلبة الاستعمال فيه ظاهر والدعوى أن المجاز أي المعنى المجازي غالب (٤٠٦) على المعنى الحقيقي أي أكثر أفراداً منه (قوله وحيث ينظر الخ) قد علمت وجه

على الحقيقة أي مامن لفظ إلا ويشتمل في الغالب على مجاز تقول مثلاً رأيت زيدا وضربته والمرئ والمضروب بعضه وان كان يتألم بالضرب كله ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة

استغراقية وان على معنى في ويمكن بقاؤها على حالها ويوجه بانه لما كثرت في اللغات صار غالباً عليها (قوله على الحقيقة) أي على الكلمات الموضوعات لمعان وضماً أو لياً أي إن أكثرها استعمال في معان مجازية (قوله أي مامن لفظ الخ) قال الصفي الهندي الغالب في الاستعمال المجاز لا الحقيقة بالاستقراء اما بالنسبة لكلام الفصحاء والبلغاء في نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات وكنيات واستنادات قول أو فعل إلى من لا يصلح أن يكون فاعلاً لذلك كالحيوانات والدر والاطلال والزمن ولا شك أن كل ذلك تجوز وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد معاً مما سافر كلها ولا رأى كلهم ومالبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع انك ما ضربت إلا جزءاً منه وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو بل استناد الافعال الاختيارية كلها إلى الحيوانات على مذهب اهل السنة مجاز لان فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاستنادها إلى غيره مجاز عقلي اه وفي شيخ الاسلام ان قوله مامن لفظ الخ لا يوفي بمدعى ابن جني من ان المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بمساواتها وهو غير وارد بعد قوله في الغالب لان المعنى انه مامن لفظ لا وهو في أكثر استعمالاته مستعمل في معنى مجازي لانه حكم بان كل لفظ مشتمل في الغالب على مجاز ولا يكون كذلك إلا اذا كان في أكثر استعمالاته مستعملاً في معنى مجازي فيكون استعماله مجازاً أكثر من استعماله حقيقة (قوله على مجاز) أي تجوزاً ومعنى مجازي (قوله والمرئ والمضروب الخ) فهو مجاز لغوي من اطلاق اسم الكل على البعض والمجاز الذي لا يخل الاعلام مجاز الاستعارة وقيل هو مجاز عقلي والحق انه حقيقة لغوية لان اللغة لا تبنى على مثل هذه المضايقة فلا يشترط استغراق الفعل لجميع أجزائه المفعول لان المعبر وضعافي الفعل هو نسبة ايقاع الحدث على المفعول وتعلقه به مطلقاً سواء عمه أو لا وكل من الطرفين مستعمل في معناه الحقيقي فلا تجوز أصلاً (قوله وان كان يتألم بالضرب كله) أي فانه لا يمنع اشتغال ضربت زيدا على المجاز من حيث أن المضروب بعضه لا كله لان الكلام في نسبة التألم الذي هو اساس الجسم بالآلة لا في نسبة التألم الذي هو أثر الاساس (قوله ولا معتمداً) أي معولاً عليه في ترتب الاحكام وهذا لا ينافي ان استحالة الحقيقة من قرائن المجاز فلا يقال ان الاستحالة من القرائن الموجبة للمجاز فكيف يكون غير معتمداً عليه قال في التلويح لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل والراجح المقدم في الاعتبار واما الخلاف

كلام شيخ الاسلام رحمه الله والجواب عنه (قول الشارح والمرئ والمضروب بعضه) أي فهو مجاز باطلاق اسم الكل على الجزء أو باستناد ما للاول والثاني وليس هذا من دخول المجاز و الاعلام الذي هو ممتنع على الاصح لان ذلك في استعمالها اعلاماً لما نقلت اليه وما هنا ليس كذلك وانما امتنع ذلك لان الاعلام لم تقبل لعلاقة لان المجاز يدخل ليفيد معنى في المنقول اليه غير الذي أفاده في المنقول منه كالبحر حقيقة في الماء الكثير نقل إلى العالم لكثرة علمه فأفاد في حقيقته كثرة المام في مجازة كثرة العلم فأما زيد وعمرو ونحوهما فانها موضوعة للفرق بين الاعيان والاجسام وذلك حقيقة

لو استعملنا اسم زيد في غيره بما لا يسمى زيدا لم يقدا

ذلك غير ذلك المعنى الذي أفاد في حقيقته هو الفرق بين الاعيان والاجسام فلم يتصور دخول المجاز فيها كذا في البحر الزر كشي لكن نفى ما نقل عن وصف كمن سمي ابنه مباركاً لانه فيه من البركة فانه لم يدخل في كلامه وسيأتي في الشارح اخراجه بمعنى آخر هو أولى من هذا الشموله ما نقل عن غير علم (قول الشارح ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة) لانه وان لم يتوقف المجاز على وجود المعنى الحقيقي بل يكفي مجرد تصويره في الانتقال إلى المعنى المجازي على ما في التلويح وغيره لانه لما كذبه الحس ولا ضرورة تدعو اليه كان اشعار بالحرية غير قريب فالفني بخلاف ما اذا كذبه الشرع لاحتماله في الجملة فجعل مجازاً عنها

(قول الشارح فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي) قد يقال أنه مع القرينة المأنة التي هي شرط المجاز لا يتأتى الاحتمال وأقول قد يدفع بما في عبد الحكيم على تفسير القاضي من أن المجاز إنما يحتاج للقرينة (٧٠٤) المأنة عند تعين المعنى المجازي أما إذا لم

يتعين بأن أراد المتكلم أن يجعله السامع على ما يشاء من المعنى الحقيقي أو المجازي فلا يحتاج لها فالأولى أن يفرض الكلام عند خفاء القرينة ويكون ذلك معنى قول الزركشي في البحر محل الخلاف فيما إذا صدر ذلك من لا عرف له ولا قرينة (قوله من الوضع الأول) ليس بقيد بل المدار على ما سأتى قال في التلويح اللفظ أن تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وإن تخلل بينهما نقل فإن لم يكن النقل لمناسبة فهو مرتجل وإن كان لمناسبة فإن هجر الأول فهو المنقول وإن لم يهجر ففي الأول حقيقة وفي الثاني مجازاه ومعنى تخلل النقل أن يكون استعماله في المعنى الثاني بعد ملاحظة المعنى الأول فالشرك سواء كان واضعه واحداً أو متعدداً ليس فيه نقل لعدم ملاحظة الوضع الأول فيه فهو حقيقة من كل وجه في كل واحد من معنييه وأما المرتجل والمنقول فكل واحد منهما إن اعتبر استعماله في كل واحد من

خلافاً لأبي حنيفة في قوله بذلك حيث قال فيمن قال لعبد الذي لا يولد مثله مثله هذا أبنى أنه يعتق عليه وإن لم ينو العتق الذي هو لازم للنبوة صونا للكلام عن الإلغاء والعتية كصاحبه إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكره أما إذا كان مثل العبد يولد لثلل السيد فانه يعتق عليه اتفاقاً لم يكن معروف النسب من غيره وإن كان كذلك فأصح الوجهين عندنا كقولهم أنه يعتق عليه مؤاخذه باللازم وإن لم يثبت الملزوم (وهو) أي المجاز (والتقل خلاف الأصل) فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي أو المنقول عنه واليه فالأصل أي الراجح حمله على الحقيقي

من جهة الخلفية فندهماهي (١) الحكم حتى يشترط في المجاز إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى تكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا فقول القائل هذا أبنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقاً إن كان أصغر منه سناً وإن كان أكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو الاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن الأكبر مخلوق من نطفة الأصغر أو نقل الكمال عن شيخه في تحويره إن الشافعية لم يذكروا هذا الأصل لكن نقل سم عن شيخه الشهاب أنه كتب بخطه على هامش السكال أنه ذكر هذا الأصل ظهير الدين الزنجاني في كتاب تخريج الفروع على الأصول فقال مسألة المجاز عند الشافعي رحمه الله خلف عن الحقيقة في الحكم كما أنه خلف عنه في التكلم اه وحينئذ فلا حاجة لما اعتذر به السكال بقوله وكان المصنف فهم من موافقتهم في الفرع موافقتهم في الأصل قال سم وظاهر أنه غير معتمد عليه ولو مع النية قال وعبرة القرافي مصرحة بذلك حيث قال إن أريد باللفظ معناه المجازي وكان المعنى الحقيقي هناك مستحيلاً فالمجاز عندنا لا غ غير معتمد وعند أبي حنيفة معمول به مثاله إذا قال لعبد الذي هو أسن منه هذا أبنى وأراد به العتق لم يعتق عندنا لأن اللفظ إنما يصلح مجازاً إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له فيلغى وقال أبو حنيفة يعتق اه قال سم ألا ترى إلى قوله وأراد به العتق مع قوله لم يعتق عندنا فانه صريح في عدم الاعتداد به مع النية اه والذي رأيته بخط بعض أفاضل المالكية الذين أدركنا عصرهم أن الملقى به عندهم العمل بالقرائن خلافاً لما في القرافي ثم المراد بالاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية لما ذكره الشارح من العتق فيما إذا كان العبد معروف النسب من غيره فإن فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعاً (قوله الذي لا يولد مثله مثله) لكبر العبد وصغر سن السيد (قوله الذي هو لازم للنبوة) فتكون علاقة المجاز الملزومية وأنه من إطلاق السبب على المسبب لأن النبوة من أسباب العتق \* لا يقال هذا أبنى من قبيل زيد أسد فهو تشبيه بليغ وليس باستعارة عند المحققين أي هذا كآبئيه وهو لا يوجب العتق بالاتفاق كذا أورد صاحب التلويح \* وأجاب بأنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق لأن أبنى معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقاً من الحال ناطقة (قوله إذ لا ضرورة إلى تصحيحه) أي أصلاً لأنه ليس من كلام الشارع مثلاً وإنما هو من كلام آحاد الناس وحينئذ فالمراد عدم الاعتماد دائماً وفي الناصر أن قوله إذ لا ضرورة إلح احتراز عن مثل وجاء ربك وائل القرية فإن المجاز بالنقصان اعتمد فيه ضرورة الصحة العقلية في كلام الصادق إلى اعتماد هو أن آل الأمر معه إلى الحقيقة وقد ظهر بهذا أن محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل السكالية لا في الجملة (قوله وإن لم يثبت الملزوم)

(١) قوله هي أي لجهة الحكم وقوله وعنده أي إلى صيغة التكلم أي هي أي لجهة التكلم اه كاتبه

معنييه باعتبار وضعه له في نفسه مع قطع النظر عن وضعه لآخر حقيقة لأنه مستعمل فيما وضع له وإن اعتبر استعماله فيه بالقياس إلى المعنى الآخر لتخلل النقل بينهما فهو مستعمل فيما وضع له من وجه مستعمل في غير ما وضع له من وجه اه عبد الحكيم على المطول

لعدم الحاجة فيه إلى قرينة أو على المنقول عنه استصحاباً للوضع له أو لأمثاله ما رأيت اليوم أسداً وصليت أي حيواناً مفترساً ودعوت بخير أي سلامة منه ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية (و) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) فإذا احتمل لفظ هو حقيقة في معنى أن يكون في آخر حقيقة ومجازاً أو حقيقة ومنقولاً لحمله على المجاز والمنقول أولى من حمله على الحقيقة المؤدى إلى الاشتراك لأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحمل على الأغلب أولى والمنقول لأفراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به والمشارك لتعدد مدلوله لا يعمل به إلا بقرينة تعين أحد معنيه مثلاً إلا إذا قيل

إشارة إلى الفرق بين هذه الصورتين ضرورة الاستحالة بأن المألوم هنا يمكن النبوت وهناك مستحيله اه ناصر (قوله لعدم الحاجة إلخ) أي من حيث ذاته وأما قرينة المشترك فلتعارض المعاني (قوله وصليت) أي إذا صدر من غير لغوى والشرعي ولا حمل على المعنى اللغوي أو الشرعي فلا يقال إن أراد الحمل في نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة كان من قبيل احتمال اللفظ معناه الحقيقي والمجازي لا المنقول عنه والمنقول إليه وإن أريد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتي ثم هو أي اللفظ محمول على عرف المخاطب ففي خطاب الشرع الشرعي لانه عرفه ثم اللغوي إلخ فان معناه كما قال الشارح انه له مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هما يحملان أو لا على الشرعي إلخ (قوله أي سلامة منه) إشارة إلى ان صليت جزء من المثال فيكون المجموع مثلاً مشتملاً على شيئين والظاهر انه لا يتعين بل المتبادر ان كلا مثال مستقل (قوله والمجاز والنقل إلخ) تفيد ان اللفظ بالنسبة إلى معنيه المنقول عنه والمنقول إليه ليس بمشارك وإن كان لفظاً واحداً متعدد المعنى والوضع وهو ما يفيد كلام التفاتاني في شرح الشمسية قال وإن كان الثاني أي إن كان معنى الاسم كثيراً فان كان وضعه للمعاني الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كوضع لذاك ولم يعتبر النقل من أحدهما إلى الآخر سمي اللفظ بالنسبة إلى جميع المعاني مشتركاً وإلى أحدهما مجزئاً كالعين للبصرة والجارية والذهب وإن لم يكن وضعه للمعاني على السوية بل وضع أولاً لأحدهما ثم نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما فاما أن يترك ويهجر المعنى الأول بمعنى أنه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع والاصطلاح أولاً فان ترك سمي منقولاً وينسب إلى الناقل وإن لم يترك فحال استعماله في المعنى الثاني الذي نقل إليه يسمى مجازاً اه وبه يظهر أن تعدد المعنى في المنقول بالنسبة إلى واضعين أحدهما وضعه للمنقول عنه والآخر وضعه للمنقول إليه فاتضح قول الشارح والمنقول لأفراد مدلوله إلخ وفي زيادة قيد تعدد الوضع في المشترك نزاع ذكره في شرحه على الوضعية وذكرنا ما يتعلق به فيما كتبناه من الحواشي على ذلك الشرح (قوله فإذا احتمل لفظ) هو حقيقة في معنى أي لا تردد أن يكون في معنى آخر حقيقة أي فيكون مشتركاً بين المعنى الأول وهذا المعنى الآخر ومجازاً أي وأن يكون مجازاً فيكون حقيقة في الأول مجازاً في الآخر ومثله يقال في قوله أو حقيقة ومنقولاً ولا تعطف قوله ومجازاً ومنقولاً بالواو دون أو لان الاحتمال إنما يكون بين متعدد بخلاف الحمل فلذا أتى فيه بأو هنا بلفظ وفيما سبق باللفظ لان اللفظ في الأولى تحققت له الحقيقة والمجازية والاحتمال إنما هو في كونه حقيقة فيه أو مجازاً في المعنى المراد وفي الثانية تحققت ارادة المعنى الآخري والاحتمال إنما هو في كونه حقيقة فيه أو مجازاً أو منقولاً (قوله لان المجاز أغلب) إنما لم يعمل بان المشترك يقتضي التعدد في الوضع والاصل عدمه لان مخالفة الاصل لازمة في المجاز والنقل أيضاً (قوله لأفراد مدلوله) بكسر الهمزة مصدر أي اتحاده وهو علة لقوله بعده لا يمتنع (قوله لا يمتنع) بل يعمل به اكتفاء بعرف التخاطب دون توقف على قرينة زائدة عليه (قوله مثلاً) أي أو معانيه (قوله إلا إذا قيل إلخ) فان من يحمله عليهما لا يمتنع عنده العمل بالمشارك بدون قرينة فلا

(قول الشارح والمجاز والنقل إلخ) استشكل تصوير التعارض بين الاشتراك والنقل والمجاز بأن الاشتراك إنما يكون عند استواء حالاته في الدلالة على معانيه أو معنيه والمجاز إنما يكون حيث تكون دلالاته في أحدهما ضعيفة والآخر قوية واللفظ إنما يصير منقولاً إذا بطلت دلالاته الأولى وارتفعت وأجيب بأنه يتصور في لفظ استعمال في معنيه ولم يعلم تساوى دلالاته عليهما ولا رجحانه في أحدهما فيحتمل حينئذ أن يكون استعماله فيها بطريق الاشتراك أو النقل أو بطريق أنه حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر كذا في البحر للزركشي ويتصور في المجاز بخفاء القرينة أو عند عدم تعين المعنى المجازي كما مر وفي المنقول بأن لا يكون من الناقلين تدبر



بجمله عليهما وما لا يمتنع العمل به أولى من عكسه فالأول كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل العكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة المجاز في الآخر والثاني كالزكاة حقيقة في النماء أي الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لأنه يكون حقيقة أيضاً لغوية ومنقولة شرعياً (قيل) المجاز والنقل أولى (من الأضمار) فإذا احتل الكلام لأن يكون فيه مجاز واضمار أو نقل واضمار فقل حمل على المجاز أو النقل أولى من حمله على الأضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل إلى قرينة وقيل الأضمار أولى من المجاز لأن قرينته متصلة والاصح أنهما سيان<sup>(١)</sup> لا احتياج كل منهما إلى قرينة وإن الأضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ المعنى الأول مثال الأول قوله لعبد الذي يولد مثله لثله المشهور النسب من غير هذا ابني أي عتيق تعبير عن اللازم بالملزوم فيعتق أو مثل ابني في الشفقة عليه فلا يعتق وهما وجهان عندنا كما تقدم ومثال الثاني قوله تعالى وحرم الربا فقال الحنفى أي أخذه وهو الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلاً فإذا أسقطت صح البيع وارتفع الأثم وقال غيره نقل الربا شرعاً إلى العقد فهو فاسد وإن أسقطت الزيادة في الصورة المذكورة مثلاً والأثم فيها باق

يقتضى الدليل على مقتضى قوله نعم له أن يستدل بأن المنقول من قبيل المفرد والمفرد أغلب من المشترك فاللاحاق به أولى (قوله فهو حقيقة في أحدهما) أي للاتفاق على ذلك ولذا ذكره بالفاء المؤذنة بتسبب ما بعدها عما قبلها (قوله محتمل للحقيقة) أي على الثالث وقوله والمجاز أي على الأولين وهذا الاحتمال باعتبارنا ولا فكل قائل جازم بما قاله وهذا أحسن من قول الناصر أن الأقوال في موضع الخلاف لا تدعى القطع بل الظن والاحتمال قائم معه (قوله في النماء) بالمدة الزيادة وبالصر صغار التثنية (قوله قيل والمجاز) المراد به المجاز الاصطلاحي وهو التجوز في اللفظ فصح مقابله بالأضمار ولا فهو مجاز بالحذف (قوله) فإن احتمل الكلام الخ إنما عبر هنا بالكلام دون اللفظ كما تقدم لأن اللفظ يسم المفرد والركب والأضمار لا يكون إلا في المركب بخلاف المجاز والاشتراك (قوله) وعدم احتياج النقل إلى قرينة أي واحتياج الأضمار إليها (قوله) لأن قرينته متصلة لأن الأضمار هو المسمى سابقاً بالاقتضاء وقد سبق أن قرينته توقف الصدق أو الصحة العقابية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم له وذلك غاية الاتصال اه ناصر (قوله والاصح أنهما سيان) أي واستواؤهما لا ينافي ترجيح أحدهما على الآخر لمدر ك يخصه كما في المثال الآتي وكذا يقال في قوله وإن الأضمار أولى من النقل لا ينافي ترجيح النقل في بعض الصور لمدر ك يخصه قاله سم (قوله) لا احتياج كل منهما إلى قرينة يعني وأما كثرة المجاز فقابلة<sup>(٢)</sup> باتصال قرينة الأضمار وهذا في التحقيق تمام العلة اه ناصر (قوله) لسلامته من نسخ المعنى وأنه من باب البلاغة بخلاف النقل (قوله مثال الأول) أي الكلام المحتمل لأن يكون فيه مجاز واضمار (قوله عن اللازم) وهو عتيق بالملزوم وهو ابني إذ نبوة المملوك للمالك تستلزم عتقه فيكون من باب المجاز (قوله أو مثل ابني) فيكون من باب الأضمار (قوله) وهما وجهان عندنا فإن قيل الراجح من مذهب

(١) قوله والاصح أنهما سيان قال الأنباي على البيانية اختار هذا القول الامام الرازي في المحصول وتبعه البيضاوي في المنهاج اه  
(٢) قوله وأما كثرة المجاز فقابلة الخ قال الأنباي على أن قرينة المجاز قد تكون استحالة المعنى الحقيقي والاستحالة إن لم تكن من قبيل القرينة المتصلة كانت مثلاً إن لم تكن أبلغ إلا أن يقال إن صاحب القول الثالث يقول لا يعتمد المجاز حيث تستحيل الحقيقة اه ومراده بالقول الثالث القول بأن الأضمار أولى من المجاز اه كاتبه عني عنه

(قول الشارح قوله لعبد  
الخ) بخلاف ما إذا قال  
لزوجته الأصغر منه سناً  
هذه بنتي فإن المختار في  
زيادة الروضة أنه لا يقع به  
فرقة إلا إذا نوى لأنه إقرار  
باتقاء حل المحل وذلك  
حق الزوجة فلا يصدق  
في انتفاء حق الغير فإن نوى  
كان كناية في الطلاق كذا  
كتبه الشهاب مع زيادة  
التعليل من التلويح  
(قول الشارح نقل الربا  
شرعاً إلى العقد) أي بدليل  
مقابله بالبيع في قول  
الله سبحانه وأحل الله  
البيع وحرم الربا

(والتخصيص أولى منهما) أى من المجاز والنقل فاذا احتمل الكلام أن يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمل على التخصيص أولى أما فى الأول فلتعين الباقي من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين وأما فى الثانى فله سلامة التخصيص من نسخ المعنى الأول بخلاف النقل مثال الأول قوله تعالى ولانا كلوا مما يذكر اسم الله عليه فقال الحنفى أى مما لم يلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسى لما فتح ذبيحته وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيراً عن الذبح بما يقارنه غالباً من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها على الأول دون الثانى ومثل الثانى قوله تعالى وأحل الله البيع فقيل هو المبادلة مطلقاً وخص منه الفاسد لعدم حله وقيل نقل شرعاً إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعى فاشك فى اجتماعهما لما يحل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده دون الثانى

الشافعى أنه يعتق عليه وإخذه باللازم وإن لم يثبت المزموم وذلك ترجيح للمجاز على الاضمار وهو مخالف لما مر من أن الراجح التسوية بينهما أجيب بأن ترجيح المجاز هنا الخارج وهو تشوف الشارع إلى العتق وذلك خاص بهذا المحل لا يطرد فى غيره على أن المختار فى الروض أنه لا يحكم بعقده بمجرد هذا البنى بل لا بد من نية العتق ومثل ذلك يجرى فى قوله وقال غيره أى كالشافعى ومالك نقل الربا شرعاً إلى العقد فله فى ترجيح النقل على الاضمار مع أن الراجح عكس مرجح لا لسكوته نقلاً بل لمرجح خاص وهو تنظير الربا بالبيع فى قوله تعالى حكاية عن الكفار إيماناً بالبيع مثل الربا فانه ظاهر فى العقد ولهذا رد عليهم بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا وإنما يطابقه بحمل الربا فيه على العقد ومثل ذلك أيضاً يجرى فى تعارض التخصيص والمجاز الآتى فى قوله تعالى ولانا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اهـ ذكرى (قوله والتخصيص) أى لإخراج بعض أفراد العام من العام (قوله فلتعين الباقي من العام الخ) فاذا ورد لفظ عام ثم أخرجنا منه بعض أفرادها بدليل بقى الباقي متعين الإرادة فيعمل به (قوله بخلاف المجازى) أى المعنى المجاز (قوله) فانه قد لا يتعين إذ لا يشترط فى المجاز مصاحبة القرينة المعينة وإنما هو أمر مستحسن عند البلغاء فاذا قلت رأيت بحراقى الحمام احتمل الرجل الكريم والعالم ولا قرينة تعين أحدهما فإن القرينة الموجودة مانعة عن إرادة المعنى الحقيق فقط وهى غير معينة قال العصام فى الرسالة الفارسية القرينة التى هى داخلية فى مفهوم المجاز وتوقف حصوله عليها هى القرينة الصارقة عن إرادة المعنى الموضوع له لا المعينة التى بها يتعين المجازى المراد من بين سائر المعانى المجازية وإن كان ذكرهما محسناً للكلام ولذلك استكره البلغاء المجاز الذى ليس فيه قرينة معينة إلا أن يريد المتكلم البليغ إذهاب نفس السامع إلى كل معنى مجازى ممكن فى المقام وتشويقها إلى التعيين فحينئذ يحسن تركها اهـ (قوله بأن يتعدد) كما إذا قلت والله لأشترى وترى وتريد السوم والشراء بالوكيل (قوله فله سلامة التخصيص من نسخ المعنى) لا يقال أن فيه نسخاً لرفعه الحكم عن بعض أفراد العام لانا نقول المراد نسخ المعنى الاصلى برمته ولم يوجد فى التخصيص بخلاف النقل (قوله وخص منه الناسى) أى مذبح الناسى (قوله مما لم يذبح) أى ذبحاً شرعياً (قوله بما يقارنه) فهو مجاز علاقته المجاورة ولم تحمل العلاقة اللازمة والملزومية لانه قد يوجد الذبح بدون التسمية والأنسب تأويل بعضهم بما ذكر اسم غير الله عليه أى بما ذبح للأصنام ونحوها ليطابق قوله تعالى فى الآية وانه لفسق قوله فى الآية الاخرى أو فسقاً أهل لغير الله به فهو مجاز من إطلاق العام على الخاص ورجح المجاز هنا المدرك خاص فلا يلزم من كون المسئلة مرجحة فى الاصول أن تكون مرجحة فى الفروع (قوله هو المبادلة مطلقاً) أى صحيحاً أو فاسداً بناء على أن اللام فى البيع استغراقية (قوله يحل)

(قول الشارح ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده) الأصل فى كل حادث العدم فاذا علق عدم الصحة بالفساد فالأصل عدمه وإذا علققت الصحة بالاستجماع لشروط الصحة فالأصل عدمه وهما اعتباران مختلفان والثانى منهما أشق من الأول وبقي الكلام فى تعيين ما اعتبره الشارح منهما وهو رأى المجتهد ولا معنى لتطويل الحواشى هنا فليتامل (قوله) إنما أخذ من السنة وسبب نزول الآية يدل عليه أيضاً فإن سببه كما أخبرنى شيخنا العلامة الذهبى رحمه الله أن رجلاً طلق زوجته الأمة ثلاثاً فوطئها سيدها بعد عدتها فقتل هل يحلها هذا الوطء فنزلت قال وما ينسب للسعيدين لأصل له

لان الاصل عدم استجماعه لها ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من المجاز الاولى من الاشتراك والمساوى للاضمار ان التخصيص أولى من الاشتراك وأن الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر المجاز قبل النقل انه أولى منه والكل صحيح ووجه الاخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل وقد تم بهذه الاربعة العشرة التي ذكرها في تعارض

لانه شك في المانع والمراد بالحل عدم الحرمة وبالصحة عدم الفساد ( قوله لان الاصل عدم فساده ) أى المقتضى لاخر اجه أى والاصل بقاء ما كان ( قوله لان الاصل عدم استجماعه ) فيه ان عدم الاستجماع هو الفساد فيناقض قوله عدم فساده كذا للناصر والشهاب ورده سم بان القائل مختلف ولو حكما فان قولى التناقض باعتبار رأيين مختلفين وفيه أن شرط الدليل أن يكون مسلما عند الخصم لئلا يازم الاستدلال بما هو محل الخلاف فلا بد أن يقول كل بعلة الآخر تأمل قال الناصر ولو قال لان البيع عام يتناول جميع افراده اخرج منها الفاسد أى المحكوم بفساده فاشك في فساده باق على عدم الاخراج لانه الاصل لا جاد ويتحصل هذا المعنى بان يستبدل عدم الفساد بعدم الاخراج في قوله لان الاصل عدم الفساد ( قوله ويؤخذ مما تقدم ) أى في المتن والشارح فان مساواة المجاز للاضمار مأخوذة من الشارح فيبعد أن تتم الكلام على الستة أخذ في بقية العشرة وهي الاربعة الباقية ( قوله من أولوية التخصيص ) قال السكال في تمشيطه على قانون العربية نظر لا تنفاه شرط صحة الاتيان بمن الجارة للفضل عليه في قوله من المجاز وكان اللائق أن يقول الشارح ويؤخذ كون التخصيص أولى من المجاز الذى هو أولى الخ ( قوله المساوى ) أى المجاز فهو صفة كما يؤخذ من كلام الشارح فيما تقدم وفي بعض النسخ والمساوى بالواو وهي أولى لا بهام الاولى رجوع المساوى لما قبله وهو الاشتراك مع انه صفة للمجاز والثانية نص في انه معطوف على الاولى ( قوله أولى ) لان الاولى من الاولى من المساوى أولى ( قوله وان الاضمار أولى لمساواة الاضمار للمجاز ) الاولى من الاشتراك فيكون هو أولى من الاشتراك أيضا ( قوله ومن ذكر المجاز ) أى ويؤخذ من ذكر المجاز الخ وأخذ هذا من ذكر المصنف المجاز قبل النقل لانه لم يصرح بأولوية شيء يؤخذ منها ذلك بأن يصرح بأولوية الاضمار المساوى للمجاز على النقل ( قوله ووجه الاخير ) أى ان المجاز أولى من النقل ( قوله وقد تم بهذه الاربعة ) وهي تعارض التخصيص والاشتراك تعارض التخصيص والاضمار تعارض الاضمار والاشتراك تعارض المجاز والنقل وقوله العشرة فاعل تم وهي مركبة من الخمسة التي ذكرها المصنف أعنى المجاز والنقل والاشتراك والاضمار والتخصيص لان كلا منها يؤخذ مع ما بعده فتبلغ عشرة وقد جمعها بعضهم في قوله

تجوز ثم اضمار (١) وبعدهما \* نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وأرجح الكل تخصيص وآخرها \* نسخ فما بعده قسم يخلفه

\* قال الناصر ان قلت هذا يشعر بان الكلام المتقدم انما يشتمل على ستة اثنان في قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك واثنان في قوله قيل ومن الاضمار على ما بين أنه مرادوا اثنان في قوله والتخصيص أولى منهما ولا شك أن قوله أولا والمجاز والنقل خلاف الاصل يشتمل على اثنين أيضا فإما بال شارح لم يرجع عليهما

(١) قوله تجوز ثم اضمار قال الانباني في حاشيته على نيانية الصبان رجع التجوز على الاضمار ولو جرى على الاصح من استواء التجوز والاضمار لقال تجوز مثل اضمار وبعدهما الخ اه كاتبه

ما يحل بالفهم مثال الأول قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء فقال الحنفى أى ما وطؤه لأن النكاح حقيقة فى الوطء فيحرم على الشخص منية أبيه وقال الشافعى (١) أى ما عقدوا عليه فلا تحرم ويلزم الأول الاشتراك لما ثبت من أن النكاح حقيقة فى العقد لكثرة استعماله فيه حتى أنه لم يرد فى القرآن لغيره كما قال الزمخشري أى فى غير محل النزاع نحو حتى تنكح زوجاً غيره فانكحوا ما طاب لكم ويلزم الثانى التخصيص حيث قال تحمل للر - ل من عقد عليها أبوه فاسدا بناء على تناول العقد للفاسد كالصحيح وقيل لا يتناوله ومثال الثانى قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة أى فى مشروعيتها لأن به يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاما أو فى القصاص نفسه حياة لورثة القاتل المقتضين بدفع شر القاتل الذى صار عدواً لهم فيكون الخطاب مختصاً بهم ومثال الثالث قوله تعالى واسئل القرية أى أهلها وقيل القرية حقيقة فى ال - هل كالأ - بنية المجتمعة لهذه الآية وغيره ما نحو فلولا كانت قرية آمنت ومثال الرابع قوله تعالى وأقيموا الصلاة أى العبادة المخصوصة فليل هى مجاز

قلت لأن المعانى التى ذكروها فى التعارض هى هذه العشرة وأما الحقيقة فلا يقع التعارض بينها وبين خلافها من المجاز والنقل إذ لا تعارض بين أصل وغير أصل (قوله ما يحل بالفهم) أى من جهة اليقين لا الظن ولهم خمسة أخرى تحل بالفهم وهى النسخ والتقديم والتأخير وتغير الأعراب والتصريف والمعارض العقلى واقتصر كالمصنف على الخمسة الأولى لكثرة وقوعها ولقوة الظن مع اتفائها (قوله مثال الأول) أى من الأربعة المأخوذة وهو أن التخصيص أولى من الاشتراك (قوله حقيقة فى الوطء) كما أنه حقيقة فى العقد (قوله لما ثبت) أى فى اللغة (قوله لكثرة استعماله) وهو من علامات الحقيقة والمجاز المشهور خلاف الأصل (قوله نحو حتى تنكح) هى وما بعد من غير محل النزاع فالمراد بالنكاح فىهما المقدوم الوطء مستفاد من خارج (٢) (قوله ويلزم الثانى) أى الشافعى (قوله بناء على تناول العقد) هو قول ضيف عند الشافعية والراجح عندهم أن العقد لا يتناول الفاسد وإن أوهمت عبارة الشارح خلاف ذلك والتحقيق عند الأصوليين أن الحقيقة العرفية موضوعة لمطلق الماهية صحيحة كانت أو فاسدة (قوله وقيل لا يتناوله) فلا يحتاج للتخصيص (قوله ومثال الثانى) أى أن التخصيص أولى من الإضمار (قوله أى فى مشروعيتها) أى فيكون من الإضمار (قوله فيكون الخطاب عاما) أى فى لكم للقاتل وغيره من جميع المكلفين (قوله أو فى القصاص) أى فيكون تخصيصاً (قوله فيكون الخطاب مختصاً بهم) أى فيلزم التخصيص لأنه يلزم من التخصيص فى الخطاب التخصيص فى الحكم العام فإن الخطاب عام لكل مكلف فلا يرد أن التثليل غير مناسب لما الكلام فيه من تخصيص الحكم العام (قوله ومثال الثالث) أى أن الإضمار أولى من الاشتراك (قوله كالأ - بنية) أى كما أنها حقيقة فى الابنية فتكون مشتركة بين الأهل والابنية المجتمعة (قوله لهذه الآية) أى الدليل على الاشتراك هو هذه الآية وغيرها وفيه أنها لا تدل بل تحتل الإضمار (قوله فلولا كانت قرية آمنت) حيث استند الإيمان إلى ضمير القرية (قوله ومثال الرابع) أى أن المجاز أولى من النقل (قوله فليل هى مجاز) يقتضى ذلك أن استعمال الصلاة فى الأركان مجاز

- (١) قوله وقال الشافعى أى ومالك أيضاً ما بنى بل قال ابن رشد الحفيد فى بدايته اتفق المسلمون على تحريم زوجات الآباء والابناء بنفس العقد ولكن ما لكانوا فى مشهور مذهبه بأحقيقة فى أن الزنى المحض يغير حرمة المصاهرة كما فى فروق القرافى فيحرم عنده أيضاً على الشخص منية أبيه
- (٢) قوله من خارج أى من السنة ومن سبب النزول فإن سببه كما قال الشربيني نقل عن شيخه الذهبى أن رجلاً طلق زوجته الأمة ثلاثاً فوطئها سيدها بعد عنتها فستل هل يحلها هذا الوطء فنزلت

فيها عن الدعاء بخير لاشتغالها عليه وقيل نقلت إليها شرعاً (وقد يكون) المجاز من حيث العلاقة (بالشكل) كالفرس صورته المنقوشة

مع أن الحق أنه حقيقة شرعية وإنما (١) الخلاف كما مر هل نقلت مع المناسبة للمعنى اللغوي أو يوضع ثان مستقل إلا أن يقال أنه التفت لمجرد حكاية الأقوال من غير نظر إلى كون أحدهما راجحاً أو لا (قوله) وقد يكون الخ قد تحققت لا تقيلية لأن مجيء المجاز لهذه الأمور كثير (قوله من حيث العلاقة) أشار به إلى أن هذا التقسيم باعتبارها وهي شرط للمجاز والعمدة في ضبطها الاستقرار والمشهور بلوغها إلى خمسة وعشرين نوعاً ولتحقيق أن علاقات المجاز المرسل ثمانية عشر بخلاف والمصنف ذكر أربعة عشر نوعاً وقيل ترجع إلى ثلاثة عشر بر جوع الأخير منها إلى الثالث وهو قوله أو باعتبار ما يكون في المستقبل قال في الرسالة الفارسية وإن بلغت العدد المذكور ترجع إلى علاقتين علاقة الجزئية وعلاقة الزوم إذ لا يتصور بدونها الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية بناء على أن الزوم عندهم أعم من العقلي والعادي بل هو قد يطلق على الملازمة في الجملة أيضاً . فان قلت قد ذكر القوم أن المجاز له وضع نوعي لمعناه المجازي فحيث يكون دلالة عليه مطابقة وضعه لا تضمنية ولا التزامية قلت مجازية كل مجاز حالة تسمية إضافية إنما تحصل فيه بالنسبة إلى الحقيقة وإلى الوضع الأول وأما الوضع الثاني فليس اعتباره إلا لأن يقرر هذه الحالة المجازية لأن يجعله حقيقة فما لم توجد منه علاقة تصحح الدلالة التضمنية أو الالتزامية لم يصح تعينه للمجازية فبنى المجازية على الوضعين (قوله بالشكل) أي بالمشابهة فيه لأنها نفس الشكل فهو مجاز

(١) قوله مع أن الحق أنه حقيقة شرعية فيه أن هذا لا ينافي كونه حقيقة لغوية بحسب الأصل قال الأنبي على بيانية الصبان ما حاصله والخلاف في أن الصلاة في الأركان مجاز لغوي عن الدعاء بخير لاشتغالها عليها وهو قول الجمهور وهو أولى أو أنها نقلت إليها شرعاً وهجر معناها اللغوي وهو قول المعتزلة كما في البحر المحيط للزركشي مبنى على الخلاف في وقوع الحقيقة الشرعية وهو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة إلا أنهم اختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة نقل الشارع هذه الالفاظ من الصلاة والصيام وغيرهما من مسمياتها اللغوية وأبتدأ وضعها في هذه المعاني فليست حقائق لغوية ولا مجازات بل هي حقائق شرعية وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلاً فان وجدت علاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي كانت اتفاقية غير ملتصقة اليها وقال غيرهم أنها مأخوذة من الحقائق اللغوية على سبيل المجاز بأن يكون نقل لفظها من مدلول الشرع لعلاقة وهو اختيار الامام في المحصول فعلى قول المعتزلة لا يحتاج المعنى الشرعي إلى علاقته وعلى قول غيرهم يحتاج وأن الشرع لاحظ في نحو الصلاة والصيام وغيرهما المعنى اللغوي فهي مجازات لغوية صارت حقائق شرعية وهو الذي عليه جمهور أهل العلم قال المازري في شرح البرهان والمحققون من أئمتنا الفقهاء والأصوليين أن الحقيقة الشرعية ليست بواقعة وهو قول القاضي أبي بكر والامام ابن القشيري ونقله عن أصحابنا فقال وقال أصحابنا لم ينقل الشرع شيئاً من الأسماء اللغوية بل النبي صلى الله عليه وسلم كلم الخلق بلسان العرب اه ونقل عن أبي حامد المروزي وأبي الحسن الأشعري فالصلاة والحج والزكاة والوضوء باقية على مبانيها اللغوية التي هي الدعاء والقصد والنماء والنظافة لكن اعتبر الشارع في الاعتداد بها أموراً على وجه الشرطية لا الشرطية اه كلام الأنبي قال فراد صاحب القول الأول في الصلاة أنها مجاز لغوي في العبادة المخصوصة بحسب الأصل ومراد صاحب القول الثاني أنها نقلت إليها شرعاً بدون ملاحظة معناها اللغوي وهذا تنضج نسبة الأول إلى الجمهور والثاني إلى المعتزلة فتنبه اه وحيث فلا حاجة لقوله بعد إلا أن يقال إن التفت الخ تأمل اه كاتبه عن عنه

(أوصفة ظاهرة) كالاسد للرجل الشجاع دون الرجل الابخر لظهور الشجاعة دون البحر في الاسد المفترس (أو باعتبار ما يكون) في المستقبل (قطعا) نحو إنك ميت (أو ظنا) كالخمر للعصير (لا احتمالا) كالخمر للعبد فلا يجوز أما باعتبار ما كان عليه قبل كالعبد لمن عتق فتقدم في مسألة الاشتقاق (وبالضد) كالمفاضة للبرية المهلكة (والمجاورة)

استعاره وقال شيخ الاسلام يخص هذا النوع باسم الاستعارة عند اللينين وبمجاز المشابهة عند الأصوليين (قوله أوصفة ظاهرة) فيه تسميح لأن العلاقة هي المشابهة في تلك الصفة والمراد بظهورها ظهور آثارها لأن الشجاعة من قبيل الملكات ثم إن قضية عطفها على الشكل إنما نوع آخر وليس كذلك قال البدخشي في شرح المنهاج والمشابهة أي الاشتراك في صفة ويجب أن تكون ظاهرة كالاسد للشجاع باعتبار الشجاعة أو محسوسة وهي في إطلاقه على المنقوش على الجدار باعتبار الصورة والشكل فإن الاشتراك في الشكل من قبيل الاشتراك في الصفة الظاهرة (قوله للرجل الشجاع) ملح مراده بالشجاعة مطلق الجراءة لا الملكة التي تحول على الاقدام فإنها خاصة بالعاقل (قوله أو باعتبار ما يكون) مامصدرية أي باعتبار الكون وهو الابلولة في عبارة غيره وليست واقعة على معنى فإن المعنى الذي سيقع ليس هو العلاقة بل المعنى الحقيقي (قوله أو ظنا) أي باعتبار الشأن والعادة لا باعتبار ظن المستعمل فلا يقال قد يحرم مالك العصير بشر به عصير فأين الظن وكذا قوله لا احتمالا فلا يقال أنه قد يظن عتق العبد كحوضه وعده من السيد (قوله فتقدم) أي فهو مجاز لأنه تقدم إن المشتق يكون إطلاقه على الذات حالة الاتصاف حقيقة وبعدها مجاز (قوله وبالضد) أي بضدية الضد لأن الضدية هي العلاقة لا الضد لا نه ذات لا علاقة فهو على حذف مضاف وأعاد المصنف الباء للفصل بينهما وبين المعطوف عليه بقوله قطعا أو ظنا لا احتمالا وظاهره أن كل ضد يستعمل في ضده وهو مقتضى الاكتفاء بسماح نوع العلاقة وفي التلويح والرسالة الفارسية أن أهل التحقيق على رجوع هذا النوع من العلاقة إلى الاشتراك في الصفة أعنى إلى علاقة المشابهة فتكون مختصة بالاستعارة أيضا لأن من يستعمل اسم أحد الضدين في الآخر ينزل التضاد منزلة التناسب تهكما واستهزاء أو مطاينة واستملاحا أو مشاكلة فيشبه أحدهما بالآخر بناء على ذلك التضاد المنزل منزلة التناسب ويستعير لفظ المشبه به للشبه فيقول رأيت أسدا ويريد رجلا شجاعا ورأيت كافورا ويريد زنجيا وكافي إطلاق السينة على جزاء السينة ونحو ذلك (قوله والمجاورة) أي المجاورة فإيقال أن المجاورة مفاعلة فيقتضى اعتبار العلاقة من الجانبين مع أنها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقي (١) قال سم لم أر لها ضابطا (٢) وقضية إطلاقها صحة التجوز بإطلاق نحو الأرض على النابت فيها من شجر وغيره

(قول المصنف باعتبار ما يكون) أي بنفسه قطعا أو ظنا وهذا هو الفرق بينه وبين المجاز بالمراتب كنسمة السنبلة ثريدا في قوله الحمد لله العظيم الشأن صار الثريد في رؤس العبدان فإن السنبلة إنما يصير ثريدا بعد أن يحصد ثم يدرس ثم يصنى ثم يعجن ثم يخبز ثم يثرد لكنه لا يكون بنفسه كذلك كذا في البحر

(١) قوله مع أنها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقي قال الانباني هذه دعوى باطلة فإن قوله المراد بالمجاورة اتصال يعد في العرف مجاورة صادق على كل من الطرفين المنقول عنه والمنقول إليه كما لا يخفى وقد علمت أن المجاورة ليست بما يتعلق به الخلاف في اعتبار العلاقة من جانب المنقول عنه أو جانب المنقول إليه أو جانبيهما فتنبه اه بتغيير

(٢) قوله لم أر لها ضابطا الخ قال العلامة الانباني على يانية الصبان قد قالوا المراد بالمجاورة اتصال يعد في العرف مجاورة وهو شامل بلا شك لما في تلك الصور التي ادعى فيها البعد والغربة ثم قال ولا يخفى عليك أن جميع ذلك إما ذكره من الصور التي ادعى بعدها وغرابتها هو وما نخرعه من المجازات لعلاقة أخرى سمع نوعها سواء فما وجه بعد هذا وغرابة دون ذلك على أن في بعض ذلك أي الذي ذكره علاقة أخرى كما لا يخفى فما باله إذا لوحظت الأخرى لا يكون



كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار ( والزيادة )  
نحو ليس كئله شيء فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد  
بهذا الكلام نفيه ( والنقصان ) نحو واسئل القرية أي أهلها فقد تجوز أي توسع

ولفظ الشفة على الاسنان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد على ملاصقه من نحو  
الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد اه وفي التلويح المراد بالمجاورة ما يعم  
كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل واحد وكونهما متلازمين في  
الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك اه وبه يظهر ان علاقة المجاورة تعم هذه الأقسام  
كلها فلا وجه لجعلها قسما لها اه ولذلك قال في الرسالة الفارسية انها ليست بعلاقة مستقلة على  
ما يظهر بأدنى تأمل اه ومن قبيل المجاورة في الخيال علاقة المشاكلة قال ابن كمال باشا في رسالته  
المعمولة فيها ان المراد من الصحبة في قولهم ان العلاقة في المشاكلة هي الصحبة الحقيقية أو  
التقديرية مصاحبة مدلولي اللفظين ومرجعهما إلى مجاورتهما في الخيال نحو قوله  
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه ه قلت اطبخوا لي جبة وقيصا

ولدخول المشاكلة في النوع المذكور لم يذكرها مستقلة (قوله كالرواية) عدل عن المثال المشهور  
وهو إطلاق الغائط على الفضلة لما قال العصام في الرسالة الفارسية ان العلاقة فيه تتوّل إلى الحالية والمحلية  
لان المجاورة مشاركة الأمرين في محل واحد وهذه المشاركة ليست بموجودة في المثال المذكور بل العلاقة  
الموجودة فيها هي الملازمة بين الحال والمحل (قوله وإلا فهي الخ) أي وإن لم تكن زائدة لم يستقم  
المعنى لانها بمعنى مثل الخ فالجواب محذوف وما ذكر بعد لإفادته (قوله واسئل القرية) قال المصنف  
ولما ثل أن يقول يحتمل أن الله تعالى خلق في القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي  
ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الاصل عدم هذا الاحتمال لانا نقول هذا معارض بأن الاصل عدم المجاز  
اه وأقول المعنى الحقيقي هنا مستحيل وتقدم ان من وجوه العدول عن الحقيقة إلى المجاز استحالة المعنى  
الحقيقي فاحتمال المجاز قوي بل هو متعين تأمل ثم رأيت في حاشية الليث على المطول لاشك أن المقصود  
انسؤال لطلب الجواب وهو انما يكون بالنسبة لذوى العقول وأما خلق الله في الجماد الشعور والتكلم فهو  
وإن كان جائزا ألا أن ذلك انما يكون عند خرق العادة إظهارا للمعجزة أو للكرامة وليس هذا الكلام في هذا  
المقام وأما السؤال في قول الرجل لصاحبه واعظا ومذكرا أو لنفسه متعظا ومعتبرا اسئل القرية عن  
أهلها فليس لطلب الجواب اه (قوله فالكاف زائدة) لتأكيد نفي المثل وقيل الكاف بمعنى المثل وقيل  
المراد بالمثل الذات وقيل أنه من باب الكناية على عدم ذلك لا يخلو أي إذا كان مثله لا مثله فأولى هو وقيل  
أنه على حد ليس لأخيه زيد أخ كناية عن نفي الاخ لانه لو كان له أخ لكان أخا لأخيه فلو كان له مثل لكان  
هو مثله لذلك المثل فاذا اتفق مثل المثل انتهى المثل (قوله وإلا فهي بمعنى مثل) أي ولا تكن زائدة فهي  
بمعنى المثل فيلزم ثبوت المثل له تعالى (قوله نفيه) أي نفي المثل (قوله فقد تجوز أي توسع الخ) يشير إلى ان

بعيدا غريبا كما هو مقتضى عدم التوقف في إطلاق غير هذه العلاقة فالحق أن على القول  
بالاكتفاء بسماع نوع العلاقة يصح التجوز ما لم يعرض مانع ولا يصح القول لأن ذلك  
ليس على عمومته وان هذه العلاقة مقصورة على السماع وكيف ذلك وكثيرا ما يحمل الأئمة  
عبارات المؤلفين التي لم تسمع على المجاز لعلاقة المجاورة فتنبه اه وقوله فلا وجه لجعلها قسما  
إذ من شأن التقسيم التباين الكلي لا العموم المطلق فانهم اه كاتبه

(قول المصنف والزيادة)  
قال المطرزي وإنما يكون  
كل من الزيادة والنقصان  
مجازا إذا تغير بسببه حكم  
فإن لم يتغير فلا فلو قلت  
زيد منطلق وعمر وحذف  
الخبر لم يوصف بالمجاز  
لأنه لم يؤد إلى تغيير حكم  
من أحكام ما بقي من  
الكلام اه كذا في البحر  
وجعل الزيادة والنقصان  
علاقة ضعيف كما في التحرير  
ولذا اعترض شارح  
المنهاج بأن الزيادة  
والنقصان علاقة ضعيف  
كما في التحرير ولذا اعترض  
شارح المنهاج بأن الزيادة  
والنقصان ليسا بعلاقة  
كذا في عبد الحكيم على  
المطول

(قول الشارح وان لم يصدق الخ) إشارة الى ان الاولى تركها تين العلاقتين لان المجاز فيهما ليس مما نحن فيه (قول الشارح حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل) لانه يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة انه لو وجد له مثل لكان هو مثلاً مثله فلا يصح نفي مثل المثل قال المصنف في شرح المختصر فان قلت اذا قررت ان المنفي مثل المثل فالذات من جملة مثل المثل فيلزم كونها منفية قلت المنفي مثل المثل عن شيء فان شيئاً اسم ليس وكثله الخبر والمدلول نفي الخبر عن الاسم والذات انما ينفي عنها انما مثلها لانه لا مثل لها فالشيء الذي هو موضوع قد نفي عنه المثل الذي هو محمول فهو منفي عنه لا منفي فيكون ثابتاً فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية وانما المنفي مثل مثلها ولا زمة نفي مثلها وكلاهما منفي عنها (قوله او ان الجدار) اي في قوله تعالى جداراً يريد ان ينقض (قوله او ان الجدار الخ) الالف في بعض نسخ المصنف لا يخفى أنها لم تقع موقعاً قاله السعد (قوله وهو كلمة تغير اعرابها) فتوصف بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصل الى غيره (قوله او الاعراب المتغير اليه) هذا يفهمه كلام (١٦٤) السكاكي وهو ظاهر في الحذف كالنصب في القرية والرفع في ربك لانه قد نقل عن

وله ان لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها

عدهما من أقسام المجاز المعروف بالتعريف السابق تسمح ولذا قال في التلويح أن لفظ المجاز مقول عليها وعلى المجاز المعروف بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور وانما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم إعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل للمعنى فيكون مستعمل في غير ما وضع له ضرورة أنه انما وضع للاستعمال في معنى لا نأقوله لان سلم أنه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل للمعنى والفرق واضح اهـ (قوله بزيادة كلمة) الباء للتصوير أو السببية وحينئذ فجعله من العلاقات تسمح لانها لا بد ان تكون رابطة بين معنيين حقيقيين وبجاءى وهذا غير متحقق في هذين القسمين هذا ولو جعل القرية مجازاً عن الأهل بعلاقة الحالية لم يحتج لتقدير ذلك المضاف كما لو جعلت مشتركاً بين الجدران والأهل كما تقدم قال منجم باشا في حواشي الرسالة الفارسية ومن العجيب أنهم بأي مانع تركوا الرجاء هذين النوعين الى علاقة الجزئية والكلية لان لنا ان نقول ان القرية مثلاً لفظ موضوع للجزء وهو معنى القرية اي الجدران ويستعمل مجازاً في الكل اي في المجموع المركب من معنى الأهل والقرية بعلاقة الجزئية والكلية مع قرينة السؤال وبكس ذلك فنقول ان كمثل لفظ مركب موضوع للكل اي لمجموع معنى الكاف والمثل واستعمل مجازاً في جزئه وهو معنى المثل فقط بالعلاقة المذكورة مع قرينة فقد المثل اهـ (قوله وقيل الخ) هذا ما قرره السيد في حاشية المطول قال المفهوم من كلامهم يعني الاصوليين ان القرية مستعملة في أهلها مجازاً ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الأهل مضمرة هناك مقدر في نظم الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذفت الاصل استعمل القرية مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسيبه النقصان وكذلك قوله كمثل مستعمل في معنى المثل مجازاً وسبب هذا المجاز هو الزيادة ولو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز اهـ وكلام منجم باشا مأخوذ منه (قوله حيث استعمل الخ) مفاده ان المجاز في الكلام يتأمله لا في لفظ كثره والاولى حذف نفي لان المراد ان المجاز

عمله أعنى المضاف وأما في المجاز بالزيادة فلا يتحقق ذلك الانتقال فيه اهـ مطول والظاهر أنه ليس مراد الشارح واحداً من المعنيين لان المجاز على كلامه كلمة متوسعة بزيادتها أو نقصها كالکاف في كثره وأهل في واسئل القرية وليس كل منها كلمة متغير اعرابها ولا اعراباً وقع التغير اليه بل مراده ان التجوز بمعنى التوسع وعدم المضابقة في التعبير للدلالة على المزيد أو المحذوف كما بينه سم (قوله وأن الذي عليه الاصوليون الخ) قال عبد الحكيم على المطول التحقيق عند الاصوليين أنه ليس من المجاز ولذا لم يذكرها الشيخ ابن

الحاجب في مختصره ثم استدلل بقول الشارح أنه تجوز اي توسع ثم قال وفي التحرير أن مجاز الحذف حقيقة لانه في معناه وانما سمي مجازاً باعتبار تغير اعرابه اهـ وفي البحر للزركشي قال العبدري في المستوفى وابن الحاجب في تكميته على المستصفي الزيادة ليست من أنواع المجاز بل فيها ضرب من التوكيد اللفظي فقوله تعالى ليس كمثل شيء فيه مبالغة في نفي المثل كأنه قيل ليس مثل مثله شيء والمعنى ليس مثله والزيادة حقيقة اهـ (قوله قلت فكان اللائق الخ) قد عرفت اندفاعه بأنه خلاف التحقيق عند الاصوليين (قول الشارح وقيل يصدق عليه حيث استعمل الخ) عبارة البحر في المجاز بالنقصان الاقرب انه من مجاز التركيب واختاره الاصفهاني وجماعة لان العرب وضعت السؤال لتركيب لفظه مع لفظ من يصلح للجواب فحيث ركبته مع ما لا يصلح فقد عدلت عن التركيب الاصل الى تركيب آخر ولا معنى للمجاز المركب إلا هذا واجيب بوجهين ذكر اولهما ثم قال الثاني ان تعريف المجاز الاقراي صادق عليه لان قوله واسئل

القرية موضوع لسؤالها مستعمل في سؤال أهلها فكان مجازا وليس مجازا في التركيب فان مجاز التركيب مثل أنبت الربيع البقل فان الربيع لفظ مستعمل في موضوعه فقتضاه إسناد الاثبات إلى الربيع ولكننا علمنا بالعدل انه ليس كذلك وإنما هو من الله فعلنا انه مجاز عقلي اه وهذا صريح في ان المجاز لفظ اسال حيث استعمل ما هو موضوع لنسبة السؤال إلى الال في نسبة السؤال إلى القرية بسبب تعلق السؤال بأهلها فانه إذا قيل اسأل أهل القرية فقد تعلق السؤال بها باعتبار كونها مضافا للمسؤل وهو مردود بأن الفعل لا يدل إلا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان ما وقع عليه يصلح له أولا كارد (٤١٧) بذلك جعل أنبت الربيع البقل مجازا في الطرف بناء على أنه

وليس ذلك من المجاز في الاسناد (والسبب للسبب) نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسية عن اليد بحصولها بها (والكل للبعض) نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أنا ملهم (والمعلق) بكسر اللام (المعلق) بفتحها نحو هذا خلق الله أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل (وبالعكس) أي المسبب للسبب كالموت للرض الشديد لأنه مسبب له عادة والبعض لكل نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم

في استعمال مثل المثل في المثل وقوله وسؤال أهل القرية الأولى حذف سؤال كما علمت (قوله) وليس ذلك من المجاز في الاسناد لان الاسناد فيه على هذا التقدير إلى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه اه سم (قوله) والسبب للسبب أي السببية وكذا يقال في قوله الكل للبعض أي الكلية والبعضية وقس الباقي ففي كلامه تسمع اتكل فيه على ظهور المعنى المراد والمراد بالسبب والمسبب هنا ما هو بمعنى العلة والمعلول لا ما هو سبب محض بمعنى الطريق المقضي إلى الشيء لا نه ليس في معنى العلة إذ السبب بهذا المعنى العام لا يجوز إطلاق مسيبه عليه مجازا بخلاف السبب بمعنى العلة فان كل واحد من السبب والمسبب يطلق عليه الآخر مجازا لان العلة أصل من جهة احتياج المعلول اليها وابتنائها عليها والمعلول المقصود اضل من جهة كونه بمنزلة الغائية والغائية وإن كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة فاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الاحكام دون الاسباب قاله منجم باشا (قوله) أي قدرة) اراد به الاقتدار وهو المعنى المصدري لا القدرة بمعنى الصفة القائمة بالنفس فانها لا تسبب عن اليد والناصر حمل القدرة على الصفة فجعل التعبير عن اثار القدرة باليد مجازا على مجاز حيث تجوز باليد عن القدرة وبالقدرة عن اثارها ولا حاجة اليه (قوله) أي أنا ملهم) من مقابلة الجمع بالجمع أي يجعل كل منهم أصبعه في أذنه فلا يخص كلامهم إلا أصبع وأملة والأملة بعض الاصابع المعبر عنها فلا يقال أن أقل الجمع ثلاثة وكل اصبع له ثلاثة انا مل ماعدا الابهام فان له املتتين كما تقرر في التفسير وليس المراد وضعها كلها وهنا فائدة به عليه صاحب الكشف وهي أن الكلام الوارد لا مر خطابي على وجه لا يطابق الواقع لا يقصده معناه الحقيقي بل هو مسلوب الدلالة عنه إلى معنى يناسب المقام حيث قال في شرح قول الكشف على الجهم الغفير من الناس في تفسير قوله تعالى وأني فضلنكم على العالمين اراد أنه مسلوب الدلالة على معناه الاصل إلى المبالغة في الكثرة والمعتبر في الصدق والكذب المعنى المقصود في الكلام لا المعنى الذي وضع له وإن كان قد يلاحظ لا لأنه مقصود بل للاتصال منه إلى ما هو المقصود وبذلك تندفع الشكوك والاهام عن الايات والاحاديث النبوية المنضمة للمبالغة لا مر خطابي يناسب المقام كقوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم فان ما يجعل في الاذن رؤس الاصابع وذكر الاصابع مبالغة فلا تجوز في لفظ الاصابع والمبالغات المبالغة كما تقرر إذا كان لفظ العدل مجازا عن العادل في قولك رجل عادل

في الطرف بناء على أنه وضع للتسبب الحقيقي وهو مختار ابن الحاجب كما صرح به في المنتهى وليس هو على هذا مجازا تبعا لعدم جريان التشبيه في المصدر بل مجاز مرسل علاقته السببية والمسببية ونقل في البحر عن الشافعي القطع بأنه ليس هنا مجاز حيث قال الشافعي في كتاب الرسالة قال الله تعالى وهو يحكي قول إخوة يوسف لا يبيهم ما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وأنا اصادقون فهذه الآية لا يختلف أهل العلم باللسان إنهم إنما يخاطبون آباءهم بمسئلة أهل القرية وأهل العير لأن القرية والعير لا تثنان عن صدقهم اه (قول الشارح حيث استعمل نفى مثل المثل الخ) أي حيث ركب النفي والسؤال مع ما لا يصلح له

(٥٣ - عطار - أول) كما هو ظاهر عبارة الشارح وصريح ما نقلناه عن البحر وابن الحاجب

(قول الشارح وليس ذلك من المجاز في الاسناد) المراد بالاسناد ما هو أعم مما يدل عليه الكلام صريحا أو لزوما فانه يلزم من نفى مثل المثل أن ينتفى مثل المثل ومن سؤال القرية أن تكون القرية مسؤلة وإنما قال ذلك لأن بعض قائل هذا القول ينكر المجاز المركب كابن الحاجب ولان الكلام في المجاز المفرد (قول المصنف والمعلق الخ) عبارة البحر العلاقة الثالثة عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول أو الفاعل الخ (قوله) يغني عنها قوله فيما مر او باعتبار ما يكون الخ) قد عرفت انه يعتبر في مجاز الأول انه لا بد ان يكون إيلا بنفسه والمستعد كالح في الذن ليس إيلا للاستعداد بنفسه بل لا بد من شر به حتى يسكر فاندفع ما في العاشية

والمتعلق بفتح اللام للمتعلق بكسرهما نحو بأيكم المفتون أى الفتنة وقم قائماً أى قياماً (وما بالفعل على ما بالقوة) كالمسكر للخمر فى لندن

وكقوله عليه الصلاة والسلام فانها نصف العلم فى قوله تعلو الفرائض الحديث فان المراد المبالغة فى الكثرة كما فى قوله وأنى فضلتم على العالمين اه (قوله والمتعلق الخ) فيه أن مطلق التعلق أمر لا بد منه فى جميع العلاقات فلا يعد علاقة مستقلة فان أريد تعلق خاص رجع لغيره وقد يقال المراد التعلق المعهود الخاص الذى يكون بين المشتقات فيرجع إلى علاقة اللزوم وفسروه بكون الشيء بحيث يجب عند وجوده وجود شيء آخر فهو أخص من اللزوم والذى ينبغى عليه المجاز والكنية مطلقاً لأن ذلك اللزوم هو لزوم أهل المعقول بمعنى امتناع الانفكاك فى أحد لوجودين أو فى كليهما كما فى لوازم الماهية بخلاف اللزوم الذى ينبغى عليه المجاز والكنية فانه عبارة عن صحة الانتقال فى الجملة وهو لزوم أهل العربية على ما بين فى محله فحينئذ يندفع الاشتباه بين اللزومين (قوله والبعض للكل) ليس كل جزء يصح أن يطلق اسمه على الكل وان كل جزئية تصلح لأن تكون علاقة معتبرة بل يجب أن يكون ذلك الجزء بحيث يلزم من انتفاءه انتفاء الكل غالباً وعرفاً مثل الوجه والرأس والرقبة بخلاف نحو العين واليد فانه يطلق الانسان على فاقد نحو العين واليد وأما إطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة أن الانسان يوصف بكونه رقيباً لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الترجان وإنما وقع التقييد بالغالب والعرف لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فى نفس الأمر ضرورة لأن أى جزء كان متى زال لم يبق الكل من حيث هو كل على ما كان عليه قبل زوال ذلك الجزء الزائل بل الباقي بعضه الذى هو ماعد الجزء الزائل لكن العرف يفرق بين الاجزاء بما سبق ذكره آنفاً والمعتبر عند أهل العربية غالباً فى أمثال هذا المقام هو العرف (قوله بأيكم المفتون) أى الفتنة فان الفتنة متعلقة بالمفتون لكونهم امن أو صافه وسبباً عادياً فى اتصافه بكونه مفتوناً والسرفه المبالغة كأنه قام بالمفتون مفتون وكذا يقال فى قوله وقم قائماً وقيل ان الباء زائدة وأصل الكلام أيكم المفتون فيكون حقيقة هـ فان قيل أن الأصل عدم الزيادة قلنا ان الأصل عدم المجاز وقوله قم قائماً يحتمل أن يكون قائماً حالاً مؤكدة أى حال كونك قائماً فهو حقيقة أيضاً (قوله وما بالفعل) أى وقد يكون بإطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أى الشيء المنتصف بصفة بالفعل أى الشيء المنتصف بذلك الصفة بالقوة وإنما أخره عن قوله وبالعكوس لعدم جريان ذلك فيه ويعبر عن هذه العلاقة بالاستعداد قال فى الرسالة الفارسية وهى كون الشيء بحيث يمكن أن يتصف بوصف ولم يتصف به بعد فيطلق عليه باعتبار هذا الاستعداد والامكان اسم المنتصف به بالفعل اه قال منجم باشا فى حاشيتها وأوردوا مثالا له المسكر إذا أطلق على الخمر التى أريقت إذ لا شك أن إطلاق المسكر عليها مجاز باعتبار علاقة القوة فحينئذ لا يكون ذلك عين علاقة الأول إذ لا يتصور للخمر المراقبة التى هى المسمى المجازى أن يتصف بالاسكار فى الزمان اللاحق ويدل على ذلك ما ذكره القوم فى وجه الضبط من أن المعنى المجازى الذى استعمل فيه اللفظ يجب أن لا يكون متصفاً بالمعنى الحقيقي فى حال اعتبار الحكم وإلا لكان حقيقة وهذا خلاف المفروض ثم انه إما أن يتصف به أى بالمعنى الحقيقي بالفعل فى زمان سابق على زمان اعتبار الحكم فيكون مجازاً باعتبار ما كان عليه أو فى زمان لاحق به فيكون مجازاً باعتبار ما يؤل إليه أو يتصف به بالقوة لا بالفعل فيكون مجازاً باعتبار علاقة القوة والاستعداد كما فى إطلاق المسكر على الخمر المراقبة فظهر أن بين العلاقتين أعنى علاقة الأول وعلاقة القوة تغيراً وفرقاً واضحاً لان فى الأول قد اعتبر الاتصاف بالفعل لكن لا فى زمان اعتبار الحكم بل فى زمان لاحق به وفى الثانى اعتبر الاتصاف بالقوة دون الفعل ولم يعتبر

(قول الشارح للخمر فى الدن) قيد بقوله فى الدن لانه لو أطلق عليه باعتبار كونه مسكراً فى الاستقبال أى حال التلبس كان حقيقة لكن لا يكون حينئذ فى الدن (قوله أحد الامرين) فيه أنه يكون معنى عبارة المصنف وقد يكون أحد المجازين فى الاسناد ولم يتقدم للمجازين ذكر وايس المراد الاخبار بأن أحد المجازين يكون فى الاسناد (قوله ليس لاجل الملائسة) والبيانين لم يأتوا بلام التعليل بل بالى فلذا احتاجوا إلى شيء آخر يخرج (قوله مجاز فى التسبب العادى) أى وان كان وضعه للتسبب الحقيقي كذا فى العضد قال السعد وهو مردود بما أطلق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل إلا على الحدث

والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان فاعله يكون سينا حقيقيا او غير حقيقى (١٩٤) وافقه السيد غير انه قال ان هذا مختار ابن

الحاجب صرح به فى المتن  
ولا دخل للعدد فيه ثم  
ان المعنى هذا الكلام ان  
زاد المتعدى موضوع  
للتسبب الحقيقى بأن يكون  
المسند اليه فاعلا حقيقيا  
لكنه استعملها فى  
التسبب العادى أعنى تسبب  
الاديان فى زيادة الايمان  
فعبء عن الزيادة بها الذى  
هو التسبب العادى بزداد  
المتعدى الذى هو التسبب  
الحقيقى مبالغة فى سيبتها  
العادية للايمان فالازدياد  
بها هو التسبب العادى المعبر  
عنه وزيادتها للايمان هو  
التسبب الحقيقى المعبر مجازا  
للمبالغة فالذى فى الآية وهو  
المتجوز به متعدد قطعاً ولا  
معنى لاعتراض العلامة  
المبنى على أن زاد فى الآية  
بمعنى ازداد بعد التجوز  
ولا لاستشكال سم ب قوله  
ان تعديه للفعول مانع  
من التجوز به إنما هو  
لايقاع المتعدى موقع  
اللازم مبالغة فليتأمل  
( قول الشارح إطلاقاً  
للايات ) أى لضميرها  
وانما قال للايات لأن  
الاستعارة لا تجرى فى  
الضمير باعتبار نفسه بل  
باعتبار ما يعبر به عنه كفى  
عبد الحكيم على المطول  
فى بحث المجاز العقلى (قوله)  
فهذا الاطلاق وقع الخ  
هذا لا يفيد فى لزوم توقف  
نحو انبت الربيع البقل وشنى

(وقد يكون) المجاز (فى الاسناد) بأن يسند الشيء لغير من هو له الملازمة بينهما نحو قوله تعالى وإذا تأملت عليهم آياته زادتهم إيماناً أسندت الزيادة وهى فعل الله تعالى الآيات المتلوة سبباً لها عادة (خلافاً لقوم) فى تفهيم المجاز فى الاسناد فتهم من يحمل المجاز فيما يذكر منه

الزمان أصلاً وقال فى شرح علاقة الأول أن المعتبر فى هذه العلاقة أعنى علاقة ما يؤول اليه هو كون المسمى المجازى متصفاً بالمعنى الحقيقى بالفعل فى زمان لاحق بزمان اعتبار الحكم لا مجرد استعداده للاتصاف المذكور كفاى علاقة القوة نعم قد يكفى فيه تقدير الاتصاف لكن هذا أخص من القوة هذا ما حرره محققو القوم وبه يظهر أن الشارح لو عبر بالمثال الذى ذكره وسلم بما أورده على مثاله أن هذه العلاقة يغنى عنها قوله فيما مر واعتبار ما يكون الخ وأن ما قاله شيخ الاسلام وسم بعيد عن مرام القوم كما يظهر للتأمل فيما نقلناه تأمل (قوله) وقد يكون المجاز فى الاسناد (الظرف متعلق بكون على أنها تامة أو بمحذوف خبرها على أنها ناقصة أى كاتنأى الاسناد أى فى عداده ومن افراده ولا يتعلق بالمجاز بمعنى التجوز وإن كان رعاية المعنى تقتضيه لكونه ليس مذكوراً فى عبارة المصنف وإنما ذكره الشارح بيانا للضمير وفى شيخ الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مره والمطلق هو الاستعمال فى غير الموضوع له ولا شك فى تناوله القسمى المجاز اللغوى والعقلى وكون أحد القسمين لفظاً والآخر إسناداً لا يقدح فى تناول القدر المشترك لهما ضرورة اختلاف الافراد بغير دوازدة عليه وأراد بذلك أن الضمير فى يكون لا يصح عوده إلى المجاز السابق وإن كان هو المتبادر من عبارة المصنف لعدم استقامة الظرفية إذ يصير المعنى وقد يكون اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى الاسناد ولا معنى له فارجع الضمير للمجاز بالمعنى المذكور لتصحيحها فهو من ظرفية المطلق فى أحد فرعيه بمعنى تحققه فيه وحيث أنه فى عبارة المصنف استخدام والشارح رحمه الله مر إلى ذلك حيث قال المجاز ولم يقل أى المجاز لأن أى تشعر بأن هذا الضمير تقدم تفسيره مع الايمان إلى الاعتراض على المصنف بأن الأولى التعبير بالاسم الظاهر ليفيد أن المجاز هنا غير المعروف السابق فان الاستخدام خلاف الظاهر وبما قررناه لك من بيان القدر المشترك يظهر لك سقوط قول سم انه ليس بين المجاز المار تعريفاً والمجاز فى اسناد قدر مشترك لاختلاف حقيقة ما وجوابه بقوله إلا أن يراد بالقدر المشترك بينهما أحد الأمرين الصادق بكل منهما غير مستقيم إذ مع كونه بعيداً عن مذاق شيخ الاسلام مخالف لقواعدهم من أن القدر المشترك لا بد وأن يكون كلياً منطبقاً على افراده معاً بحسب المفهوم ولا كذلك ما ذكره تأمل (قوله للملازمة بينهما) أى بين الشيء وما أسند اليه ثم ان المصنف حذف قيد بتأول الذى زاده البيانون فى التعريف فدخل فيه صورتان ليستا من المجاز الأولى قول الدهر أنبت الربيع البقل الثانية الكذب كما إذا قال القائل جاء زيد عالماً أنه لم يجىء وأجيب بأن الأولى خارجة بملاحظة قيد الحيثية أى من أنه غير من هو له والدهرى يعتقد أن الاسناد لما هو له والثانية بقوله للملازمة إذ المعنى باعتبار تلك الملازمة وملاحظتها والقول المذكور لم يلاحظ علاقة وإنما حذف المصنف القيد المذكور لأن فى احتياج التعريف اليه نزاعاً كما بسطه التفاتانى فى مطوله مع الاستغناء عنه بما ذكرناه ومثله غير منكور فى تعاريف الأمور الاعتبارية ثم أن المسند والمُسند اليه قد يكونان حقيقين كالآية الممثل بها وقد يكونان مجازين كما فى أحيائى اكتحالى بطلعتك أو أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً كما فى سرتى اكتحالى برؤيتك أو أحييتى رؤيتك (قوله سبباً لها عادة) قال الكمال المراد بالسبب فى هذا المحل ما يحمل الفاعل على إحداث فعله أعم من أن يكون علة أو غرضاً أو عذراً أو غير ذلك فتعقب بأن المحل لا يناسب إذا

الطبيب المريض على السمع وليس كذلك فإن مثل هذا التركيب صحيح شائع عند القائلين بأن أسماء الله توقيفية كما قاله السعد

(قول الشارح لانه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره) أى لانه غير مستقل بالمفهومية وكل ما هو كذلك لا يصلح ان يكون مشبها به لعدم صلاحيته لان يكون ملحوظاً بكونه موصوفاً بوجه الشبه وبإشارة في المشبه فيه وهذا صحيح إلا أنه لا يتحقق فيما إذا قلنا أن المجاز فيه بالتبع للتعليق (٤٣٠) لانه مستقل والتشبيه فيه دون معنى الحرف فانظر لم غاير بين الحرف

والفعل (قول الشارح إلى ما ينبغي ضمه إليه الخ) قد عرفت سابقاً أن الواضع إنما وضع اللفظ لغناه من غير ملاحظة صلاحيته لما يضم إليه أولاً وكلامه هذا مبني على أن الواضع وضع اللفظ ليركب مع اللفظ الصالح له ولعله مبني على أن العرب وضعت المركبات وفيه خلاف كما في البحر للركشي والظاهر أن الامام يقول ان اعتبر العلاقة المشابهة كان ذلك استعارة وإلا فجواز مرسل كما في مجاز الافراد (قول الشارح) قال النقشواني (الخ) قال أيضاً لو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل في التركيب وليس كذلك الامام نفسه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة وقد يقال انه عند استعمال حقيقة لا يلزم تعقله موصوفاً بشيء بخلافه عند استعماله مجازاً كما

في المسند ومنهم من يجعله في المسند اليه فعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها وعلى الثاني زادهم الله تعالى إطلاقاً للآيات عليه تعالى لاسناد فعله اليها (و) قد يكون المجاز (في الافعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشواني) مثاله في الافعال ونادى أصحاب الجنة أى ينادى واتبعوا ماتلوا الشياطين أى تلتة وفي الحروف فهل ترى لهم من باقية أى مانرى (ومنع الامام) الرازى (الحرف مطلقاً) أى قال لا يكون فيه مجاز افراد لا بالذات ولا بالتبع لانه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره فان ضم إلى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة أو إلى ما لا ينبغي ضمه اليه فجواز تركيب قال النقشواني من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله تعالى ولا صلبنكم في جذوع النخل أى عليها (و) منع أيضاً (الفعل والمشتق) كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز (إلا بالتبع) للبصدر

كان الفاعل هو الله كما في الآية فلو قال ما يكون واسطة ولو بحسب الظاهر عادة بين الفاعل والمفعول لكان أقرب اه وقد يقال أنه لا يرد عليه ذلك فان كلامه في الامثلة المطردة وما نحن فيه منع منه مانع وهو كون الفاعل يستحيل في خفة ذلك وباعتباره يراد بالمثل الثمرة المترتبة كما في نحو وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون (قوله في المسند) أى كإن الحاجب (قوله في المسند اليه) ومنهم السكاكى فانه يرد إلى الاستعارة المكنية (قوله ازدادوا بها) اعترضه الناصر بأن فيه تعسفاً من أوجه تفسير المتعدي باللازم مع أن نصب المفعول مانع منه وقلب التركيب يجعل الفاعل مفعولاً وبالعكس وزيادة الباء فالأولى قول العضد أن المعنى كانت سبياً في إيمانهم فشببه السبب بالزيادة وهو متجه وأطال سم في رده بما أثار التكلف عليه لائح (قوله إطلاقاً للآيات عليه) اعترض بأن أسماء الله سبحانه توقيفية خصوصاً والآيات مؤتة ٥ وأجاب سم بأن الشارح ناقل عن الغير فلعل ذلك الغير يرى القول بعدم التوقف وبأنه إطلاق في كلام الله ولا توقف بعده وكلاهما ممنوع أما الاول فلأن القائل بعدم التوقف يشترط عدم الإيهام وهو موجود هنا وأما الثاني فلا قاطع في الآية على الإطلاق بل مجرد احتمال ومثله لا يثبت جواز الإطلاق وكل هذا إنما جاء من قول الشارح إطلاقاً الخ مع أن القائل بذلك كالسكاكى يجعله من قبيل الاستعارة المكنية وهي على مختاره ذكر المشبه وإرادة المشبه به بواسطة قرينته هي أن ينسب اليه شيء من الوازم المساوية للمشبه به فالمراد بالربيع في أنبت الربيع البقل عنده الفاعل الحقيقي للانبات يعنى القادر المختار بقرينة نسبة الانبات إلى الربيع فليس في كلامه إطلاق بل مجرد ادعاء استعارة فيقال هنا المراد بالآيات المولى سبحانه وتعالى ادعاء نعم مذهبه في هذا التقرير لا يخلو عن تعسف وهو شهير في كتب البيان (قوله والنقشواني) بفتح النون وضم الثين (قوله أى مانرى) فيكون مجازاً مرسلًا علاقته اللازمة والمألومة لأن الاستفهام يلزمه عدم التحقق الذى هو معنى النفى (قوله الحرف) أى المجاز فيه (قوله لا بالذات ولا بالتبع) قال شيخ الاسلام ليس كما قال وإنما منعه بالذات لا بالتبع في

الافراد

سبق وأجيب أيضاً بأنه لا يلزم من بيان

معانيها أنها تفيدها عند الافراد بل معناه أن لها معان تفيدها عند التركيب وفيه أن توقف افادتها على التركيب لا ينافي وضعها وحدها لتلك المعاني غاية الامر أن الواضع شرط في دلالتها ذكر متعلقاتها



( قول الشارح من غير تجوز في أصلهما ) قيل أن المشبه في نحو أتى أمر ( ٤٢١ ) الله الاتيان المستقبل بالاتيان الماضي

لتحقق الوقوع فيكون  
التجوز باعتبار المسادة  
والصفة كيف ومدلول  
الصفة مجرد الزمان ولا  
فائدة في اعتبار التجوز فيه  
نعم منشأ التجوز الصيغة  
قال عبد الحكيم هلي القاضي  
أن القول بالاستعارة  
يفضي الى احداث قسم  
ثالث للاستعارة إذ لا شك  
أنه ليس استعارة أصلية وهو  
ظاهر ولا تبعية لجزئياتها  
في المشتقات باعتبار المشتق  
منه وهو هنا متحد ( قول  
الشارح ولا يكون المجاز في  
الاعلام ) أي بأن يكون  
باعتبار استعماله في المعنى  
العلمي مجازا أما باعتبار  
استعماله في معنى آخر مناسب  
للمعنى العلمي فيكون مجازا  
كسابق ( قوله اعتبار العلاقة )  
نقل الزركشي في البحر  
عن بعض شارحي المحصول  
أن الغزالي لا يعتبر العلاقة  
في المجاز بل هو عنده  
ما استعملته العرب في  
غير موضوعه ولعله لم يثبت  
عند الشارح حتى جعل  
الخلاف في التسمية ( قول  
الشارح أي لم يسبق لها الخ )  
هذا اصطلاح في المرتجل  
والمنقول غير ما سبق عن  
التلويح وعبد الحكيم  
فانظره

فواضح أصلهما فإن كان حقيقة فلا مجاز فيهما واعتراض عليه بالتجوز بالفعل الماضي عن  
المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز في أصلهما وبأن الاسم المشتق يراد به الماضي  
والمستقبل مجازا كما تقدم من غير تجوز في أصله وكأن الامام فيما قاله نظر الى الحديث مجردا  
عن الزمان ( ولا يكون ) المجاز ( في الاعلام ) لأنها إن كانت مرتجلة أي لم يسبق لها استعمال  
في غير العلمية كسعاد أو منقولة لغير مناسبة كفضل فواضح

الافراد ( قوله إلى ما ينبغي ) أي عامل ينبغي الخ ( قوله أصلهما ) صفة للمصدر ( قوله من غير تجوز الخ )  
لان الزمان خارج عن معنى المصدر فلا يأتى فيه التجوز ( قوله وكان الامام الخ ) اعتذار من الشارح  
عن الامام يعني أن الامام نظر إلى أنه لا تجوز فيهما باعتبار الحدث مجردا عن الزمان وإنما التجوز فيهما  
باعتبار الزمان والمصدر ليس أصلهما باعتبارهما بل هو باعتبار الحدث فلا اعتراض بالتجوز فيهما مع عدم  
التجوز في أصلهما لما ذكر قال سم ومن تأمل كلام الامام في المحصول ظهر له سلوك الامام بطريقة  
البيانين نعم يرد على جواب الشارح اسم الفاعل إذا أريد به اسم المفعول وبالعكس الآن يجيب عن  
الامام بمنع التجوز في ذلك إذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستثناء  
عن التجوز فيه أو بمنع عدم التجوز في المصدر لجواز أن يكون اسم الفاعل إنما تجوز به عن المفعول بعد  
التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول إنما تجوز به عن اسم الفاعل بعد  
التجوز به من المجهول عن المعلوم اه وأقول ترك الاعتذار بمثل هذا الكلام خير من ذكره فالاحسن  
أن يقال أن التجوز في المثاليين ليس من قبيل الاستعارة والاصالة والتبعية إنما يكونان فيها فلا يرد  
ذلك ( قوله ولا يكون المجاز في الاعلام ) أي أن العلم لا يكون بالنسبة لمعناه الاصل (١) مجازا وهذا غير  
قولهم الاستعارة لا تكون في الاعلام الا إذا اشتهرت بصفة لانه (٢) باعتبار التجوز عن المعنى العلمي الى  
غيره فهما مقامان متغايران وقد التبس على الكوراني فتوهم أن كلام المصنف في المقام الثاني وقال أن  
ما ذهب اليه المصنف خلاف ما عليه المحققون إذ قالوا اذا قلت رأيت حاتما وأردت به شخصا معينا فانما  
أطلقت لفظ حاتم عليه بعد التشبيه به في الجرد فهو مجاز لكونه استعارة الى أن قال فما ذكره الغزالي  
في غاية الحسن فلا وجه لعدم قبوله ( قوله لم يسبق لها استعمال ) الاولى وضع لانه لا يلزم من نفي سبق  
الاستعمال نفي التجوز لا مكان الوضع فانه المشترك في المجاز واجب بان المراد بالاستعمال الوضع كناية  
للتلازم بينهما غالبا ( قوله في غير العلمية ) الاولى لغير معناها لاقتضاء كلامه أن ما استعمل اسم جنس أو  
عليه ثم نقل لغيره مرتجل مع أنه منقول وأجيب بأن الالحضور فالمعنى لم يسبق لها استعمال في غير  
العلمية الحاضرة ( قوله فواضح ) جواب ان قال الناصر هو غير واضح إذ المجاز يكفي فيه سبق  
الوضع بمجرد وجوبه واجاب سم بانه لا وجه للتوقف بالنسبة للشق الثاني وهو المنقولة لغير مناسبة إذ النقل

(١) قوله بالنسبة لمعناه الاصل أي لنقله منه واستعماله في المعنى العلمي مجازا اه كاتبه

(٢) قوله لانه أي قولهم المذكور وقوله باعتبار التجوز عن المعنى العلمي إلى غيره أي من  
المناسب للمعنى العلمي لا باعتبار استعمال العلة في المعنى العلمي بالنسبة لمعناه الاصل حتى يكون  
عين المقام الاول فتنبه اه كاتبه

أو لمناسبة كن سمي ولده بمبارك لما ظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الاطلاق عند زوالها (خلافا للغزالي في متلح الصفة) بفتح الميم الثانية كالحرث فقال انه مجاز لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وهذا خلاف في التسمية وعدمها أولى (ويعرف) المجاز أى المعنى المجازى للفظ (ببادر غيره) منه الى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجح وسياق

لغير مناسبة يتأني اعتبار العلاقة المعبرة في المجاز التي هي مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازى وأما بالنسبة للشق الاول وهو المرجحة المفسرة بالتى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف في محله وقد سبقه الى ذلك الكمال فقال ان الواجب في تحقق المجاز سبق الوضع للمعنى الاول وهو اتفاق لاسبق للاستعمال على المختار فعليه يتجوز في اللفظ وان لم يسبق له استعمال وأشار شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتبهرهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب من انه اذا لم يسبق الاستعمال في معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب من انه اذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفي سبق الوضع وتوجه إفادة العبارة له بحملها على الكناية لان الوضع لازم للاستعمال بحسب الغالب والزموم في الكناية يكتفى فيه بمثل ذلك (قوله فكذلك) أى فكالقسمين الاولين في وضوح انه لا يكون المجاز فيها لقوات المصحح للتجوز وهو بقاء المناسبة التي هي العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازى (قوله خلافا للغزالي في متلح الصفة) أى العلم المتلح فيه معناه الاصل وهو كونه صفة كالحرث فانه كان صفة ثم نقل الى العلمية وقد يتلح فيه الاصل الذى كان عليه فتدخله اللام جوازا وهذا الذى عناه الشارح بالعلم المنقول لمناسبة واحتار به عن الاعلام التى وضعت لمحض الفرق بين الذات كزيد وعمرو فلا يدخلها مجاز كما صرح به الغزالي في المستصنى (قوله لانه لا يراد منه الصفة) أى حال العلمية وقد كان قبل العلمية موضوعا لها فانطبق عليه تعريف المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولا بوضع ثان لعلاقة والجواب ما مر من انه يشترط في صحة التجوز بقاء المناسبة حال الاطلاق وهذا يصح اطلاقه بعد زوالها (قوله وهذا خلاف في التسمية) أى هل يسمى متلح الصفة مجازا أولا وعدمها أى عدم التسمية يعنى القول بأنه لا يسمى مجازا أولى من القول بالتسمية لان وضع العلم شخصى ووضع المجاز نوعى ولصحة الاطلاق بعد زوال المناسبة وزوالها في المجاز ينفي صحة الاطلاق (قوله أى المعنى المجازى) حمل المجاز على المعنى مع ان حقيقته اللفظ لان التبادر إنما هو للمعنى ولذلك احتاج الى التأويل في قوله وجمعه لان الجمع للفظ دون المعنى (قوله ومن المصحوب بها) خبر مقدم وقوله المجاز مبتدأ مؤخر ودفع بهذا ما يقال ان من جملة المجاز المجاز الراجح وهو يتبادر على غيره كذا قيل وفيه ان العلامة لا يلزم انعكاسها وأيضا يغنى عنه قوله لولا القرينة فالاولى انه مجرد فائدة وفي الصنى الهندى ان المجاز الراجح نادر والتبادر في الاغلب يختص بالحقيقة وتختلف المدلول عن الدليل الظنى لا يقدر فيه لاسيما في المباحث اللغوية والامارات العربية ويؤخذ مما ذكر أى يؤخذ بطريق المقابلة من قوله ويعرف المجاز الخ واعترضه الناصر بأن المأخوذ مما تقدم نفي تبادر الغير لا تبادر الحقيقة ولو كانت العلامة ثبوت للتبادر لكان يشتمل المشترك فان أحد معنييه غير متبادر وإنما الذى فيه عدم تبادر الغير وأيضا ما قاله لا يلزم إلا اذا كانت العلامة منعكسة مع انها لا تنعكس فلا يلزم من عدم التبادر نفي المجاز وثبوت الحقيقة إذ لا يلزم من نفي العلامة نفي العلم وأجاب سم بأننا لنسلم ان المأخوذ مما تقدم نفي تبادر غير ها لان المراد بالغير المضاف اليه ما هو غير في الواقع وليس إلا الحقيقة وان كان مفهوم الغير عما شاملا لها وغيرها فأفاد أن علامة الحقيقة تبادرها لا يقال كما يصدق الغير بالحقيقة يصدق اللفظ قبل استعماله فلا نسلم الاخذ لالو

(قول الشارح ويؤخذ ما ذكر الخ) يعني ان هذا أمر زائد على انعكاس علامة المجاز تعرف به الحقيقة فكما انها تعرف بعدم تبادر الغير لولا القرينة تعرف بالتبادر لولا القرينة إذ ان هذه العلامة لا توجد في كل حقيقة فان المشترك بالنسبة لأحد معنييه أو معانيه لا يوجد فيه تبادره عن غيره من المعنى الآخر أو المعاني الآخر بل كل منهما مسا وللآخر لكن متى وجدت كانت علامة للحقيقة بخلاف عدم تبادر الغير فانها علامة عامة للمشارك ولغيره ولهذا الذي ذكرنا أشار الشارح بقوله ويؤخذ الخ فانها قضية مهمة في قوة الجزئية فليس مراد الشارح ان هذا انعكاس لعلامة المجاز ولا انه موجود في كل حقيقة فلي تأمل (قوله فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر على البدل) هذا بالنسبة للمعنى المجازي اما كل واحد بالنسبة للآخر فلا ولا يندفع إلا بما قلنا وكان الشارح رحمه الله أشار أيضا بقوله ويؤخذ الخ ان مراد من قال ان علامة الحقيقة تبادر المعنى لولا القرينة (٤٣٣) ان هذه علامة فيما فيه هذا

التبادر فلا يعترض تدبر  
(قوله امله الشارح)  
لأن امله لوضوحه كما  
اعتذر به المصنف عن  
إمهال ابن الحاجب له (قوله)  
بل في معنى علم الخ عبارة  
العضد أما إذا علم معناه  
الحقيقي والمجازي ولم  
يعلم أيهما المراد أمكن أن  
يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي  
عن المحل الذي ورد فيه  
الكلام ان المراد هو  
المعنى المجازي فيعلم انه مجاز  
(قول الشارح بان لا  
يطرد كما في واسئل القرية  
الخ) قال الفتازاني في  
حاشية العضد ظاهر  
العبارة ان عدم الاطراد  
هو أن يستعمل اللفظ  
المجازي في محل لوجود  
علاقة ثم لا يجوز استعماله  
في محل آخر مع وجود  
تلك العلاقة كالنخلة  
تطلق على الانسان لطوله  
ولا تطلق على طويل  
آخر غير الانسان وعلى  
هذا لوجه لقوله تقول

ويؤخذ ما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة (وصحة النفي) كافي قولك في البليد  
هذا حمار فانه يصح نفي الحمار عنه (وعدم وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بأن لا يطرد كافي  
واسئل القرية أي أهلها فلا يقال واسأل البساط أي صاحبه

كان الغير محصورا في الحقيقة ه لانا نقول اللفظ قبل استعماله لا يوصف بحقيقة ولا مجاز والتبادر  
إنما يكون بعده ولا يرد المشترك لأن عدم التبادر إنما هو إذا التفت إلى كل فرد من معانيه على حدة وأما إذا  
التفت إلى مجموع فتبادر على أن كل واحد متبادر على البدل وان الأخذ ليس لانعكاس العلامة بل لأن  
الغير المضاف إليه التبادر هو الحقيقة هذا ملخص كلامه الطويل وقوله في ذلك السلام ان معنى كون  
العلامة لا تنعكس أنه لا يلزم انعكاسها فلا يتنافى انها قد تنعكس في بعض المواضع لخصوصية في ذلك  
الموضع غير مسلم لأنهم يعلم تلك الخصوصية هنا (قوله وصحة النفي) أي في الواقع ونفس الأمر لا باعتبار  
الاستعمال لأن الحقيقة قد تنتفي في الاستعمال نحو ما أنت بانسان وإنما تعرف به المجاز لان الاثبات  
الذي في المعنى المجازي يقابله النفي الذي في المعنى الحقيقي وصحة النفي تدل على كذب الاثبات الذي  
في المعنى المجازي وأنه غير حقيقي فحط الاثبات غير عطف النفي فلا تناقض واعتراض على هذه  
العلامة بازوم الدور لتوقفها على ان المجاز ليس من المعاني الحقيقية وكون ليس منها يتوقف على  
كونه مجازا وأوجب بان صحة نفيه باعتبار التعقل لا باعتبار ان يعلم كونه مجازا في نفسه وبان الكلام ليس  
في معنى جهل كون اللفظ حقيقة ومجاز فيه بل في معنى علم ان لفظه حقيقة أو مجازا فيه ولم يعلم أيهما المراد  
فيعرف بصحة النفي كونه مجازا (قوله فيما يدل عليه) أي في اللفظ الذي يدل عليه أي على المعنى المجازي وهو  
متعلق بوجوب المعنى انه لا يجب في المجاز اطراد اللفظ الدال على المعنى المجازي فيستعمل دائما في افراد  
ذلك المعنى الذي يستعمل فيه بل يجوز اطراده (قوله واسئل القرية) هذا التمثيل مبني على أحد الاحتمالات  
وهو ان المجاز هنا مجاز لغوي وليس مجازا بالحذف على أحد الاحتمالات السابقة ثم ان معنى الاطراد  
فيه استعمال نظائره في نظائر معناه لا باستعماله هو في افراد معناه كما هو حقيقة الاطراد (قوله واسئل  
البساط) كلام سيويوه وغيره يقتضي الجواز وفي التسهيل انه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه  
في إعرابه وقسم ذلك إلى قياسي وسماعي وذكر ان ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فهو  
قياسي نحو واسئل القرية وأشربوا في قلوبهم العجل إذا القرية لا تستل والعجل لا يشرب وإن لم يمتنع ذلك  
فهو سماعي كقوله عشية فر الحارثيون بعدما ه قضى نحبه في ملتقى القوم هو بر

اسئل القرية ولا تقول اسئل البساط إلا ان يريد ان المجاز في الهيئة التركيبية أعني إيقاع السؤال على القرية بناء على انه سؤال لاهلها مع انه  
لا يصح إيقاعه على البساط بان تقول اسئل البساط إذ امرته بسؤال أهله أو يريد بعدم الاطراد ان يستعمل اللفظ للعلاقة ولا يستعمل ذلك  
اللفظ أو لفظ آخر في معنى مع وجود تلك العلاقة كالقرية تستعمل في اهلها بالتحلية ولا يستعمل البساط لاهله مع وجود التحلية اه (قول  
الشارح أيضا بان لا يطرد الخ) قال المصنف في شرح المختصر هذا يشهد بان يقول المجاز يحتاج إلى النقل والإلا فم لا يطرد والمعنى قائم اه  
وأوجب بأن كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز على الانتقال منها إلى معنى معين دائما كما عن الجرد إلى بخلها بالدموع فلا انتقال إلى  
غيره وإن كان مع علاقة مصححة مختل غير مقبول لالاً أنه غير منقول حتى يلزم تعجز الواسع بل لأن تعارفهم على خلافه يمنع الاكراهان من

الاتصاف لفت هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حتمهم ما نعام مطلقا (قول الشارح أو يطرد لأرجو) يعني أن هذه العلامة مطردة منعكسة كالتى قبلها فعدم الاطراد أصلا أو وجوبا علامة المجاز والاطراد وجوبا علامة الحقيقة خلافا لما قال أن هذه العلامة غير منعكسة لان بعض المجازات يطرد كالاسد للرجل (٤٢٤) الشجاع (قول الشارح بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم الخ) يعني أن المعنى المجازى

لما اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي كان له عبارتان عبارة باعتبار العلاقة وعبارة باعتبار عدمها بخلاف المعنى الحقيقي فإنه لم يعتبر فيه علاقة بينه وبين غيره وحينئذ فلا يمكن التعبير عنه إلا بلفظ حقيقى ولا حقيقة سوى ما عبر عنه بها فقوله فيلزم اطراد الخ أى بدون علاقة ولذا قال لا تنفاه التعبير الحقيقي بغيرها فليتأمل وما فى الحواشى من أن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان البدول فى بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا الخ أن كان المراد به ما ذكرناه فظاهر ولا فلا وجه له (قوله قلنا لا نسلم الخ) غاية ما يفيد ما أورده أنه اضمحار وهو ليس من المجاز عند معظم الاصوليين بل من خالف فخلافة فى التسمية كما فى البحر للزركشى وتمثيل الشارح هنا به مبنى على أنه مجاز فى اسئل كما سبق وقد سبق رده (قول المصنف وجمعه

أو يطرد لا وجوبا كما فى الاسد للرجل الشجاع فيصح فى جميع جزئياته من غير وجوب الجواز أن يعبر فى بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة فى جميع جزئياته لا تنفاه التعبير الحقيقي بغيرها (وجمعه) أى جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالأمر بمعنى الفعل مجازاً يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة

أى ابن هو براه على أنه يعتبر فى العلاقة نوعا لا شخصا وهى متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع ويمكن التوفيق بين السكلامين بأن كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف بل بقى بحاله بأن حذف فى المثال لفظ الاهل مع ارادته واريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابنية وبه يندفع التنافى ولكن يبقى اشكال ان المعبر فى العلاقة نوعا فتأمل (قوله فيلزم اطراد الخ) أورد عليه ان المجاز يلزم اطراده لا تنفاه التعبير المجازى بغيره فان نظر لمطلق التعبير كان تحقيقه أولا لزم عدم الاطراد فيه ما على أنه يلزم على جعل العلامة عدم الاطراد الخ الدور لانه لا يعرف انه غير مطرد لا بعد معرفة انه مجاز ولا يعرف أنه مطرد لا اذا عرف أنه حقيقة فقد توقف الاطراد أو عدمه على معرفة المعلم فلا يصح جعله علامة ولذلك أسقط بعضهم هذه العلامة وأجاب سم بأن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان العدول فى بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا ووجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول فى بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا ولا دور فى ذلك لان معرفة كون الاطلاق الآخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول مجازيا كما أن معرفة أن ماعدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة أن الاطلاق الاول حقيقى ثم قال فان قلت يرد على الشارح بعد ذلك أن أحد المترادفين يصح استعماله فى بعض أفراد الرديف الآخر الذى هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذى حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع أن كلامهما حقيقة لا مجاز قلت يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجاوز اه ولو اتعسف لا تسمع عليه لمن تدبر قال شيخ الاسلام وما قيل من أن وجوب الاطراد فى الحقيقة منقوض بأن منها ما لا يطرد كالفاضل والسخى فانهما يطلقان حقيقة فى الانسان لافى حقه تعالى وكالقارورة والديران فان الاول يطلق حقيقة فى الزجاج المعروفة لافى كل ما فيه قرار والثانى فى منزلة القمر لافى كل ما فيه دبور أجيب عنه بأن عدم اطلاق الاولين عليه تعالى لا مرسى وهو أن أسماءه تعالى توقيفية ولا يهام النقص لأن الفاضل يطلق فى محل يقبل الجهل والسخى فى محل يقبل البخل وعدم اطلاق الاخيرين على غير ما ذكر لعدم وجود المعنى فيه لأن المحل المعين قد اعتبر فى وضعهما ولم يوجد فيما ذكر (قوله أى جمع اللفظ الخ) لا يخفى أنه يصح عود الضمير فى هذا وما بعده ماعدا الضمير فى توقفه على نفس لفظ

على خلاف جمع الحقيقة) لان اختلاف الجمع يدل على أن اللفظ ليس متواطفا فى المعنيين وهو ظاهر وقد علم كونه حقيقة فى المجاز أحد المعنيين اتفاقا فلم يكن مجازا فى الآخر لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل فلا أثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة فى معنى فاذا استعمل فى معنى آخر حمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية وأما العلامة فهى الجمع على خلاف الاصل

اذ به يعرف أنه ليس متواطوا ولا يخفى ما فيه من التحكم بالتمييز بين الدليل والعلامة كذا في السعد على العضد وبعض حواشيه وقد يقال حيث كان عدم التواطؤ الموقوف عليه الاستدلال لا يعلم إلا بالجمع فلا تحكم ثم إن هذه العلامة لا تنعكس إذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة (قول الشارح فيجمع على أوامر) في البحر للزركشي الأمر لا يجمع على أوامر قياسا وإنما هو جمع أمرة كفاطمة وفواطم اه فاعل المراد هنا السماعي (قول الشارح أي لين الجانب) فشبّه لين جانبه لو لديه (٤٣٥) من الرجمة بجناح الطائر عند خفضه ووضع

على أولاده شفقة عليهما تشبها مضرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية والخفض تخيل هذا هو ظاهر الشارح وإن خالف غيره في تقرير المكنية هنا قول المصنف

وتوقفه على المسمى الآخر (الح) هذا تصريح بأن المشاكلة من المجاز قال السعد في شرح المفتاح وهو مشكل لعدم العلاقة وقال عبد الحسكم القول بأنها مجاز يتأني كونه من المحسنات البديعة وأنه لا بد في المجاز من اللزوم بين المعنيين في الجملة وليست بحقيقة وهو ظاهر فتعين أن تكون واسطة فيكون في الاستعمال الصحيح قسم ثالث والسر فيه أن في المشاكلة نقل المعنى من لباس إلى لباس فإن اللفظ بمنزلة اللباس ففيه إرادة المعنى بصورة عجيبة فكيفية الوقوع في الصفة فيكون محسنا معنويا وفي المجاز نقل اللفظ من معنى إلى معنى فلا بد من العلاقة المصححة

فيجمع على أوامر (وبالتزام تقييده) أي تقييد اللفظ الدال عليه بجناح الذل أي لين الجانب ونار الحرب أي شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فإنه يفيد من غير لزوم كالعين الجارية (وتوقفه) في إطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو ومكروا ومكر الله أي جازاهم على مكروهم حيث تواطوا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى عليه الصلاة والسلام بأن التي شبهه على من وكوا به قتله ورفعوا إلى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا أنه عيسى ولم يرجعوا إلى قوله أنا صاحبكم ثم شكوا فيه لما مروا الآخر فإطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي فلا يتوقف على غيره

المجاز ويكون ذلك من باب الاستخدام ولكن الشارح أعاد جميع الضمائر على المعنى المجازي وقدر المضاف فيما يصلح للمعنى المجازي لتكون الضمائر راجعة إلى شيء واحد حذرا من التشبث ثم أنه نقض طرد هذه العلامة بالمشارك فانه قد يختلف الجمع في معنييه كالكذبان والذكر في جمع الذكر ضد الأنثى والمذاكير في جمع الذكر بمعنى الفرج على غير قياس مع أن كلامهم بالحقيقة واجب إن هذا فيما ثبت له استعمال حقيقي ثم أريد استعماله في معنى آخر لم يثبت فيه الاشتراك فانه يحمل على المجاز لأنه لو حمل على الحقيقة مع ثبوت أن الاستعمال الأول حقيقة لزم الحمل على الاشتراك والأصل خلافه فيحمل على المجاز وبهذا تعلم أن هذه العلامة يغني عنها ما تقدم من تقديم المجاز على الاشتراك وأما اختلاف الجمع فلا مدخل له (قوله) وبالتزام تقييده أي في بعض الصور فإن كثيرا من صور المجاز قد يخلو عن التقييد (قوله أي لين الجانب) تفسير للجناح فهو مستعمل في اللين وإضافة الذل إليه قربته وهذا ظاهر على ما ذهب إليه السكاكي في قربنة المكنية من استعمال اللفظ في غير ما وضع له كإظهار المنية أماما على مذهب القوم من أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي والمجاز في الإثبات فالجواز على الأفراد وهو الذي الكلام فيه (قوله أي شدته) جرى فيه على لغة تكبرها والمشهور تأنيثها قالة شيخ الإسلام خلافا لمافي الناصر من أن تأنيث الضمير واجب اه على أنه يجوز تكبرها بالتأويل بالقتال فانه قد يذكر المؤنث ويؤنث المذكور حملا على المعنى فالأول كقوله

تري رجلا منهم أسيفا كأننا \* يضم إلى كشيجه كننا مخضبا

فذكر وصف الكف حملا على معنى العضو والثاني كقول بعضهم اتته كتابي فاحقرها فأنت ضمير الكتاب حملا على معنى الصحيفة ولعل وجه العدول عن التأنيث خشية توهم عود الضمير للنازدون الحرب (قوله على المسمى الآخر) أي على وجوده في الواقع ونفس الأمر وإن لم يوجد في العبارة هذا هو المتبادر والمأخوذ من الحواشي هنا أن المراد الوجود في العبارة لتقسيمهم له إلى الوجود الحقيقي والتقديرى فالأول كمثال الشارح والثاني كقوله تعالى أفأمنوا مكر الله أي مجازاته لهم على مكروهم إذا التقدير أفأمنوا حين مكروا مكر الله وهذا من قبيل المشاكلة وهي مجاز علاقته المصاحبة في الذكر ونوقش بأن تكون المصاحبة في الذكر حاصلة بعد الاستعمال فلا تصح أن تكون علاقته لوجوب حصرها قبله لا بتأنيته عليها وأجيب بأن المتكلم يعبر عما في نفسه فلا بد من ملاحظة المصاحبة في الذكر قبل التعبير

( ٥٤ - عطار - أول ) للانتقال والتقليب أيضا من هذا القسم إذ فيه أيضا نقل المعنى من لباس إلى لباس آخر لنسكتة ولذا كان وظيفة المعاني فالحقيقة والمجاز والكناية أقسام للكلمة إذا كان المقصود استعمال الكلمة في المعنى وأما إذا كان المقصود نقل المعنى من لفظ إلى آخر فهو ليس شيئا منها اه (قول المصنف والإطلاق على المستحيل) المطلق عليه هنا هو القرية أطلق عليها لفظ المسؤول وليست مستحيلة وكذا الإطلاق المذكور في نفسه ليس مستحيلا وإنما المستحيل لتعلقه بالقرية

حقيقة أى كونها مسئلة فلذا عدل الشارح عن ظاهر المصنف من كون الاطلاق مستحيلا إلى ما ذكره إشارة إلى أن معنى المصنف وإطلاق اللفظ حتى المستحيل تعلقه به وهو في غاية الدقة والحس موافق لقول الزركشى في البحر ومن خواص المجاز إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به وخفى ذلك على العلامة (٤٣٦) فاعترضه كعادته وله العذر فإن الشارح بعيد المرعى (قول الشارح في عكسه مثلا) أشار

بقوله مثلا إلى أنه على هذا القول يكفى السماع في نوع لصحة التجوز في نوع آخر يساوية أو يزيد عليه فإذا رأيناهم أطلقوا السبب على المسبب جاز لنا أن نطلق العلة على المعلول كما يقتضيه كلام المصنف في شرح المختصر وليس ذلك قياساً في اللغة لانه علم الوضع للانواع بالاستقراء (قول المصنف مسئلة العرب الخ) التعريب نقل لفظ من غير العربية إليها مستعملا في معناه مع نوع تغيير كما نص عليه في حواشى الجامى أى ليكون اشارة على التعريب ومن هنا أيضا يعلم أن العلم غير معرب إذ لا تغيير فيه (قوله) إذ كل منهما مستعمل فيما وضع له في لغتهم بهذا ويفرق بين المعرب وبينهما فلا يقال في دفع وقوعه ان ما استعملته العرب في لغتهم وتصرفت فيه عربى كما في الحقيقة المجاز الشرعيين أو العرفيين إذ فيهما وضع العرب دون المعرب تدبر

(والاطلاق على المستحيل) نحو وأسأل القرية فاطلاق المسئول عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لأنها الابنية المجتمعة وإنما المسئول أهلها (والاختيار اشتراط السمع في نوع المجاز) فليس لنا ان نتجاوز في نوع منه كالسبب للسبب إلا إذا سمع من العرب صورة منه مثلا وقيل لا يشترط ذلك بل يكفى بالعلاقة التي نظروا إليها فيكفى السماع في نوع لصحة التجوز في عكسه مثلا (وتوقف الآمدى) في الاشتراط وعدمه ولا يشترط السماع في شخص المجاز اجماعا بان لا يستعمل إلا في الصورة التي استعملته العرب فيها (مسئلة العرب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم وليس في القرآن وفاقا للشافعى وابن جرير والاكثر) إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربى فلا يكون كله عربيا بالمصاحبين في المشاكلة الحقيقية وبأحدهما في التقديرية وتقدم تحقيق أن العلاقة هي المجاورة في الخيال (قوله شبهه) أى شبه عيسى عليه السلام لاشبه المقتول خلافا لما في زكريا ووكلا بالتخفيف وألقى مبنى للفاعل ضميره يعود على الله (قوله والاطلاق على المستحيل) أى لان الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازا أو اورد ان المجاز العقلى كذلك مع أنه حقيقة لغوية واجيب بان المراد ما يمتنع تعلقه به بديهية والذي في المجاز العقلى يمتنع نظرا اه زكريا (قوله فاطلاق المسئول) أى اطلاق لفظ المسئول المأخوذ من الفعل لان تعليق الفعل وإيقاعه على المفعول يقتضى اشتقاق اسم المفعول له فاذا قلت اضرب زيد اجاز ان يقال ان زيدا مضروب واورد الناصر امرين الاول انه جعل الاستحالة صفة للاطلاق والمأخوذ من كلام المصنف انه صفة للطلق وهو المعنى ولا حاجة لجعل المستحيل اطلاقا لفظ آخر مأخوذ من واسئل بل هو المصرح به الثاني أن الحكم باستحالة الاطلاق يناق الأخذ من الآية لا يقال المأخوذ من الآية الاطلاق على سبيل المجاز والمحال الاطلاق الحقيقى لانه لا يصح ان يجعل المأخوذ من الآية هو المستحيل واجاب سم بان وصف الاطلاق بالاستحالة بالتبع متعلقه فان استحالة اللفظ بالتبع لاستحالة الاتصاف بمعناه فرجع لكلام المصنف والأخذ من الآية باعتبار الظاهر والاستحالة باعتبار المعنى المراد وهذا تسامح سهل ولا نسلم انه إذا حمل المأخوذ على المعنى المجازى والمستحيل الحقيقة أنه يلزم عدم الاتحاد وعدم صحة الحمل مع ان الشارح جعله عينه لان الحمل باعتبار الاتحاد الذاتي إذا المغايرة بينهما اعتبارية وهي لا تمنع الحمل وأورد أيضا أنه لا يلزم من استحالة المعنى الحقيقى ارادة المجاز لا مكان الكناية أو ارادة معنى آخر حقيقى على تقدير الاشتراك وكون الأصل عدمه التفات لدليل آخر (قوله المأخوذ من ذلك) أى من واسئل القرية وفيه اشارة إلى ان معنى قوله والاطلاق على المستحيل أى وإطلاق التركيب الذى فيه المجاز (قوله ولا يشترط السماع في شخص المجاز اجماعا) فيه اشارة إلى ان نقل غيره كإن الحاجب الخلاف بقوله ولا يشترط النقل في الأحاد على الأصح بحول على غير الاشخاص كما حمله عليه المصنف في شرح المختصر حيث قال عمل الخلاف آحادا لا أنواع لا الاشخاص إذ الشخص الحقيقى لا يصح كونه عمل خلاف لان احد لا يقول لا اطلق الاسد على هذا الشجاع إلا إذا أطلقته عليه العرب بعينه واطال في بيان ذلك ثم قال فقد تحرر أن الخلاف في الأنواع لا في الجنس ولا في جزئيات النوع الواحد وسبقه إلى ذلك القرافي اه زكريا (قوله في غير لغتهم) اما إذا استعملوه في معنى وضعوه له في لغتهم فليس بمعرب (قوله فلا يكون كله عربيا) والتالى باطل وقوله وقد قال الخ دليل بطلان التالى وقد تمتع الملازمة بان العربى

ما استعملته

(قوله وفيه نظر) فيه نظر لان اخراجه إنما هو لكونه ليس من محل الخلاف لان الخلاف

إنما هو في أسماء الاجناس دون الاعلام لما سأتى عن السعد كائنص عليه هو وغيره بقى أن الجواب بأنه بما اتفقت فيه اللغات يقتضى أن ما وقع من العلم في لغة العجم يقال له أعجمى وما وقع منه في لغة العرب يقال له عربى كما في أسماء الاجناس وليس كذلك إذ كله عربى فلا ينسب إلى لغة دون أخرى بل ينسب إلى الكل كما سأتى (قوله ليست بما ينسب الخ)



يعني ان النزاع في اسماء الاجناس المنسوبة إلى لغة دون أخرى المتصرف فيها عند العرب (٢٣٧) بدخول اللام والاضافة ونحو ذلك

وقد قال تعالى إنا أنزلناه قرآناً عربياً وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية لليزان ومشكاة هندية للكوة التي لا تنفذ وأجيب بأن هذه الالفاظ ونحوها أنفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون ولا خلاف في وقوع العلم الأعجمي في القرآن كإبراهيم وإسماعيل ويحتمل أن لا يسمى عربياً كما مشى عليه المصنف هنا حيث قال غير علم وأن يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر حيث لم يقل ذلك ثم نيه على أن العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالعرب لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه له كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء (مسئلة اللفظ) المستعمل في معنى (إما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالأسد للحيوان المفترس أو الرجل الشجاع (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كأن وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم في اللغة للمساك خصه الشرع بالامساك المعروف والدابة في اللغة لكل ما يدب على الأرض ما استعملته العرب كان من أوضاعهم أولاً وفي إدراج لفظه كل إشارة إلى دفع متمسك الخصم بأن وجود كلمات من غير لغة العرب في القرآن لا يمنع كونه عربياً لصحة إطلاق العربي على ما غالبه عربياً فان قلت اشتباهه على غير العربي أمر لازم لأن العلم الأعجمي واقع في القرآن بلا خلاف فليس كله عربياً فالجواب ان الأعلام بما توافق فيها لغة العرب ولغة غيرهم لأن المقصود بها تمييز المسمى في سائر اللغات وإنما الذي يختص بها أسماء الاجناس الكلية فالنزع فيها فان قلت يرد على ذلك قولهم في نحو إبراهيم أنه ممنوع من الصرف للعلوية والعجمة أجيب بأن جعله أعجمياً باعتبار سبق وضع العجم له أو باعتبار أنه على وزن ألقاظهم (قوله ولا خلاف في وقوع العلم الخ) أي فالخلاف إنما هو في أسماء الاجناس كما سمعت (قوله ويحتمل أن لا يسمى عربياً كما مشى عليه المصنف هنا) أي بل هو من توافيق اللغتين مطلقاً أو أعجمي محض ان وقع في غير القرآن فقط وحاصل ذلك مع قوله بعد وان يسمى الخ أن بين كلامي المصنف هنا وفي شرح المختصر تنافياً وظاهراً لا تنافي بأن يحمل كلامه ثم على كلامه هنا وقد يقال يحتمل ان تعريفه هنا تعريف للعرب المختلف في وقوعه في القرآن وهو أسماء الاجناس كاللجام والياقوت والسمور إذ العلم الأعجمي معرب قطعاً لاجتماع النحاة على انه ممنوع من الصرف للعلوية والعجمة فلا ينافي ما في شرح المختصر ويجاب بان الاجماع المذكور لا يقتضي كونه معرباً لجواز اتفاق اللغتين فيه وإنما اعتبرت عجميته حتى منع من الصرف لاصالة وضعها قاله زكريا (قوله حيث استعملته الخ) الحينية للتعليل (قوله فيما لم يضعوه له ابتداء) وان وضعوه له ثانياً وعلى هذا المعرب لا يوصف بالحقيقة والمجاز لأن العرب لم تضعه ولم تستعمله لعلاقة وقد يقال موافقة العجم على استعماله تنزله منزلة الوضع فيكون حقيقة (قوله المستعمل في معنى الخ) فالبحث هنا في اللفظ المستعمل في معنى واحد وذلك غير الجع بين الحقيقة والمجاز لتعدد المعنى فيه وأفاد انه قبل الاستعمال لا يوصف بالحقيقة ولا المجاز كما سيأتي (قوله باعتبارين) أي بالنسبة لمعنى واحد بخلاف تقسيم اللفظ إلى الحقيقة والمجاز فانه باعتبار جملة المعاني (قوله خصه الشرع بالامساك الخ) فيه ان استعماله في الامساك المخصوص من استعمال العام في الخاص وهو حقيقة وكذا استعمال الدابة في ذات الحوافر أو الفرس فلا يكون مجازاً للغة والجواب ان محله إذا استعمل فيه من حيث تحقق العام فيه لا من حيث خصوصه كما هو مشهور وقد قال التفتازاني في شرح التلخيص إذا أطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز في شيء كما إذا رأيت زيدا فقلت رأيت إنساناً أو رأيت رجلاً فلفظ إنسان أو رجل لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد

لواضعين) ليس بقيد (قوله ينافي العام هنا) قد يقال لا منافاة لحدوث التخصيص بعد تعارف الكل للمعنى العام

(قول المصنف متفيان قبل الاستعمال) في منهاج اليضاوى ويتفيان أيضا عن الاعلام اه وهى طريقة الآمدى وقد اعترضها السعدو عندى ان له وجهاً وهو انه أخذ في تعريف الحقيقة والمجاز الاستعمال باصطلاح التخاطب وقد عرفت ان الاعلام لا يراعى فيها اصطلاح دون اصطلاح ولا وضع (٤٢٨) أول وثان من جهة المعنى العلمى (قول المصنف ثم هو محمول على عرف المخاطب) أى

خصها العرف العام بذات الخوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله في العام حقيقة لغوية مجاز شرعى او عرفى وفي الخاص بالعكس ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد للثنائى بين الوضع ابتداء وثانياً إذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانياً (والأمران) أى الحقيقة والمجاز (متفيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانه مأخوذ في حدهما فإذا انتهى انتفياً (ثم هو) أى اللفظ (محمول على عرف المخاطب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (فنى) خطاب (الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعى) لانه عرفه) أى لان الشرعى عرف الشرع لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ثم) إذا لم يكن معنى شرعى أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفى العام) أى الذى يتعارفه جميع الناس بأن يكون متعارفاً زمن الخطاب

قال وهذا بحث يشبه على كثير من المحصلين حتى يتوهمون أنه مجاز باعتبار ذكر العام وإراد الخاص ويعترضون أيضاً بأنه لا دلالة للعام على الخاص بوجه من الوجوه ومنشؤه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج اه قال ابن كمال باشا في حاشية التلويح وفيه بحث وهو أنك إذا قلت رأيت انساناً تريد بالانسان ما تعلق به رؤيتك ومتعلق الرؤية هو الفرد الموجود في الخارج فإن المفهوم الكلى غير قابل لأن تعلق به الرؤية فلفظ انسان أو رجل في المثال المذكور مستعمل في غير ما وضع له بلا شبهة بقی ههنا موضع بحث آخر وهو أن زيداً إذا اعتبر لا بخصوصه لا يصح عند سلب الانسان للغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون مجازاً بلا اشتباه واما إذا اعتبر بخصوصه فيصح حينئذ سلبه عنه لغة ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبغى أن لا يكون مجازاً أيضاً لان من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب نفس الامر أيضاً على ما حققه القاضى عضد الدين في شرح المختصر وموجب هذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام وإرادة الخاص من قبيل المجاز والمشهور خلاف ذلك اه وهى فائدة نفيسة فاحفظها (قوله خصها العرف العام الخ) تفسيره للعام بقوله بعد أى الذى يتعارفه جميع الناس ينأى العام هنا إذ لم يرد به ذلك لخروج أهل العراق عنهم وكانهم أرادوا به هنا ما يتعارفه غالب الناس لمقابلته بعرف أولئك أو إن عرف أولئك حدث بعد اتفاق الجميع على العرف العام اه زكريا (قوله بين الوضع ابتداء) الذى هو مقتضى الحقيقة وقوله وثانياً أى الذى هو مقتضى المجاز قال الناصر وكان على الشارح أن يزيد باعتبار واحد لانه الممنوع وأجاب سم بان ذكره في المثلل يغنى عن ذكره في العلة (قوله لانه) أى الاستعمال (قوله أو اللغة) عطف على العرف فأهل مسلط عليه (قوله لأن النبى صلى الله عليه وسلم) إشارة إلى ان المراد بالشرع الشارع مجازاً ويحتمل أنه باق على معناه والاضافة لأدنى ملايسة (قوله العرفى العام) قيد بالعام لانه لا معنى لحل كلام الشارع على عرف خاص فلذلك اقتصر المصنف على الاحتمالات الثلاثة دون (قوله أى الذى يتعارفه) تفسير للعرفى العام وقوله بأن يكون الخ بيان لسبب التعارف وتحقيق للعموم وأورد أنه ان

على تفصيل فيه فإن الشارح يقدم عرفه الخاص لدليل يخصه وهو انه بعث لبيان الشرعيات وهو معنى قوله لانه عرفه ولقد هذه العلة قدم العام في غيره ولان الظاهر ارادته وهذا هو الذى في كلام شيخ الاسلام فعلم من هذا ان المخاطب إذا كان له عرفاً وحمل على احدها فهو حمل على عرفه سواء كان عاماً أو خاصاً خلافاً لما يفيد سم (قول المصنف لانه عرفه) أى مقتضى عرفه واصطلاحه وإذا حمل اللفظ على المعنى الشرعى دون المعنى العرفى وغيره فلأن يحمل فيما اذا دار بين المعنى الشرعى وبين حكم لغوى مثل تسمية الطواف صلاة فى قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فإنه يحتمل ان معناه انه يسمى صلاة أولى ولذا ترك المصنف التنبيه على هذه المسئلة وإن ذكرها ابن الحاجب قبل مسئلة

المصنف هذه والمسئلتان مختلفتان لان ما ذكره المصنف

أريد

معناه أن يكون اللفظ معنيان وماتركه معناه ان يكون اللفظ محملاً ان ويحتمل ادراجته فى كلام المصنف لكنه بعيد لان الشارع لا تعلق له بهذا ثم رأيت الشارح اعتذر عن ترك ذلك هنا بما سيأتى من قوله وسيأتى فى مبحث المجلد الخ تدبر

(قول الشارح واستمر) قيد بذلك لانه إذا لم يثبت له وصف الاستمرار أصلاً لا قبل الخطاب ولا بعده لا يكون عرفاً بل أمر اتفاق فقط فليس المراد انه استمر إلى زمن المحل كما هو منشؤه الاشكال بل المراد انه استمر مدة ما يكون متعارفاً ولو قبل الخطاب تدبر (قوله والعرف الخاص كالعام في ذلك) أي يقدم في غير خطاب الشارع فالمراد انه مثله في التقديم (قوله فاذا اجتمعا) أي في المخاطب بكسر الطاء فالظاهر تقديم العام لتبادر ما لم تقم قرينة على إرادة الخاص وبه يندفع كلام سم (قوله والمعنى ٤٣٩) العرف الخاص الخ) أي العرف

واستمر لان الظاهر إرادته لتبادره إلى الازدهان (ثم) إذ لم يكن لمعنى عرفي عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللعوى) لتعنيته حيثئذ فصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعي له معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هما يحمل أولاً على الشرعي وأن ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولاً على العرفي العام (وقال الغزالي والآمدي) فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي محملة (في الاثبات الشرعي) وفق ما تقدم (وفي النفي) وعبارتهما النهي وعدل عنه مع إرادته المناسبة الاثبات قال (الغزالي) اللفظ (بجمل) أي لم يتضح المراد منه إذ لا يمكن حمله على الشرعي

أريد تحقق العموم في الجملة فلا حاجة لقيد الاستمرار لانه لا يجب وإن أريد تحقيقه حقيقة فلا يكفي الاستمرار إلى زمن المحل بل لا بد منه في جميع الازمنة وأجيب بأن المراد تحقيق العموم بالنسبة للتسكلم وهو إنما يكون بالتعارف زمن الخطاب واستمراره إلى زمن الحامل (قوله واستمر الخ) قال الناصر لوجه لا شرط ذلك لان المدار على تحقق الإرادة وقت الخطاب وإن لم يستمر قال سم وهو بحث جيد ويمكن أن يجاب بأنه نظر إلى ما هو الغالب فان الغالب أنه لا ينتقل لنا العرف العام ولا يعرف إلا إذا كان مستمراً فالباء في قوله بأن يكون بمعنى كاف التثنية فتدخل ما لم يستمر (قوله فالمحمول عليه المعنى اللغوي) ولا يحمل على العرف الخاص لان الشارع لا علاقة له به كعرف النحاة مثلاً فسقط قول الكوراني انه كان على المصنف أن يحدد العام ليشمل الخاص لانه إن أريد العرف الخاص في عرف الشرع فهو عين قوله فقي الشرع الخ وإن أريد غيره فلا علاقة له به فان قلت قول الفقهاء ما لاحدله في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف إذ قضيته تأخر العرف عن اللغة وأجاب السبكي وغيره بان مراد الاصوليين ما إذا تعارض معنى اللفظ في اللغة والعرف والفقهاء ما إذا لم يعرف حده في اللغة ولهذا قالوا كلما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا معنى (قوله فحصل من هذا) نتيجة ما تقدم وحاصله انه لا ينتقل من معنى من المعاني الثلاثة إلى ما بعده إلا إذا تعذر حمله على حقيقته أو مجازه في ذلك المعنى كما يشير إلى ذلك قول الشارح بعد وسياً في مبحث المجمل الخ ثم إن اجتمع العرف العام والعرف الخاص قدم العام عليه (قوله وقال الغزالي الخ) هذا مقابل قول المصنف فقي خطاب الشرع الخ (قوله وعبارتهما النهي) أي فكان حق المصنف أن يعبر بما عبرا به وقواه وعدل الخ اعتذر عنهما وإنما كان مراداً منه لانها صرحا به وهو بصدد النقل عنهما وهو إنما ينقل عنهما ما قالاه وكون النفي يقاس على النهي شيء آخر لا علاقة للنقل عنهما به وأيضاً المانع من الحمل الفساد وهو إنما يكون مع النهي وهذا قرينة على إرادة غير حقيقته فاندفع قول الكمال لا قرينة على إرادة النهي من النفي وقول سم يمكن أن المصنف أراد بالنفي حقيقته وإنما لم يغير في الاول وهو الاثبات بان يعبر بالامر لان الاول وقع في محله والتأويل إنما هو في الآخر (قوله لم يتضح المراد) أي الذي هو غير الشرعي

مع قول ابن الحاجب في نحو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا اجمال فيه عند الجمهور خلافاً للقاضي لانه إن ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ونفي مسماه ممكن فيتعين فلا اجمال وإن لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا ما نفع فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤه ما قالوا له على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كعدمه في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعدرة فكان ظاهراً فيه فلا اجمال وقول القاضي العرف فيه مختلف فيهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال أخرى فكان متردداً بينهما فيلزم الاجمال مدفوع بأن اختلاف

لغير الشارع أماله فهو في قوله في خطاب الشرع الشرعي (قوله فيمكن انه يستفاد الخ) وهذا صحت جعل ما تقدم حاصل كلامه (قوله قلت فيه الخ) فيه ان كلام الشارح هنا عام (قول المصنف وقال الغزالي والآمدي الخ) ترك مذهبا رابعا وهو انه يحمل فيهما حكاية ابن الحاجب ولعله لم يحكاية لغير ابن الحاجب فتركه كما هو عادته فيما إذا انفرد بحكاية القول واحد (قوله مع اتفاقهما) فيه أن وجه التوقف في الحمل الفساد وهو لا يقتضيه إلا النهي وبه يندفع أيضا قديقال الخ فان قلت قد يقتضي النفي الفساد كما في الصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب قلنا هو من أمر خارجي لا من النفي وإلا لا يقتضي كل نفي الفساد ولا قائل به والقرينة ان نفي الصحة أقرب إلى نفي الذات من نفي الكمال وكيف يجعل النفي بجمل عند الغزالي وحمله اللغوي عند الآمدي

العرف والفهم إنما كان للاختلاف في أنه ظاهر في الصحة أو في الكمال وكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده فيه لانه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا يجل ولو سلم فلا نسلم أنهما على السواء بل نفي الصحة أقرب كما تقدم اه مع إيضاح من العضد فأتضح اختلاف المسئلتين واندفاع الشبهة تدبر (قوله بل يجوز بل يتعين الخ) إن كان المراد تعيينه عندنا بناء على الجواب الآتي فلا يفيد إذ الكلام في بيان كلام الغزالي (٤٣٠) وإن كان المراد تعيينه عند الغزالي فباطل (قوله بل مجرد الاستبعاد) يتأفاه ما في

العضد عن الغزالي حيث قال لا يمكن حمله على الشرعي وإلا لكان صحيحاً واللازم منتف قال السعد وتعذر اللغوى أيضاً لانه بعث لبيان الشرعيات (قوله فيما صرح به العضد) حيث قال لو كان الشرعي هو الصحيح شرعاً لزم في قوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام إقرائك أن يكون بجملاً بين الصلاة والبناء (قوله لا يفيد) الحق أن تنظيره صحيح (قوله عليه بما ذكرتم) متعلق باحتج وفي النهي في اللغوى عطف على الاثبات في الشرعي ويتعذر متعلق باحتج ولا يخفى ما في هذه العبارة من التعقيد قاله السعد (قوله زائد على ما هنا) لأن ما هنا في اللفظ الذي يكون له معنى وضع له اللفظ لغة ومعنى آخر وضع له اللفظ شرعاً بخلاف ما سياتي فإن تسمية الطواف صلاة أو اشتراط الطهارة في

لوجود النهي ولا على اللغوى لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (و) قال (الأمدي) محمله (اللغوى) لتعذر الشرعي بالنهي وأجيب بأن المراد بالشرعي ما يسمى شرعاً بذلك الاسم صحيحاً كان أو فاسداً يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذ كر اغير هذا القسم مثال الاثبات منه حديث مسلم عن عائشة قالت دخل على النبي ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا قال فأتوا صائمين فيحمل على الصوم الشرعي فيفيد صحته وهو نقل بنية من النهار ومثال النهي منه حديث الصحيحين أنه ﷺ نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر وسيأتى في مبحث المجلد خلاف في تقديم المجاز الشرعي على المسمى اللغوى (وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) بأن غلب استعمال المجاز عليها (أقوال) قال أبو حنيفة

وغير اللغوى لأن اللفظ بالنسبة اليهما غير ممكن إرادتهما منه فلا يقال أنه يحمل أى محتمل له إذ لا احتمال مع عدم الامكان فاحتماله بالنسبة إلى غير الشرعي وغير اللغوى فهو يحمل في غيرهما أفاده الناصر وقد يقال ليس المراد هنا عدم الامكان عقلاً حتى يستحيل ذلك بل المراد به مجرد الاستبعاد وإذا كان الشيء بعيداً فلا يستدعى عدم جواز إرادته من اللفظ فيكون بالنسبة لهما بجملاً أيضاً (قوله لوجود النهي) لأن الشرعي لا ينهى عنه وقال الشيخ خالد إذ لو حمل على المعنى الشرعي لزم صحة صومه إذ لا ينهى إلا عما يمكن صومه شرعاً ولو حمل على اللغوى كان حملاً للكلام على غير عرف المتكلم (قوله يقال صوم صحيح الخ) سند لقوله أن المراد بالشرعي الخ (قوله غير هذا القسم) أى ماله معنى شرعي ومعنى لغوي فقط أما القسمان الآخران وهما ماله معنى شرعي ومعنى عرفي وماله المعاني الثلاثة فلم يذ كرهما (قوله وهو نقل) جملة معترضة وقوله بنية متعلق بصحة أو بطل (قوله نهى عن صيام يومين) المراد الصوم اللغوى لا الشرعي لأن الزمن لا يقبله وفيه أنه يلزم وجوب الأكل يوم العيد ليحصل انتفاء الامساك اللغوى الذي هو معنى الصوم المنهى عنه وأن الحائض منى عن الدعاء بخير الذي هو المعنى اللغوى الصلاة التي نهيته عنها والزام ذلك إن لم يكن قطعي البطلان فهو من أبعد البعيد (قوله وسيأتى في مبحث المجلد الخ) فيه تنبيه على أنه ليس المراد بالشرعي خصوص الحقيقة بل ما يعبر الحقيقة والمجاز (قوله المجاز) أى في مسمى ما يناسب ما بعده (قوله وفي تعارض) أى مع اتحاد العرف وإلا قدم الشرعي ثم العرفي ثم المراد بالمجاز هنا المعنى لوصفه بالرجحان وكذلك الحقيقة وقول الشارح بأن غلب استعمال الخ مراد به اللفظ ففيه حذف والتقدير بأن غلب استعمال اللفظ في المجاز عليها (قوله بأن غلب استعمال الخ) أى فرجحانه لغلبة الاستعمال دون الحقيقة وهذا على أن غلبة الاستعمال لا يستلزم الحقيقة العرفية دائماً بل إذا لم يقم دليل على إرادة الحقيقة فاندفع بحث الناصر (قوله قال أبو حنيفة) قال البدخشى في شرح المنهاج والاولى الحقيقة المستعملة عند أبي حنيفة والمجاز المتعارف عند أبي يوسف وعند محمد أيضاً كما تشهد به كتب الحنفية ولهذا لو حلف أن لا يأكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لأن الحقيقة مستعملة إذا الحنطة تقلى وتغلى ويتخذ منها الهريسه وعندهما بحث باكلها واكل ما يتخذ منها عملاً بعموم

الطواف المأخوذ من جعله كالصلاة الذي هو معنى المجاز ليس كل منهما معنى اللفظ بل الاول حكم يستفاد من المجاز اللغوي الثاني حكم يستفاد من الشرع كذا في العضد وخواشيه (قوله وقد يدعى الخ) لكن كون الموضوع مختلفاً يقتضى جعل على كل حدة (قوله على المسمى اللغوى) في تعبيره كالشارح بالمسمى تنبيه على مخالفة موضوع المسئلتين تدبر (قوله يحمل على المجاز الشرعي) فيستفاد منه وجوب الطهارة بخلاف ما إذا حمل على الحقيقة اللغوية فإن معناه حينئذ أنه يسمى صلاة (قول المصنف وفي تعارض

المجاز (الراجع إلخ) تقدم أن قرينته غلبة الاستعمال فلو لاها لم يتبادر المعنى المجازى بل الحقيقي وهذه علامة المجاز بخلاف ما إذا غلب. وصار يفهم منه ما غلب فيه من غير واسطة غلبة الاستعمال بأن لا يكون الداعي لفهمه الغلبة بل صار متى أطلق فهم منه بذاته فانه يكون حقيقة وعلى هذا يتحد كلام المصنف هنا مع قول الشارح المارومنه المجاز الراجع ولا يخالفه جعله الغلبة دليل الوضع لانه يخص بقرينة ما هنا بما إذا تبادر المعنى من نفس اللفظ دون غلبة الاستعمال (٤٣١) وقد نص على هذا المعنى عبد الحكيم

في حاشية الجامى حيث قال إن التبادر من امارات الحقيقة ما لم يكن سببه غلبة الاستعمال تدبر (قوله أى الصارقة) يعنى فى نفسها لولا المعارض تأمل (قول الشارح لا يشرب

من هذا البحر) البحر ليس بقيد بل البئر الملائى مثله بخلاف ما إذا كانت غير ملأى فيحصل على الاعتراف قولاً واحداً حتى لا يحنث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضع يقال كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخوض ليشرب واصل ذلك فى الدابة لا تكاد تشرب إلا بأدخال أكارعها فيه ثم قيل للإنسان كرع فى الماء إذا شرب الماء بفيه خاض ولم يخض مجازاً أو حقيقة عرفية قاله السعد مع بعض زيادة (قول الشارح المتعاهدة) أشار به إلى أنها غير مهجورة حتى لا يكون الشرب بما يغترف به منه حقيقة عرفية وغير كثيرة حتى تكون هى الراجعة لأن المتعاهدة هى المنقولة

الحقيقية أولى فى الحل لأصالتها وأبو يوسف المجاز أولى لغلبته (ثالثها المختار) اللفظ (بجمل) لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه مثاله حلف لا يشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعاى المجاز الغالب الشرب بما يغترف منه كالاناء ولم ينو شيئاً فهل يحنث بالاول دون الثانى أو العكس أو لا يحنث بواحد منهما الأقوال فإن هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقاً كمن حلف لا يأكل

المجاز المتعارف إذا المتعارف المقهور من قولنا بنو فلان يأكلون حنطة بلد كذا الأكل ما فى باطنها سواء كان فى ضمن أكلها أو أكل ما يتخذ منها وقيل هذا الخلاف مبنى على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة فى التكلم وعندهما فى الحكم فرجح هو المستعملة لأن فيها رجحاناً فى التكلم إذاً اصل فى الإطلاق الحقيقة ورجحان المتعارف لأن له رجحاناً فى الحكم لشموله حكم الحقيقة اهـ (قوله لأصالتها) المراد بالأصالة هنا ما قابل الخلف فإن المجاز خلف عنها عند الحقيقة كما مر وليس المراد بها الرجحان وإنما فى الموضوع من رجحان المجاز (قوله ثالثها المختار اللفظ بجمل) فيه أن هذا يخالف قوله ومن المصحوب بها المجاز الراجع لأنه إذا كان مصحوباً بالقرينة لم تكن الحقيقة مرادة وحيث فلا إجمال لتعين المعنى المجازى ويحاجب بأن المراد بـ رجحان المجاز رجحانه فى حد ذاته باعتبار غلبة الاستعمال لافى خصوص المثال الذى حصل فيه التعارض باعتبار إرادة المتكلم فإن المتكلم قد أتى بما هو محتمل للمجاز والحقيقة ولا أتى بقرينة مانعة وإذا أتى بالقرينة المانعة حمل على المجاز وقول بعض الحواشى أن المرجح هو القرينة المعينة دون المانعة الثقات إلى الإجمال فى أفراد المجاز وقول سـم أن القرينة غلبة الاستعمال لكن عارضها إصالة الحقيقة فيه بعدمع مامر من تبادر المجاز الراجع للأذهان (قوله لرجحان كل) فتعارضاً تقساقطاً (قوله فالحقيقة المتعاهدة) أى المستعملة قليلاً وأشار بذلك إلى أن هذه الحقيقة ليست مهجورة بالكلية وبحث فيه بأن حقيقة النهر الأخدود الذى يجرى فيه الماء والشرب بما فيه لامنه فالتعارض بين مجازين وأجيب بأن المجاز فى إطلاق النهر على ما فيه لا ينافى تعارض الحقيقة والمجاز باعتبار متعلق الشرب فى النسبة الإيقاعية على أنالو سلبنا بقاءه على حقيقته وهو الأخدود فلا معنى لتعلق الشرب بما لا يشرب وإنما يتعلق من حيث ما فيه على حد شرب من الكاس (قوله أو لا يحنث بواحد منهما) أى بناء على أنه بجمل وهذا قد يوهى لا يثنائه على مختار المصنف أنه المذهب وليس مراداً بل المذهب أنه يحنث بكل منهما عملاً بالعرف اهـ ذكرىا ولذلك قال الشيخ خالد فى شرحه قبل يحنث بالاول لا بالثانى أو يحنث بكل منهما وفى بعض الشروح

قليلاً قاله الناصر (قول الشارح ولم ينو شيئاً) فإن نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى قاله السعد (قول الشارح فهل يحنث النخ ليس المقصود بالترجيح بيان الحكم الفقهى بل بيان الحكم على فرض أجزائه على القاعدة المارة وهذه لا ينافى كون الحكم على مذهب المصنف الحنث بكل منهما كافى الروضة وغيرها لأنه منع من أجرائه على تلك القاعدة مانع وهو أن الأيمان ما عدا الطلاق مبتاه العرف وفى العرف يقال لكل منهما شرب منه بخلاف الطلاق فإن مبناء اللغة احتياطاً لا لبضاع متى اشتهرت وإن اشتهر العرف تدبر



(قول الشارح من هذه النخلة) خرج ما إذا قال لا أكل من هذه الشجرة فإن كانت الشجرة بما يؤكل كالرياس فعلى الحقيقة وإلا فإن كانت مشمرة كالنخلة فقد تقدم وإلا فعلى ثمنها قاله السعد (قوله بقي ههنا إشكال) قد عرفت أنه لا إشكال لأنه إنما يكون موضوعا إن فهم المعنى بمجرد العلم باللفظ بلا واسطة قرينة وهنا غلبة الاستعمال جعلت قرينة على فهم ذلك كيف والمعنى الأصلي لم يهجر وقد شرط هجره في المنقول تأمل (قوله لكن) (٤٣٢) عبر في القاموس الخ) قالوا أنه لا يفرق بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح وقد

قال الشافعي الخ) قيل أن القرينة مشاركة الجماع للجس في إثارة الشهوة التي هي علة الحكم لكن مقتضى قول امام الحرمين أن الشافعي قال ذلك في معارضة وقعت له في قوله تعالى أو لا مستم النساء الخ حاصلها كيف تحمل الملاسة على الجس باليد مع أنه قد يجامعها فقتضاه بأنه لا يجب الوضوء بالجماع فقال فهي محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى الواقع مجازا إذ القرينة لزوم ذلك المحذور تدبر (قول المصنف مسألة الكناية لفظ استعمال الخ) كلامه كالصریح في أن اللفظ مستعمل فيهما معا وقد اختاره عبد الحكيم مخالفا للشارحين فقال أن غير معناها أصل في الإرادة ومقصود بالافادة فيكون اللفظ مستعملا فيهما بأن يكون أحدهما وسيلة لينقل به إلى الآخر فلا يرد لزوم المعنى الحقيقي

من هذه النخلة فيبحث بشر هادون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة حيث لانية وإن تساويا قدمت الحقيقة اتفاقا كما لو كانت غالبية (وثبت حكم) بالاجماع (مثلا يمكن كونه) أي الحكم (مرادا من خطاب) لكن يكون الخطاب في ذلك المراد (مجازا لا يدل) الثبوت المذكور (على أنه) أي الحكم هو (المراد منه) أي من الخطاب (بل يبقى الخطاب على حقيقته) لعدم الصارف عنها (خلافا للكرخي) من الخفية (والبصري) أبي عبد الله من المعزلة في قولها يدل على ذلك فلا يبقى الخطاب على حقيقته إذ لم يظهر مستند للحكم الثابت غيره مثاله وجوب التيمم على الجماع الفاعل للماء إجماعا يمكن كونه مرادا من قوله تعالى أو لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لكن على وجه المجاز لأن الملاسة حقيقة في الجس باليد مجاز في الجماع فقال المراد الجماع لا تكون الآية مستند للجماع إذ لا مستند غيرها وإلا لذكر فلا تدل على أن اللبس ينقض الوضوء وأجيب بأنه يجوز أن يكون المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر الجماع كما هو العادة فاللبس فيها على حقيقته فتدل على نقضه الوضوء وإن قامت قرينة على إرادة الجماع أيضا بناء على الرجح أنه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معا دلت على مسألة الجماع أيضا وقد قال الشافعي بدلائنها عليهما حيث حمل الملاسة فيها على الجس باليد والوطء (مسألة الكناية لفظ استعمال في معناه مرادا منه لازم المعنى)

أو لا يبحث بواحد منهما وهو منتقد فانه قد يوهى الخ (قوله الذي هو الحقيقة المهجورة) أي في مقام الحلف على الأكل فهو هجران خاص وليس المراد الهجر مطلقا فان إطلاق الشجر على الخشب غير مهجور وهذا لا يقتضى الهجر بالنسبة لكل ماعدا الثمر فاندفع ما أورده الناصر هنا (قوله بالاجماع مثلا) أدخل به مائت بالقياس كذا قيل وفيه نظر مع قوله إن لم يظهر مستند الخ وقوله بأنه يجوز أن يكون المستند الخ فان القياس مستند فالصواب حذف مثلا والاقصا على مائت بالاجماع (قوله يمكن كونه مرادا) أي ولا قرينة على إرادته وإلا كان دالا من غير خلاف كما يشير إليه الشارح آخر (قوله لعدم الصارف) وثبوت الحكم في نفسه لا يعد صارفا (قوله إجماعا) راجع لقوله وجوب (قوله لكن وجه المجاز) أورد أن الملاسة ملاقة عضو بعضو فتشمل الجماع فيكون من مسمى الحقيقة واجيب بان الثابت في الصحاح أنها قاصرة على ما كان باليد (قوله واستغنى عن ذكره) أي فلا يقال لو كان له مستند غيرها لذكره (قوله بذكر الجماع) فان الامة لا تجتمع على ضلالة (قوله وإن قامت قرينة) استئناف وقوله دلت جواب الشرط قال ذكرى على إرادة الجماع أيضا بين أن محل الخلاف المذكور إذ لم تقم قرينة على ذلك ليندفع به قول الزركشي ومن تبعه أن الخلاف مفرع على امتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما صرح به الاصفهاني فان حمل عليها فلا تنافي فكان ينبغي للبصنف التشبيه على ذلك فان كلامه مفرع على مرجوحه (قوله يصح أن يراد باللفظ الخ) أي وتكون القرينة منعت من إرادة الحقيقة وحدها (قوله وقد قال الشافعي الخ) قال الكمال ظاهر عبارة الام أنه لم يقل بحمل الملاسة على الوطء بل على انواع

والمجازى بالمعنى الذى منعه فيكون كل منهما

الملاسة

مرادا من اللفظ اما المعنى الحقيقي فلعدم نصب القرينة المانعة عنه واما الممكنى عنه فلكونه محط الفائدة والقرينة دالة على إرادته ويكون اللفظ حقيقة لاستعماله فيما وضع له ولم يشترط فيها ان لا يراد غير الموضوع له والحاصل ان الكناية لما لم يكن فيها القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له بالنظر إلى لفظها يكون مرادها ولوجود القرينة الدالة على إرادة غير الموضوع له لا بد



فانه مع القرينة المانعة  
هذا ما عدى وإن خالفه  
الشارحان اه وكلامه  
صريح في أن دلالة اللفظ  
على اللازم بطريق المجاز  
ولم يمنع لان المعنى الحقيقي  
غير مقصود لذاته وكان  
حقيقة وليس مجاز لفقد  
شرط المجاز ووجود شرط  
الحقيقة وبهذا ظهر الفرق  
بينهما وبين اللفظ المستعمل  
في الحقيقة والمجاز معاً عند  
من قال به وقال ان الشرط  
في المجاز القرينة المانعة  
عن الحقيقي وحده فجعله  
مجازاً فليتأمل ( قوله  
لا يصح معه إرادة المعنى  
الحقيقي ) هذا إذا كان  
مراد بطريق الاصاله  
دون التبع كما هنا ( قول  
الشارح وان أريد منه  
اللازم ) أى وان أريد  
من اللفظ اللازم أيضاً فلا  
يخرجه ذلك عن كونه  
حقيقة لما مر فكلام  
الشارح صريح فيما اختاره  
عبد الحكيم تأمل ( قول  
المصنف فان لم يرد المعنى  
باللفظ الخ ) اعلم أن  
المقصود من هذا الكلام  
تحقيق الفرق بين الكناية  
والتعريض تابعا فيه  
للتعريض وابن الاثير  
مخالفا لظاهر عبارة  
السكاكي وعبارته ان

نحو زيد طويل التجاد مراد منه طويل القامة إذ طولها لازم لطول التجاد أى حائل السيف ( ففى حقيقة ) لاستعمال اللفظ فى معناه وان أريد منه اللازم

الملاسة ما عدا ( قوله مراد منه الخ ) فهم الناصر أن الضمير عائد للفظ أى مراد منه لازم المعنى أيضاً فحصل الحد لفظ أريد به معناه ولازمه فتكون الكناية مجازاً فينا في قول المصنف ففى حقيقة وأجاب سم بما حصله انه يجوز عود الضمير الى قوله معناه ولا ينافيه قوله لازم المعنى لانه من باب الاظهار فى موضع الاضمار وأولى اللفظ أيضاً بمساحة والمعنى مراد من اللفظ أى بواسطة معناه والانتقال منه أى من معناه ذلك اللازم فحصل الحد على المعنى الاول لفظ استعمل فى معناه مراداً من معناه لازم معناه بمعنى انه أطلق على معناه لينقل منه الى لازمه الذى هو المقصود بالذات وعلى الثانى لفظ استعمل فى معناه مراداً من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه الى لازمه فظهر سقوط قوله وحاصله لفظ أريد الخ وبطلان ما فرعه عليه من قوله فتكون الكناية مجازاً لا حقيقة قال وقد رجع الى الحق فى حاشية أخرى كتبها فقال إنما قال ما ذكره ولم يقل استعمل فى معناه ولازمه إشارة الى ان المقصود باللفظ هو المعنى والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ فى معناه وسيلة الى اللازم ولا فائدة هذا المعنى خص اللازم بذكر الارادة تبييناً على انه المراد الأهم والمقصود بالذات وبهذا يظهر توجيه قوله ففى حقيقة ولا يخفى ان هذا اصطلاح لا يوافق اصطلاح اللبانيين اه وما ذكره من المخالفة ممنوع فان للبيانين طريقتين تعرض لهما فى المفتاح فى موضعين احدهما انها استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وثانيهما انها استعمال اللفظ فى الموضوع له لكن لا يكون مقصوداً بل لينقل منه الى غير الموضوع له اللازم المقصود وما ذكره المصنف على ما قررناه به موافق للمذهب الثانى وفى حاشية شيخ الاسلام اختلف فى الكناية على أربعة أقوال أحدها انها حقيقة وإليه مال ابن عبد السلام الثانى أنها مجاز الثالث انها لا وإليه ذهب السكاكى وصاحب التلخيص الرابع وهو اختيار المصنف تعالى الله انها تنقسم الى حقيقة ومجاز كذا قيل والمعروف ما اقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكى وصاحب التلخيص انها حقيقة غير صريحة وأما نسبة الرابع للمصنف فمتوهم إذ قوله فهو مجاز عائد الى اللفظ لا الى الكناية كما صرح به الشارح ( قوله التجاد ) بكسر النون حائل السيف ( قوله إذ طولها لازم الخ ) المراد بالزوم هنا ما يعم العقل والعادى سواء كان بغير واسطة كالمثال المذكور أو بواسطة كفى زيد كثير الرماد ومن الكناية بغير واسطة قولهم فلان عريض القفا يكون به عن البلاءه وفيها بحث لان عرض القفا يستدل به الاطباء على كثرة الرطوبة المستلزمة للبلاءه لما ثبت عندهم ان كثرة البلغم والرطوبة يورث غلبة البرودة والنسيان فلا وجه لعد هذا المثال بما الانتقال فيه بلا واسطة والجواب ان هذا تدقيق يقتضيه العلم الطبيعى وأهل العرف لا يلاحظون ذلك بل ينتقلون منه أولاً الى البلاءه ( قوله وان أريد منه اللازم ) لان هذه الارادة لا تصير مجازاً لانها ليست من اللفظ إذ لم يستعمل فى ذلك المعنى المجازى وإنما هو مراد من المعنى واللفظ مستعمل فى معناه الحقيقي الذى هو الملزوم لينقل منه اليه فظهر صحة قوله ففى حقيقة ومن قال انها مجاز يقول ان اللفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادة المعنى الحقيقي معه ففى ليست بحقيقة لان اللفظ مستعمل فى غير ما وضع له ولا بمجاز لان المجاز لا يجوز معه ارادة المعنى الحقيقي بخلافها ولا بد من قرينة والفرق بينه وبين المجاز أن المجازى من الكناية قسم مخصوص من المجاز وأما المجاز فهو أعم منه إذ له علاقات كثيرة وإلى انقسامها الى الحقيقة والمجاز مشى والدالمصنف وبما ينبغي ان يبنى

اللفظ في المعنى المعرض به قد يكون كناية وقد يكون مجازاً ومن صرح به السعد في شرح المطول وأيده بأن اللفظ إذا دل على معنى دلالة صحيحة فلا بد أن يكون حقيقة فيه أو مجازاً أو كناية قال السيد وقد غفل عن مستتبعات التراكيب فإن الكلام يدل عليها دلالة صحيحة وليس حقيقة فيها ولا مجازاً ولا كناية لأنها مقصود تبأ لا أصالة فلا يكون مستعملاً فيها والمعنى المعرض به وإن كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملاً فيه إنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الاثير بأن التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازاً حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي وحيث قال فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً أو تدأشار إلى أنه لا يكون كناية فيه أيضاً حيث قال الكناية مادل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بل أراد السكاكي به أن التعريض قد يكون على طريقة الكناية في أن يقصد به المعنيان معا وقد يكون على طريقة المجاز بأن يقصد به المعنى التعريض فقط فقولك اذيتني فستعرف إذا أردت به تهديد غيرك فقط وهو المعنى المعرض به كان على سبيل المجاز في أن المقصود هو هذا المعنى وحده ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضاً (٤٣٤) مر انتهى وحاصل الفرق أن الكناية أي اللفظ المستعمل مراداً منه لازم معناه

قد يكون حقيقة أن أريد منه معناه مع لازمه وقد يكون مجازاً في ذلك اللازم بخلاف التعريض فإنه لا يكون مجازاً في المعنى المعرض به أبداً لما مر وأطلق على اللفظ المراد به لازم المعنى فقط الكناية تبعاً لابن الاثير حيث قال الكناية مادل على معنى يجوز حمله الخ حيث سماه كناية مع تجويز حمله على جانب المجاز وهذا علم أن معنى قوله فهو حقيقة ابدأ أنه دائماً يستعمل في معناه الذي أريد به دون المعنى التعريضي وسماه حقيقياً مع أنه قد يكون مجازاً أو كناية لأن المعنى

(فإن لم يرد المعنى) باللفظ (ولأنما عبر بالضرورة عن اللازم فهو) أي اللفظ حيثئذ (بجواز) لأنه استعمل في غير معناه أي الأول (والتعريض لفظ استعمل في معناه نيلوح) بفتح الواو أي للتلويح (بغيره)

عليه أن المراد بجواز إرادة المعنى الحقيقي في الكناية هو أن الكناية من حيث أنها كناية لا تنافي ذلك كما أن المجاز ينافي له لكن قد يمتنع ذلك في الكناية بواسطة خصوص المادة كما في الرحمن على العرش استوى (قوله) فإن لم يرد لم يقل فإن لم يستعمل مع أنه عتزل قوله استعمل تنبيهاً على أن المراد باستعمال اللفظ في المعنى إرادته منه (قوله) ولأنما عبر (أي ابتداء من غير استعمال) فالانتقال هنا قبل الاستعمال بخلاف الأول فإن الانتقال بعد الاستعمال في المعنى الحقيقي فإن اللفظ باق على حقيقته وإنما انتقل الذهن منه إلى لازمه (قوله) فهو مجاز) أي لا كناية (قوله) والتعريض الخ الفرق بينه وبين الكناية التعريضية على ما بينه السيد في حاشية المطول أنه يكون فيها ورام المعنى الأصلي والمعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح والاشارة ويكون المعنى المكنى عنه فيها بمنزلة الحقيقي في كونه مقصوداً من اللفظ مستعملاً هو فيه فإذا قيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده وأريد به التعريض بنبي الاسلام عن مؤذعين فالمعنى الأصلي هنا انحصار الاسلام فيمن سلوا من لسانه ويده ويلزم انتفاء الاسلام عن المؤذيين مطلقاً وهذا هو المعنى المكنى عنه المقصود من اللفظ استعمالاً وأما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سبباً فهو نفي الاسلام عن المؤذيين المدين اهـ (قوله) ليلوح الخ) فالمعنى المعرض به وإن كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملاً فيه إنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الاثير بأن التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازاً حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي والمجازي ولا كناية لأن الكناية مادل على

الأصل بالنسبة للمعنى التعريضي بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مستعملاً فيه اللفظ ومقصوداً منه ولذلك بين الشارح رحمه الله قوله معنى حقيقة ابدأ بقوله لأن اللفظ لم يستعمل في غير معناه وهذا يندفع الشكوك التي عرضت للناظرين ثم إن ما أجريناه عليه كلام المصنف والشارح هو طريقة السيد الجرجاني وقد خالفه عبد الحكيم متصراً السعد بقول نقلها عن السكاكي حاصلها أن المعنى التعريضي قد يستعمل فيه اللفظ مع الأصل فيكون كالكناية وقد يستعمل فيه مع قرينة مانعة عن الأصل فيفارقهما ويكون مجازاً وإن السكاكي قال أنا لا نقول في عرفنا استعملت الكلمة في كذا حتى يكون الغرض الأصلي طلب دلالة عليه والمعنى التعريضي مطلوب الدلالة عليه فيتحقق الاستعمال إلا أن الدال عليه هو التركيب بتمامه فيكون كالتشليل وإن مستتبعات التراكيب إنما هي المعاني الضمنية والالتزامية وحاصل كلامه أن في التعريض مذهبين مذهب الخشري وابن الاثير ومذهب السكاكي فتأمل (قوله) قد تقرر أن المقصود من الكناية هو اللازم فقولك زيد طويل النجاد معناه المقصود أنه ثابت له لازم طول النجاد وإذا كان هذا معناه فلا مانع من أن يكون المراد طول النجاد الخارجي ولا كذب حيثئذ إذ مرجع الكذب والصدق إنما هو المعنى المقصود وبهذا اندفع قوله لكن هذا يشكل الخ (قوله) تصور في الذهن صوابه

(١) قوله يجوز حمله الخ أي على جانبي الحقيقة والمجاز اهـ كاتبه

أن يقال بدله أنه مستعمل في المعنى الذهني والمقصود منه تصويره لينقل منه (قوله بناء على أنه (٤٣٥) موضوع الخ) الصواب حذفه

وما قبله كاف في التوجيه  
إذ لا يلزم من الوضع للمعنى  
الخارجي واستعمال اللفظ  
فيه تحقيقه وإلا لما وجدت  
حقيقة موضوعه للخارجي  
كاذبة نعم هذا البناء متعين في  
المستحيل كالنص عليه الزاهد  
في حاشية الدواني (قوله  
وأريد به الدلالة الخ) من أين  
أنه أريد به الدلالة من غير  
أن تراد من اللفظ ويكون  
مستعملا فيهما معا وليس  
هذا من مستبعات التراكيب  
(قوله لمنعه في المجاز الخ)  
المنوع أن يراد قصداه هنا  
قصدا وتبعيا كما مر (قوله  
ما ذكره المصنف من أن  
التعرض الخ) قد عرفت أن  
ما ذكره معناه أنه لا يكون  
في المعنى التعريضي مجازا  
بناء على طريق الزمخشري  
وابن الأثير وهو لا ينافي  
مذهب الآخرين (قوله بل  
تكون تارة حقيقة) أي بل  
يكون اللفظ المراد منه لازم  
معناه تارة حقيقة بأن يستعمل  
فيه مع أصل المعنى وتارة  
بمجازا بأن يستعمل فيه أي  
اللازم وحده (قول المصنف  
فهو حقيقة أبدا) أي أنه  
لا يكون مجازا في المعنى  
التعريضي أصلا لأنه  
لا يستعمل فيه اللفظ وهذه  
طريقة الزمخشري وابن  
الأثير وأما عند السكاكي  
فعلى ما اختاره السيد  
فكذلك وعلى ما اختاره

كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل إلى  
كبير الاصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحا لقوله العابدون لها بانها لا تصلح  
أن تكون آلهة لما يعلون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أي كسر صغارها  
فضلا عن غيره والآله لا يكون عاجزا (فهو) أي التعريض (حقيقة أبدا) لأن اللفظ فيه لم  
يستعمل في غير معناه

معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز (قوله كما في قوله تعالى) في التمثيل بذلك بحيث لا يلزم من  
استعماله في معناه الذي هو أرادته به اخبار بغير الواقع قاله الناصر ويجاب سم بعد كلام طويل نقله عن  
التلويح محل القصد منه أن مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب إنما هو المعنى الكائن وأما  
المعنى الحقيقي فلا يتعلق به اثبات ولا نفي ولا يرجع إليه صدق ولا كذب قال وما ذكر في الكناية  
يجري في التعريض وبه ينقطع هذا البحث من أصله اه ولا يخفى عليك أن المعنى المعرض به لم يستعمل  
فيه اللفظ فليس بحقيقة ولا مجاز كما سمعت ولا يكون مناط الصدق والكذب لأن اللفظ لم يستعمل  
فيه وصدق المعرض به وعدمه غير صدق المعرض عنه المستعمل فيه اللفظ وكلام الناصر بالنسبة إليه وما  
أشار إليه من القياس (١) الذي هو روح الجواب لا يصح كيف وقد قال السيد في حاشية  
المطول أن الكناية بالنسبة إلى المعنى المعنى لا يكون تعريضا قطعاً وإلا لزم أن يكون المعنى  
المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه فالأحسن أن يقال إن التعريض وإن كانت  
حقيقته الأصلية ما تقرر إلا أنه قد يحصل عارض يصير الالتفات فيه نحو المعرض به بحيث  
يكون كأنه المقصود الأصلي وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا في  
أصله كقوله تعالى ولا تكونوا أول كافر به فإنه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل  
كل أحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الأصلي هنا اه وبه يتخرج الجواب عن الاشكال  
فإن كلام الناصر بالنظر إلى أصل التعريض وحقيقته من حيث هو \* ووجد بخط سم على  
هامش حاشية الكمال بعد أن ساق نحوه في حاشيته على الكتاب مانصه نعم لقائل أن يقول هذا  
وإن دفع هذا البحث لكنه لا يصح كون التعريض في هذا المثال حقيقة وكيف يكون حقيقة وفيه  
اسناد الفعل إلى غير من هو له وذلك يوجب كونه مجازا اللهم إلا أن يقال الاسناد إلى غير من هو له إنما  
يقضي كونه مجازا إذا كان مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب أما إذا كان القصد  
الانتقال منه إلى غيره فلا فبراجع اه وأقول لم تظهر علاقة بين الفاعل الحقيقي وهو سيدنا إبراهيم عليه  
السلام وبين الفاعل المجازي الذي أسند إليه الفعل وعلى تقدير صحة كون الاسناد مجازيا لا يرد البحث  
أصلا لأن موده على أن الاسناد حقيقي فكان يستغنى في دفع البحث به عما ارتكبه من التأويلات التي  
لم تتم على أن جعل الاسناد مجازيا يبطل صورة التعريض وقوله في الجواب أن الاسناد إلى غير من هو له الخ  
تخصيص لعموم كلامهم بلا دليل فليتامل (قوله كأنه غضب) متعلق بمحذوف والمعنى يريد أي  
الخليل عليه الصلاة والسلام ورضه غضب يعود إلى كبير الاصنام (قوله تلويحا لقومه الخ) هذا لا يناسب  
ما قبله من أن المقصود التعريض وإنما يناسب القول بأن المقصود به التهم والمناسب للتعريض التلويح  
بأن الله يغضب من عبادتها بالاولى وقرره شيخ الاسلام بما يفيد ذلك فقال في قوله وكأنه غضب الخ أي فالآله  
الحق يغضب لعبادة غيره بالاولى (قوله فهو حقيقة أبدا) قال منجم باشافي حاشيته على الرسالة الفارسية

(١) قوله وما أشار إليه من القياس هو قوله وما ذكر في الكناية يجري في التعريض اه كاتبه

السعدو تبعه عبد الحكيم فاللفظ يكون مجازا في المعنى التعريضي عند نصب القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي تدبر الحروف قوله والبحث  
حمل المحمولات الخ) البحث هو التفتيش فاللائق تفسيره به فالبحث موضع التفتيش عن عوارض الشيء ثم تحمل عليه بالدليل أو التنبيه

بخلاف الكناية كما تقدم (( الحروف )) أى هذا مبحث الحروف التى يحتاج الفقيه إلى معرفة معانيها لكثرة وقوعها فى الأدلة لكن سيأتى منها أسماء فى التعبير بها تغليباً للأكثر فى خط المصنف عدها بالقلم الهندى اختصاراً فى الكتابة وفى بعض النسخ بالقلم المعتاد ولتمش عليه لوضوحه ( أحدها إذن من نواصب المضارع ) قال سيويه للجواب والجزاء الخ ( قال الشلوبين دائماً و ) قال ( الفارسي غالباً )

عرفوا التعريض بتعريفات مختلفة فى الظاهر متفقة المآل لأن الجميع يرجع إلى أنه كلام قصد به معنيان معاً أحدهما من وسطه حقيقة كان أو مجازياً أو كناية بشرط أن يكون الكلام مستعملاً فيه وثانيهما من عرضه وجانبه بطريق الرمز والاشارة عما يتناولها الكلام تناولاً بعيداً بقرينة خفية مثل الفحوى والسياق بشرط أن لا يكون الكلام مستعملاً فيه اه وهو ما حققه صاحب الكشف أيضاً ونقله عند السيد فى حاشية المطول وأقره فإقاله المصنف وتبعه عليه الشارح مخالف لكلام البيانين فاتجه اعتراض الناصر وسبقه إليه شيخ الاسلام من المخالفة المذكورة وما أجاب به سم من أن مخالفة ما فى المفتاح وما حققه صاحب الكشف لا يقتضى بطلان ما قاله المصنف لأنه لم يلتزم موافقتهما ولا يثبت أن ما قاله لم يقله أحد من الأصوليين إذ يجوز أن يكون اصطلاحاً لظائفة مشى عليه المصنف لا يجدى نفعا وقد نبهنا على أن مثله لا ينبغى التسك به على الخصم مراراً نعم يكفيه فى الاسترواح فى الجواب يقول صاحب الكشف قبيل التحقيق الذى ذكره أنه أى صاحب الكشف اعتبر فى الكناية استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وفى التعريض استعماله فيما وضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ على أنه قابل للتأويل كما لا يخفى وفى الكمال أن الكناية عند الفقهاء ما احتتمل معنيين فأكثر سواء كان أحد المعنيين أو المعانى لازماً لغيره منها أم لم يكن وأما التعريض فالظاهر أن معناه باصطلاح الفقهاء والبيانين واحد وقد ذكره فقهاؤنا مقرناً بالكناية حيث قالوا التعريض بالغذف لا يوجب الحد وإن نواه خلافاً للمالك ومنفرداً حيث قالوا للامام أو نائبه التعريض بالرجوع لمن أقر بعقوبة الله تعالى ( قوله بخلاف الكناية ) أى فأنها تكون حقيقة وتكون مجاز فيكون المصنف تابعاً لوالده فى تقسيمها إلى القسمين فهذا مما يؤيد القبيل السابق ويرد قول شيخ الاسلام أن قول الشارح فهو مجاز عائد على اللفظ لاعلى الكناية لأنه بما يعارضه ما هنا من قوله فهو حقيقة أبداً وقوله بخلاف الكناية وأما تذكير الضمير فى قوله فهو مجاز فانه يجوز أن يكون لدفع استشكل تذكير الضمير مع عوده للكناية مع تأنيثها ( قوله مبحث الحروف ) هو مصدر ميمي المراد به مكان البحث والبحث اثبات المحمولات للوضوعات فالمعنى محل يثبت فيه أحوال الحروف لها وتحمل عليها ( قوله التى يحتاج الخ ) هذا بيان لعذر الأصوليين فى ذكرهم لها مع أنها من مباحث علم النحو فيجتملى ذكرها هنا على سبيل المبدئية فلا تعد من مسائل الأصول أو يقال بتغاير جهة البحث فيكون من مسائله ( قوله لكثرة وقوعها ) فيه أنه لا يلزم من كثرة الوقوع الاحتياج إذ قد يكثر وقوع الشيء ولا يحتاج إليه وقد يقال إن هذا نادر ( قوله لكن سيأتى منها أسماء ) كاذب وإذا الظرفيتين وأى المشددة وكل ( قوله تغليباً للأكثر ) أى فلا يقال أن الأسماء اشرف من الحروف فكانت تغلب على أنه قد يقال لا تغليب فان الصغار فى شرح كتاب سيويه نقل عنه أنه يطلق الحرف على الاسم والفعل ( قوله من نواصب المضارع ) أى أنها قد تنصبه إذا استوفت الشروط ( قوله للجواب والجزاء ) أى للدلالة عليهما لأنهما موضوعا لذلك إذ لا يوصف الوضع بدوام

( قول المصنف أحدها إذن ) مذهب سيويه ورواه عن الخليل أنها حرف وقال بعض الكوفيين أنها اسم منون والنصب عند سيويه بها ورواه عن الخليل أيضاً وروى عن الخليل واختاره الرضى أن النصب بأن مقدرة لتدل على الاستقبال فيما إذا كان الجزاء مستقبلاً ولذلك يرفع إن لم يكن كذلك ( قول المصنف من نواصب المضارع ) أى بثلاثة شروط تصدده وأن يليه الفعل غير مفصول بينهما بغير القسم والدعاء والتداء وأن لا يكون الفعل حالاً فان تصدر من وجه دون وجه وذلك إذا وقع بعد العاطف كما فى قوله تعالى وإذن لا يلبثون خلافاً إلا قليلاً جاز النصب وتركه إلا أن الترك أكثر ثم أن النصب مع هذه الشروط هو الافصح لأن سيويه قال زعم عيسى بن عمر أن ناساً من العرب يقولون إذن أفعل ذلك فى الجواب بالرفع فأخبرت يونس بذلك فقال لا يتعذر إذا ولم يكن يروى غير ما سمع كذا فى الرضى لكن قد يقال إن ذلك فى الجواب كما صرح

به لا الجزاء ( قوله وعلى أنه يمكن الاستغناء الخ )

وقد تتمحض للجواب فاذا قلت لمن قال أن زورك إذن أكرمك فقد أجبت وجعلت إكرا مكم جراً زيارته  
 أي إن زرتني أكرمك وإذا قلت لمن قال أحبك إذن أصدقك فقد أجبت فقط عند الفارسي ومدخول إذن  
 فيه مرفوع لا تخفاء استقباله المشترك في نصبها ويتكلف الشلو بين في جعل هذا مثالا للجزاء أيضا أي إن  
 كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك وسيأتي عدها من مسالك العلة لأن الشرط علة للجزاء (الثاني إن) بكسر  
 الهمزة وسكون النون (للشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو إن ينتموا  
 يغفر لهم ما قد سلف (والنبي) نحو إن الكافرون إلا في غرور إن اردنا إلا الحسنى أي ما (والزيادة)  
 نحو ما إن زيد قائم ما إن رأيت زيدا (الثالث أو) من حروف العطف (لشك) من المتكلم نحو قالوا  
 لبنا يوم ما وبعض يوم (والإيهام) على السامع نحو أتأها أمرنا ليلاً أو نهراً (والتخير) بين المعطوفين  
 سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالي ثوباً أو ديناراً أم جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ وقصر ابن  
 مالك وغيره التخيير على الأول وسما الثاني بالاباحة (ومطلق الجمع) كالواو ونحوه وقد زعمت ليلي بأن  
 فاجره لنفسى تقاهها أو عليها فجورها أي وعليها (والتقسيم نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف) أي  
 مقسمة إلى الثلاثة تقسم الكلى إلى جزئياته فيصدق على كل منها (وبمعنى إلى) فينصب بعدها المضارع  
 بأن مضمره نحو لا لزمنك أو تقضيته حتى أي إلى أن تقضيته

ولا غلبة فهي دالة على أن الكلام التي وقعت فيه جواب عن الكلام السابق لأنها نفس الجواب وأن  
 مدلوله مكافئ له فمن ثم قيل الجواب يتعلق بالكلام والجزاء يتعلق بالمعاني (قوله) وقد تتمحض أي  
 وتخرج عن الجزاء وهو من تنمة كلام الفارسي (قوله) فقد أجبت فقط أي ولا مجازاة لأن التصديق في  
 الحال والجزاء لا يكون مستقلاً (قوله) أي إن كنت الخ فالشرط وهو الاستقبال المشترك في نصبها  
 موجود على هذا التأويل (قوله) لأن الشرط علة أي فلا تنافي بين ما هنا وبين ما يأتي (قوله) أي لتعليق  
 إشارة إلى أن المراد بالشرط المعنى المصدرى لا الأداة ولا فعل الشرط (قوله) والزيادة الخ فيه  
 مسامحة أي وثمرة الزيادة وهو التأكيدي وإفادة الحرف التأكيدي لا تنافي في زيادته إذ لم يكن التأكيدي موضوع  
 الحرف وإلا فلا يكون زائداً وقد قال ابن عصفور الزائد في قوة تكرير الجملة (قوله) نحو ما إن زيد قائم  
 أشار بتكرير المثال لدخولها على الجملة الاسمية والفعلية (قوله) لشك الخ الحق ما أفاده الزمخشري  
 وبتبعه التفتازاني وابن هشام أن وضع أو لاحدا الأمرين أو الامور واستفادة هذه المعاني من قرآن خارجية  
 (قوله) لبنا يوم ما قيل إن أو ههنا للالضرب (قوله) خذ من مالي إنما كانت أو ههنا للتخيير لأن الأصل  
 في مال الغير الحرمة حتى ينص عليه أو نص في أحدهما فيمتنع الجمع بينهما (قوله) بالاباحة أي اللغوية  
 لأن الكلام في مدلولات الحروف (قوله) ومطلق الجمع قال إمام الحرمين في البرهان ذهب بعض  
 الحشوية من نحوية الكوفة إلى أن أو قد ترد بمعنى الواو العاطفة واستشهدوا بقوله سبحانه وأرسلناه إلى  
 مائة ألف أو يزيدون وقوله تعالى عذراً أو نذراً وقوله ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً وهذا لعل عند المحققين  
 فلا تكون أو بمعنى الواو فقط وقوله جل وعلا أو يزيدون عند أصحاب المعاني كالزجاج والفرام وغيرهما  
 محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب التقدير وأرسلناه إلى عصبة لو رأيتهم لقلتم مائة ألف  
 أو يزيدون وعليه خرج قوله تعالى وهو أهون عليه والرب عز وجل لا يتعاطاه أمر ولكن المعنى أن  
 الإعادة أهون في ظننا لكم فإذا اعترفتم بالاعتذار على الابتداء فالإعادة أهون عندكم فلم منعتموها (قوله)  
 وقد زعمت الخ ضمنه معنى تحدث فعدها بالباء وأورد أنها في البيت للتويع لأن المعنى لنفسى تقاهها  
 إن كانت تقية أو عليها فجورها إن كانت فاجرة وهو غير وارد لأن التويع في الانصاف بهما  
 والكلام في كون الفجور ضاراً والتقوى نافعة وهما متحققان (قوله) والتقسيم الانفصال فيه حقيقى

قد يقال ما يأتي مبنى على  
 معناها هنا كما صرح به  
 الشارح فراه أن ما هناك  
 ليس مستقلاً بل مفرع على  
 ما هنا (قوله) التأكيدي  
 أي تأكيدي مضمون الجملة  
 نفيًا وإثباتًا (قوله) قلت  
 وفيه نظر) لأنه بناء على  
 أنها للتويع كان الظاهر  
 أن تكون للتويع زمن  
 الاثبات (قوله) إذ لا يفاد  
 أن الخ) وإن كان المقيد  
 هو القرائن (قوله) إلى شيء  
 واحد أي وإن اختلف  
 التقدير فإن كانت بمعنى  
 إلى فما بعدها بتاويل  
 مصدر مجرور بها وإن  
 كانت بمعنى إلا فهناك  
 مضاف محذوف عامله  
 ما قبل أو أي لا لزمنك  
 إلا وقت قضائك حتى

(قول الشارح فهو من تجاهل العارف) (٤٣٨) أى فناء على التجاهل هو شك ففى أو لاحد الشيتين لكن لما كان التجاهل ليس

مقصود الذات بل لينقل إلى قصر الزمن الذى هو سبب الشك فينبى عليه تقريب السلام من الوداع كان المراد بها التقريب فاندفع ما قيل انها هنا للشك المبني على التجاهل (قوله وبذلك يحصل اشتباه السلام الخ) حيث وقع كل من السلام والوداع على ما ينبى فيه لا يتأتى الاشتباه (قوله لوجود قصر المدة في غيره) فيه ان الكلام في قصر مدة ما هو من جنسه (قول الشارح ولا يكون ذلك إلا عن ذنب) أى فالرمى بالطرف كناية عن أنت مذهب نظراً لسيه وبه يستقيم الكلام خلافاً لما في الحاشية تأمل (قوله وأجاب القرافي الخ) هذا هو التكتة في قول الشارح أول المبحث لسكرة وقوعها في الأدلة لا ما قاله المحشى هناك تدبر (قوله لا تخرج بذلك عن الظرفية) صرحوا بأن اسم الزمان لا يكون ظرفاً إلا إذا اعتبر واقعا فيه لحدث وهنا ليس كذلك فهو مثل علمت زمان زيد ونحوه قال الرضى ويلزمها الظرفية إلا إذا اضيف إليها اسم زمان كقوله تعالى بعد إذ نجانا الله منها وقال به إذ أتم مهتدون (قوله والبديلة) خرج عليه الزحشرى قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم إلا ية أى لن ينفعكم اليوم إذ تبين ظلمكم ولم يبق فيه شبهة لاحد فاذا بدل من اليوم القلى

(والاضراب كبل) نحو وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون أى بل يزيدون (قال الحريرى والتقريب نحو ما أدرى أسلم أو ودع) هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع فهو من تجاهل العارف والمراد تقريب السلام لقصره من الوداع ونحوه وما أدرى أذن أو أقام يقال لمن أسرع فى الأذان كالاقامة (الرابع أى بالفتح) الهمزة (والسكون) للباء (للتفسير) بمفرد نحو عندى عسجد أى ذهب وهو عطف بيان أو بدل أو بجملة نحو وترميتى بالطرف أى أنت مذهب \* وتقلينى لكن إياك لا أقلى فانت مذهب تفسير لما قبله إذ معناه تنظر إلى نظر مغضب ولا يكون ذلك إلا عن ذنب واسم لكن ضمير الشأن وقدم المفعول من خبرها لافادة الاختصاص أى أتركك بخلاف غيرك (ولنداء القريب أو البعيد أو المتوسط أقوال) ويدل للأول ما فى حديث الصحيحين فى آخر أهل الجنة دخولا وأدناهم منزلة فيقول أى رب أى رب وقد قال تعالى فاقى قريب وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بالبعيد توكيذا (الخامس أى) بالفتح (والتشديد) اسم (للشرط) نحو إياها الاجلين قضيت فلا عدوان على (والاستفهام) نحو أياكم زادت هذه إيمانا (وموصولة) نحو لنزعن من كل شيعة أيهم أشد أى الذى هو أشد (ودالة على معنى السكال) بان تكون صفة لسكرة أو حالاً من معرفة نحو مررت برجل أى رجل أو بعالم أى عالم أى كامل فى صفات الرجولية أو العلم ومررت بزيد أى رجل أو أى عالم أى كاملاً فى صفات الرجولية أو العلم

إن كان حقيقاً أو لمنع الخلو إن كان اعتبارياً وقد يوثق فيه بالواو نظر التحقيق المقسم فى أقسامه فهو يجتمع فيها كما ان الاتيان باو نظراً إلى تبيان الاقسام ان كان حقيقاً أو تخالفها ان كان اعتبارياً فلكل من او والواو مناسبة (قوله والاضراب) هو الاعراض والانتقال من غرض إلى آخر (قوله بل يزيدون) وجه الاضراب أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم مائة ألف بناء على حذر الناس مع كونه تعالى عالماً بهم يزيدون ثم ذكر التحقيق مضرباً عما يغلظ فيه الناس وظاهر كلام الكشاف وجماعة من المفسرين ان أوفى الآية للشك لكن بحسب حال الناظر والمعنى انهم فى رأى الناظر كذلك أى اذا نظر اليهم قال هم مائة ألف أو يزيدون اه وهو حسن (قوله قال الحريرى) ظاهره ان الحريرى ابتكر ذلك (قوله والتقريب) أى تقريب معنى من معنى (قوله هذا يقال الخ) الصواب انه يقال لما قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبه صرح الحريرى فى شرح الملحة وتجاهل العارف بهذا المعنى أبلغ وقد أسفر عن ذلك من قال

ركب الأهوال فى زورته \* ثم ما سلم حتى ودعا

فهذا البيت أفصح عن قصر الزمان بين السلام والوداع فلا تغير بما قاله سم من ان مجرد قصر الزمان بينهما لا يوجب اشتباه أحدهما بالآخر حتى يتأتى لإظهار التردد فى إيهما الموجود فانه جحد للضرورة (قوله بالفتح والسكون) احتراز عن أى بكسر الهمزة فانه من حروف الجواب ولم يتكلم عليها لفتها فى الكلام واحتراز عن أى بفتح الهمزة والتشديد وسأتى (قوله بمفرد) أى لتفسير مفرد بمفرد وقوله أو بجملة أى أول تفسير جملة بجملة (قوله وهو عطف بيان) وقال الكوفيون عطف نسق لأن أى عندهم من حروف العطف وهو عطف تفسير (قوله وترميتى بالطرف) فسر الشارح بقوله تنظر إلى آخر وقوله تفسير لما قبله فيه مسامحة إذ هو تفسير لسبب الرمي لأنفس الرمي كما يشير ذلك قوله ولا يكون ذلك إلا عن ذنب (قوله من خبرها) بناء على ان فضلات الجملة منها (قوله لافادة الاختصاص) أى بالنفى وهو عدم

الزحشرى قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم إلا ية أى لن ينفعكم اليوم إذ تبين ظلمكم ولم يبق فيه شبهة لاحد فاذا بدل من اليوم القلى



(قول المصنف ولل مفاجأة بعدينا أو بينا) اعلم ان بين يستعمل في الزمان والمكان إلا إذا كُف بما أو الألف المأتي بهما عند إرادة الإضافة إلى الجمل ليكشف لفظيين عما هو لازم له من الإضافة إلى المقصود وإنما كتبت الألف المتولدة من اشباع الفتحة لأن الألف قد يوتى بها للوقف كالظنون ففي تدل على عدم اقتضائه للمضاف إليه كما الكافة فإن الإضافة إلى الجملة كالأضافة ثم انه إذا أضيف إلى الجملة تعين ان يكون ظرف زمان لأنه لا يضاف إلى الجمل من ظروف المكان إلا حيث كذا في الرضى فان تخرج جواب بينا أو بينا عن كلفى المفاجأة كما في قول الأصمعي هـ فينا نحن نرقبه أتنا هـ فهو العامل في بينا فنعناه أتنا بين أوقات نحن نرقبه وإن لم يكن مجردا عنهما فاما أن يتجردا عن معنى الظرفية فالعامل في بينا وبيننا معنى المفاجأة الكائن في تينك الكلمتين لا الجواب لاضافتهما إليه وما في صلة المضاف إليه لا يتقدم على المضاف فعنى قوله بينا رجل يسوق بقرة إذ التفتت البقرة فاجاز زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق الخ كذا في شرح اللباب قال عبد الحكيم في حاشية الخيال فان لم يتجردا عن الظرفية فلا يخلو إما أن يكونا ظرفا في مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل في بينا وبيننا هو الجواب كما انه عامل في إذو إذا لأن إذو إذا حينئذ غير (٤٣٩) مضافين إليه حتى يتمتع غله لأن ظرف المكان لا يضاف منه إلى الجملة إلا حيث فيكون المعنى حينئذ التفتت البقرة بين أوقات سوقه لها في ذلك المكان أي مكان سوقه أو ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فهما حينئذ بدل من بينا أو بينا لأنه لا يكون لفعل واحد ظرفا زمان والأحسن أن يخرجها عن الظرفية مبتدأ خبرهما بينا أو بينا والتقدير وقت التفات البقرة كائن بين أوقات سوقه لها انتهى إذا علمت هذا علمت أنك إذا قلت بينا أنا واقف إذ جاء زيد فإن جعلت إذ حرفا أو اسما مجردا عن معنى الظرفية فالعامل في

(ووصلة لنداء ما فيه أل) نحو يا أيها الناس (السادس إذا سم) للباضي ظرفا نحو وجئتكم إذ طلعت الشمس أي وقت طلوعها (ومفعول به) نحو واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم أي اذكروا حالكم هذه (وبدلا من المفعول) به نحو اذكروا النعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء الخ أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور (ومضافا إليها اسم زمان) نحور بنا لا نزع قلوبنا بعد إذ هديتنا (وللمستقبل في الأصح) نحو فسوف يعلمون إذ لا غلال في أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقيق وقوعه كالماضي (وترد للتعليل حرفا) كاللام (أو ظرفا) بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان نحو ضربت العبد إذ أساء أي لاسأته أو وقت إساءته وظاهر أن الضرب وقت الإساءة لا قبلها (ولل مفاجأة) بأن تكون (بعدينا أو بينا وفاقا لسيويوه) حرفا كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان وقال أبو حيان ظرف زمان واستغنى المصنف

القل (قوله ووصلة) أي وسيلة لأنه لا يجوز الجمع بين يا وأل على التوالي وظاهره أن أي ليست منادى وإنما هي وسيلة والتحقيق خلافه والهاء في أيها للتنبيه (قوله أي اذكروا حالكم) المناسب لما قبله اذكروا وقت كونكم قليلا إلا أنه لما كان المقصود من ذكر الوقت ذكر ما هو فيه اقتصر على ما هو المقصود وقيل أنها ظرف لمخدوف هو المفعول (قوله أي اذكروا النعمة الخ) فيه ما في الذي قبله ويمكن أن إذ ظرف للنعمة (قوله التي هي الجعل الخ) إشارة إلى أنه بدل من كل (قوله في الأصح) هو ما جرى عليه ابن مالك ومن أمثله في الصحيح في حديث بدى الوحي من قول ورقة بن نوفل ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك ووجهه أنه لو قدر للماضي في الآية والحديث لم يصح نصبه يعلمون في الآية ولأبأ كون في الحديث لالتنا في بين مناهما ومعناه (قوله لتحقيق وقوعه) أي فهو ماض تأويلا ويعد هذا التصدير بسوف (قوله وظاهر أن الضرب الخ) يياز لكون الكلام يفيد التعليل (قوله

بيننا هو فاجأ المأخوذ من إذ فنعناه على الأول فاجأ بحيته بين أوقات وقوفى وعلى الثاني فاجأ زمان بحيته بين أوقات وقوفى أي زمان فراقها وإن جعلتها ظرفا فان كان ظرف مكان كما قاله المبرد فالعامل فيه وفي بينا هو الجواب لما عرفت أنه حينئذ غير مضاف إليه لما مر فالمعنى جاء زيد بين أوقات وقوفى أي زمان فراقها في ذلك المكان أي مكان وقوفى وإن كان ظرف زمان فالأحسن أن يخرج عن الظرفية ويكون مبتدأ خبره بينا والتقدير وقت مجيء زيد كائن بين أوقات وقوفى أي زمن فراقها ويجوز أن يكون بدلا من بينا ولا يجعل مضافا إلى الجملة بعد بدل تجعل تلك الكلمة عاملة في بينا واختار الزمخشري أن العامل في إذو إذا حرفا أو ظرفا معنى المفاجأة فقول الشارح فاجأ بحيته وقوفى مبنى على كونها حرفا وقوله أو زمانه أو مكانه بالنصب مبنى على ما إذا كانت ظرفا وهو عطف على مقدور وهو لفظ فقط أي إما أن تقول فاجأ بحيته وقوفى فقط ولا تقبل في ذلك المكان أو الزمان أي مكان الوقوف وزمانه إذا كانت حرفا أو زد زمانه أو مكانه أي في ذلك الزمان أو المكان أي زمان الوقوف ومكانه إذا كانت ظرفا وهو مبنى على ما اختاره الزمخشري في

العامل وأما رفع مكانه أو زمانه ففيه أنه يخرج إذ حيثن عن كونها ظرفاً والكلام إنما هو فيها حال كونها ظرفاً وبما تقدم علم أنه لا يصح ابدال إذ وإذا من بينا أو بينا إذا كانا ظرفي مكان أو اسمين بمعنى المكان جرّداً عن الظرفية لما عرفت أن بينا وبيننا دائماً ظرفا زمان (قوله وبالرفع عطف على بجيته) قد عرفت أنه اخراج لهما عن الظرفية وإذا كان المجيء أو زمانه أو مكانه هو المفاجيء بكسر الجيم فلا حاجة لقوله لأن المفاجأة الخفائه إنما يتجه إذا كان المراد بالمكان والزمان مكان القيام وزمانه وهو معنى بينا (٤٤٠) وقد عرفنا أنه لا يستعمل إلا ظرف زمان فتأمل (قول الشارح ثانيتهما

ابتدائية) بخلاف إذ فانها محتصة بأن يكون مابعداً ماضوية (قول الشارح أو مكانه أو زمانه) علت ما فيه بمراس (قول الشارح زائدة لازمة) فيه إشارة لرد قول الرضى أن اللزوم ينافي الزيادة وقوله أو عاطفة أى مؤكدة للتعقيب المستفاد من إذا كما في الرضى (قوله ولا تقع الابتداء) مأخوذ من الشارح ومعناها الحال أى بالنسبة للمفاجأة وإن كان مستقبلاً بالنسبة لزمن الخروج (قوله وزعم الزمخشري الخ) لعله فراراً من الإيراد بله (قوله وإن قدرت أنها الخبر الخ) فلو قيل بالباب فلعله بدل (قوله مستغنى عنه) عرفت

عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله في إذا الأصلية في المفاجأة مثال ذلك بينا أو بيننا أو واقف إذ اجاء زيد أى فاجأ بجيته وقوفى أو مكانه أو زمانه وقيل ليست للمفاجأة وهى في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما لو تركها منه كثير من العرب (السابع إذا للمفاجأة) بأن تكون بين جملتين ثانيتهما ابتدائية (حرفاً وفاقاً للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشري ظرف زمان) مثال ذلك خرجت فاذا زيد واقف أى فاجأ وقوفه خروجى أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الأخيرين ففى ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأة وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان (وترد ظرفاً للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالباً) فتجانب بما يصدر بالفاء نحو إذا جاء نصر الله الآية والجواب فسخ الخ وقد لا تضمن معنى الشرط نحو آتيك إذا احمر البسر أى وقت احمراره (وندر بجيشها للباضى) نحو وإذا رأوا تجارة أو لهوا الآية فانها نزلت بعد الرؤية والانفضاض (والحال) نحو والليل إذا يغشى

بحكاية مثله) أى فيعلم بالقياس (قوله أى فاجأ بجيته الخ) فيه لف ونشر مرتب وهو حل معنى إذ على أنها حرف بين معموله لجاء أى بينا أنافى أزمنة وقوفى إذ جاء وعلى أنها ظرف ثبينة على الفتح فى محل رفع على الابتداء أو الخبر وإذهى الخبر أو المبتدأ (قوله زائدة) لتزيين اللفظ (قوله قولان) وفى المسئلة قول ثالث أنها السببية المحضة كفاء الجواب وهو لا يسمى الزجاج (قوله آتيك إذا احمر البسر) مثله قوله تعالى وإذا ما غضبوا هم يغفرون وقوله والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون فاذا فهما ظرف لخبر المبتدأ وليست شرطية والجملة اسمية ولا لاقرنت بالفاء (قوله والحال<sup>(١)</sup>) أى باعتبار صاحبها لا باعتبار وقت التكلم (قوله والليل إذا يغشى) قيل الاظهر أن إذا فى هذا ونحوه مجرد الزمان من غير تقييد بجين أى وقت غشيانها على أنه

(١) قوله والحال أى بعد القسم ونحو والليل إذا يغشى قال فى المغنى بعد حكاية توجيه كونه فى نحو ذلك للحال مانصه والصحيح أنه لا يصح التعليق بأقسم الانشأ لأن القديم لا زمان له لا حال ولا غيره بل هو سابق على الزمان وأنه لا يمتنع التعليق بكائنات مع بقاء اداعى الاستقبال بدليل صحة مجيء الحال المقدرة باتفاق كررت برجل معه صقر صائداً به غداً أى مقدراً الصيد به غداً ومريداً به الصيد غداً وهو أوضح اه بخذف

بدل

أنها للتوكيد (قول المصنف وترد ظرفاً مع

قول الشارح فتجانب الخ) إن كان معناه أنها لكثرة ورودها شرطاً تجاب بالفاء مع كونها غير شرطية وذلك فى الأمور القطعية فتستعمل على طرز الشرط والجزاء وإن لم يكونا شرطاً وجزاء حقيقة ليدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الأولى لزوم الجزاء للشرط اندفع ما قاله سم قبل لأن ذاك فى فاء الجزاء وهذه زائدة وهذا ما حققه الرضى وإن كان معناه أنها شرطية كما هو ظاهره ورد ما قاله سم وما قال الرضى أيضاً أن فاء السببية تفيد التعقيب إذ السببية لا تتخلو منه ومعلوم أن إذا ظرف للجواب فهو فيه

(قول الشارح فان الغشيان مقارن الليل) أشار بهذا الى معنى الحال المراد هنا وحاصله ما قاله ابن الحاجب من أن اذا نصب على الحال من الليل والعامل معنى القسم فالمعنى اقسام بالليل حال كونه وقت الغشيان فالقسم مطلق والمقيد هو المقسم به وليس هذا كقولك مررت بزيد قائما فيفيد مقارنة العامل لان ذلك من ضرورة الصاق الموروف في ذلك الحال فان قلت الحال قيد في العامل قلت هو هنا كذلك بمعنى أنه لا يقسم به مجرد ابل مقيدا لليل بوقت الغشيان فاندفع تسوية الرضى بين ما هنا والمثال السابق وأما جعلها بدلا فيرد عليه أن الكلام في الظرف ومتى جعلت بدلا خرجت عن الظرفية وانها على الصحيح لا تنصرف وان المقسم به الليل وقت الغشيان لا وقت الغشيان (قوله اى مجاوزة شئ) عبارة الجامى اى مجاوزة شئ وتعديته عن شئ آخر وذلك اما الخ وإما قال وتعديته للإشارة الى أن المفاعلة ليست على بابها (قوله بفتح الميم) من صمع يصمع صمعا كفرح والصمع شدة الذكاء (قوله لا بطل الحكم الخ) صرح الرضى وغيره بأنه اذا وليها مفرد لا تكون للابطال إنما يفيد بها ان التكلم بالمنسوب اليه كان (٤٤١) غلطا أو سهوا أو كذبا اما الحكم فباق

(قوله اى وليست عاطفة)

قال ابن هشام في المغني بل

هى حرف ابتداء على الصحيح

(قوله نظمه هكذا الخ) هو

نظم فاسد تأمل (قوله

انها فيه كالفاء) اى وتفيد

المهلة أيضا الا أنها أقل

من ثم لانه تمهل ذهنى كما

سيجى (قوله فى الوجود)

مطلقا عن التقيد بالخارجى

والموجود فى كلام

الرضى تقلا عن الجزولى

أن الترتيب فيها ذهنى

(قوله حتى يترتب ما بعدها

على ما قبلها ذهنا) فان

المناسب بحسب الذهن

أن يتعلق الموت أولا

بغير الانبياء ويتعلق

بعد التعلق بهم بالانبياء

وإن كان موت الانبياء

بحسب الخارج فى أثناء

فان الغشيان مقارن الليل (الثامن الباء للصاق حقيقة) نحو به داء أى ألصق به (ومجازا) نحو مررت بزيد اى الصقت مرورى بمكان يقرب منه (والتعدية) كالهجرة نحو ذهب الله بنورهم اى اذهب (والاستعانة) بأن تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم (والسببية) نحو فكلا أخذنا بذنبه (والمصاحبة) نحو قد جاءكم الرسول بالحق اى مصاحبا له (والظرفية) المكانيّة او الزمانيّة نحو ولقد نصركم الله بيدرسناهم بسحر (والبديلة) كفى قول عمر رضى الله عنه استاذت النبي صلى الله عليه وسلم فى العمرة فاذن وقال لا تنسنا يا أخى من دعائك فقال كلمة ما يسرنى ان لي بها الدنيا اى بدلهارواه ابو داود وغيره واخى ضبط بضم الهمزة مصغر التقريب المنزلة

بدل من الليل إذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل أو تقييده بذلك (قوله الباء للصاق) وعليه قصرها سيبويه حيث قال انما هى للصاق والاختلاط اهـ والصاق لا يصل الى شئ بالشئ وهو ينقسم الى حقيقى كالمثال الاول ومجازى كالثانى (قوله كالهجرة) اى فى انها تصير الفاعل مفعولا وكما تسمى باء التعدية تسمى باء النقل والتعدية بهذا المعنى مختصة بالباء اما بمعنى ايصاله معنى الفعل الى الاسم فمشاركة بين حروف الجر التى ليست بزائدة أو فى حكم الزائدة كرب ومنذ (قوله والاستعانة) ادرجها ابن مالك فى السببية قال وآثرت التعبير بالسببية لاجل الافعال المنسوبة الى الله تعالى (قوله على آلة الفعل) اى حقيقة كالمثال المذكور أو مجازا كاستعينوا بالصبر (قوله والسببية) استغنى بها عن ذكر التعليل لان العلة والسبب واحد من فرق غير بينهما بان العلة موجبة لمعلولها بخلاف السبب فانه كالأداة (قوله والمصاحبة) وهى التى يصلح فى محلها مع ويغنى عنها وعن مصحوبها الحال (قوله والبديلة) بان يصلح مكانها لفظ بدل والفرق بينهما وبين المقابلة ان البديلة أخذت شئ بمثل شئ يؤخذ ايضا فليس الاخذ دفعا لشئ بدل ما يأخذه بل أخذ شيئا من شيئين يمكن أخذ كل منهما بخلاف المقابلة فانها أخذت شئ فى نظير شئ يدفعه ثمنا كان كما مثل أو غير ثمن كقولك قابلت احسانه بضعفه (قوله كلمة) اى هذه كلمة اى جملة وهى قوله صلى الله عليه وسلم لا تنسنا يا أخى من دعائك لانها تشعر برفعة مقام عمر رضى الله عنه ويحتمل ان عمر

(٥٦ - عطار - أول) سائر الناس وهكذا المناسب فى الذهن تقدم قدوم ركبنا الحاج على رجالهم وإن كان قد يكون

عكس ذلك قاله الجامى وحيث قد علمت أنها تفيد المهلة ايضا فى الذهن لان تدرج الذهن فى تعلق الفعل باجزاء المتنوع يقتضى اعتبار

المهلة فيه قاله عبد الحكيم وبه تعلم ما فى قول شيخ الاسلام بتعقيب أو مهلة تأمل (قوله داخلة مع حتى الجارة على الاصح)

اعلم ان حتى الجارة مختصة بحسب وضعها بان تجر الجزء الاخير أو ملاصقه ليعم الفعل جميع الاجزاء والعاطفة مختصة بان تعطف

الجزء لانه أظهر من حتى الجارة التى حملت عليها العاطفة وإنما كان أظهر المعنيين عند العطف لان اتحاد الاجزاء فى تعلق الحكم أعرف فى

العقل واكثر فى الوجود من اتحاد المتجاورين كذا فى بعض الشروح نقله الجامى ومنه يظهر وجه الاتفاق فى العاطفة وهو أن

المعطوف جزء ووجه الخلاف فى الجارة مع كون الاصح الدخول وهو استعمالها فى جر المجاور لكن لما كان أشيع الاستعمالين جر الجزء

حكم به الا ان وجد دليل لخروجه تدبر (قوله والاستثناء الخ) قد يقال انها محمولة على الجارة فى استعمالها لقليل لفقد المرجح

للاستعمال الكثير المتقدم فى العاطفة تدبر (قوله فى دعوى أنها اسم) أى مبنى لتضمنها معنى الانشاء أو حرف النفي أو لمشايتها الحرف

(والمقابلة) نحو اشترت الفرس بألف (والمجازة) كعن نحو ويوم تشق السماء بالغمام أى عنه (والاستعلاء) نحو ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقطار أى عليه (القسم) نحو بالله لأفعلن كذا (والغاية) كإلى نحو وقد أحسن بى أى إلى (والتوكيد) نحو كفى بالله شهيدا وهزى إليك مجذع النخلة والاصل كفى الله وهزى جذع (وكذا التبويض) كمن (وفاقا للاصمعى والفارسي وابن مالك) نحو عينا يشرب بها عباد الله أى منها وقيل ليست للتبويض ويشرب فى الآية معنى يروى أو يلتذ بجازا والباء للسببية (التاسع بل للعطف) فيما إذا وليها مفرد سواء أوليت موجبا أم غير موجب ففى الموجب نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المعطوف وفى غير الموجب نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا تقر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف (والاضراب) فيما إذا وليها جملة (أما الابطال) لما وليته نحو أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق فاجئنا بالحق لاجنون به

أراد بالجملة كلمة لفظا خى والاول اظهر (قوله والمقابلة) وهى الداخلة على الاعراض كالثمن (قوله كعن) يكثر وقوعها بعد السؤال نحو فاسئل به خير أو سألت سائل بعذاب واقع ويقل بعد غيره كشال الشارح (قوله وكذا التبويض) قال الامام فى المحصول الباء إذا دخلت على متعد بنفسه نحو وامسحوا برؤوسكم صار للتبويض للفرق الضرورى بين مسحت المندبل ومسحت بالمندبل فى افادة الاول الشمول والثانى التبويض فيجب أدنى ما يتناول المسح وهو شعرة أو شعرتان اه لكن قال امام الحرمين فى البرهان ان هذا خلف من الكلام لا حاصل له وقد اشتد نكير ابن جنى فى سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن تقول مسحت رأسى ومسحت برأسى والتبويض يتلقى من غير الباء اه وفى فصول البدائع العلامة الفنارى أنه يلزم على ما فى المحصول الترادف مع من والاشتراك مع الاصلاق وكلاهما خلاف الاصل (قوله وفاقا للاصمعى) أى فالشافعى رحمه الله لم ينفرد بالقول بانها للتبويض لكن فى فصول البدائع انه لا نقل له لغة اه فله لم يطلع على نقل الاصمعى أو لم يعتبره لقوة القائل بخلافه (قوله وقيل ليست للتبويض) من أنكر كونها للتبويض أبو الفتح بن جنى ورد عليه البيضاوى تبعاً للامام بانها شهادة نفى فهى غير مسموعة قال ابن دقيق العيد ليست شهادة نفى إنما هو اخبار مبنى على ظن غالب مستند إلى الاستقراء بمن هو أهل لذلك مطلع على لسان العرب متبع لسائر أحكامهم فى نفى ما دل الاستقراء على نفى (قوله فيصير كأنه مسكوت عنه) أى بالمرّة لا يقال إذا نقلت حكمه لم يكن مسكوتاً عنه بل بنى عنه الحكم لان المراد بالحكم الاثبات دون الثبوت ولا يلزم من نفى تحقق الانتفاء لا مكان أن يكون الثبوت باقياً (قوله والاضراب) أى المجرد عن العطف (قوله فيما إذا وليها جملة) قيد بذلك ليصح تقسيمها إلى الابطال والانتقال لا تسميتها بالاضراب فانه لا يتقيد بذلك بل تسمى به وإن وليها مفرد (قوله أم يقولون به جنة) فى التمثيل بهذه الآية رد على ابن مالك فى قوله ان بل الاضرابية لا تقع فى التنزيل ومثلها قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون وأجيب عنه بان الاضراب فى الآيتين لا تعين كونه للابطال لاحتمال انه لا انتقال من جملة القول لا من جملة المقول وجملة القول اخبار عن الكفار إلى اخبار عن وصف من وقع فلم يطلها الاضراب وإنما أفاد الاضراب الانتقال من اخبار عن الكفار إلى اخبار عن وصف من وقع

وضعا فى بعض لغاتها  
تخفيف الباء (قوله) وهو  
إما يناسبه التوكيد) فيه  
ان التقايل لهذا المعنى  
يناسب أيضا (قوله) من  
كونه لازما للمعناها الخ قد  
يقال انه جزء المعنى تأمل  
(قوله) وهو لا يختص  
بذلك (لا تخصيص فى  
كلام الشارح بل معناه انه  
فى هذا النوع نحو كذا اه  
ينافى انه فى غيره بأمثلة  
آخر تدبر

(أو للانتقال من غرض إلى آخر) نحو ولد لنا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا فما قيل بل فيه على حاله (العاشر بيد<sup>(١)</sup>) اسم ملازم للنصب والاضافة<sup>(٢)</sup> إلى أن وصلتها (بمعنى غير<sup>(٣)</sup>) ذكره الجوهري وقال يقال انه كثير المال يريد أنه بخيل (وبمعنى من أجل) ذكره أبو عبيدة وغيره (وعليه) حديث أنا أفصح من نطق بالضاد (بيد أنى من قريش) أى الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم وخصها بالذكر لعسرها على غير العرب والمعنى أنا أفصح العرب وبهذا اللفظ إلى آخر ما تقدم أورده أهل العرب وقيل ان يد فيه بمعنى غير وانه من تأكيد المدح

الكلام فيه من النبي صلى الله عليه وسلم والملائكة (قوله أو للانتقال) أى واقعة في أول الكلام المنتقل اليه وإلا فالانتقال صفة المتكلم الآتى بكلام بعد آخر وإن لم يأت بيل (قوله اسم) وقال ابن مالك حرف كالا الاستثنائية (قوله ملازم للنصب) أى على الاستثناء وهذا على أنها بمعنى غير وأما على أنها بمعنى من أجل فبنية على الفتح<sup>(٤)</sup> إذ لا عمل للاستثناء (قول وأنا أفصحهم) أشار الشارح بذلك إلى أن ههنا مقدمة مطوية لا يتم التعليل بدونها وإلا فلا يلزم من كونه من قريش انه أفصح من نطق بالضاد (قوله وبهذا اللفظ) أى أفصح العرب (قوله أورده أهل الغريب) أى العلماء الذين ألفوا في الألفاظ الغريبة الواقعة في الحديث كابن الأثير في النهاية وغيره (قوله وانه من تأكيد المدح الخ) يعنى انه ليس هناك شيء يمكن استثناءه من المدح بالفصاحة إلا كونه من قريش إن كان ذما ومعلوم انه ليس بذي قطع بل هو في غاية المدح والمعنى ليس هناك مما يمكن استثناءه فهو أبلغ في المدح وقد عد من المحسنات البديعية واستشهد عليه بقوله

(١) قوله بيد في المعنى ويقال ميد بالميم وروى الشافعي في مسنده حديث نحو الآخرون السابقون بانه أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا على صيغة اسم الفاعل كما يقال في كائن كائن ولا ينافي ذلك الحرفية أى لانه ليس كل ما كان على زنة اسم الفاعل يكون إسما فان لكن مخففة على هذه الزنة وهى حرف اه بزيادة من الأمير والقصر

(٢) قوله اسم ملازم للنصب والاضافة الخ قال الدماميني على المعنى اما أنه اسم فدعوى لم يقم عليها دليل ولو قيل انه حرف استثناء كالا لم يعدل في كلام ابن مالك على اعراب مشكلات البخارى مانصه والمختار عندي أن يجعل حرف استثناء ويكون التقدير أى في قوله صلى الله عليه وسلم بيد أن كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا على معنى لكن ولا دليل على أنيتمها قال وأما استعمالها متلوة بأن وصلتها فهو المشهور كالحديث بيد أنى من قريش وقد استعملت على خلاف ذلك فورد في بعض طرق الحديث نحن الآخرون السابقون بيد كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا وخرج على أن الاصل بيد أن كل أمة فحذف ان وبطل عملها وأضيفت بيد إلى المبتدأ والخبر اللذين كانا معمولين لان وهذا الحذف في آل نادر ولكنه غير مستبعد بالقياس على حذف ان فانها اخوان في المصدرية وشيبيان في اللفظ قلت وهو مخالف لما اختاره من كونها حرفا وأجيب بأنه تخريج على رأى الجماعة لا على مختاره واعتراض أن ما يضاف إلى الجمل محصور في أشياء ليس بيد منها وأجيب بأنه يمنع الحصر ولو سلم فالمحذور إنما هو المضاف اليها من الاصل ومن غير تصرف بحذف وهذا ليس كذلك اه كلام الدماميني أفاده في القصر

(٣) قول المصنف بمعنى غير قال في المعنى إلا أنه لا يقع مرفوعا ولا مجرورا بل منصوبا ولا يقع صفة ولا استثناء متصلا وإنما يستثنى به في الاقطاع خاصة اه

(٤) قوله فبنية على الفتح أى في محل نصب على الحال لا على الاستثناء. إذ لا محل الخ اه كاتبه عنى عنه

بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف للتشريك) فى الاعراب والحكم (والمهلة على الصحيح والترتيب خلافا للعبادى) تقول جاء زيد ثم عمرو إذا تراخى مجيء عمرو عن مجيء زيد وخالف بعض النحاة فى افادتها الترتيب كما خالف بعضهم فى افادتها المهلة قالوا لمجيئها لغيرهما كقوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها والجعل قبل خلقنا وكقول الشاعر  
كهز الردينى تحت العجاج جرى فى الاناييب ثم اضطرب

واضطراب الرمح يعقب جرى الهز فى اناييبه وأجيب بأنه توسع فيها بايقاعها موقع الواو فى الاول والقافى الثانى وتارة يقال انها فى الاول ونحوه للترتيب الذكرى وأما مخالفة العبادى فأخوذة من قوله كما فى فتاوى القاضى الحسين عنه فى قول القائل وقت هذه الضيعة على أولادى ثم على أولاد أولادى بطنا بعد بطن انه للجمع كما قاله هو وغيره فيما لو أن بدل ثم بالواو قائلين ان بطنا بعد بطن فيه بمعنى ما تناسلوا أى للتعميم وإن قال الاكثر انه للترتيب (الثانى عشر حتى لا تنهأ الغاية غالبا) وهى حيثئذ اما جارة لاسم صريح

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب  
أخرج قوله ان سيوفهم بهن فلول مخرج المستثنى من قوله ولا عيب فيهم وذلك المعنى لا يحتمل أن يكون عيباً لانه أثر كمال الشجاعة إلا أنه نزل منزلة العيب مبالغة فى نفى جنس العيب عنهم فكانه يقول وجود العيب فيهم على تقدير أن يكون ما هو محض الشجاعة عيباً لكن هذا محال ومالا ثبت إلا على تقدير المحال يكون محالاً لا محالة ومثله قوله

ولا عيب فيهم غير أن ضيوفهم تلام بهجران الأجابة والوطن  
فرحم الله هؤلاء الناس لا كمن قيل فيهم  
بلوتهم مذ كنت طفلاً فلم أجد كما أشتى منهم صديقاً وصاحباً  
فصوبت رأيت فى فرارى منهم وشمرت أذبالى ووليت هارباً  
وفى معناه قول بعضهم

قوم إذا حل ضيف بين أظهرهم لم ينزلوه ودلوه على الخان  
(قوله على الصحيح) راجع للنملة كما يفيد كلام الشارح لا للتشريك فانه لا خلاف فيه إذ هو من لوازم العطف والقول بزيادتها كما فى قوله تعالى ثم تاب عليهم خارج عن العطف فلا يقابل التشريك (قوله هو الذى خلقكم من نفس النخ) خلاف التلاوة فان آية الزمر خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وليس فيها هو الذى وآية الاعراف هو الذى خلقكم وجعل بالواو لا ثم (قوله والجعل قبل خلقنا) أى ثم فى الآية بعكس الترتيب (قوله كهز الردينى) أى الرمح الردينى نسبة إلى رديته امرأة كانت تقوم الرماح بخطط هجر والعجاج الغبار والاناييب جمع أنبوبة وهى ما بين العقدتين (قوله وتارة يقال) أى فى الجواب (قوله فأخوذة النخ) أى خلافاً لمن ادعى توهم المصنف فى ذلك (قوله عنه) أى عن العبادى (قوله انه للجمع) أى قول القائل وهذا مقول قول العبادى (قوله وغيره) وإن كان قليلاً بدليل قوله وإن قال الاكثر (قوله فيه) أى فى التركيب الذى أتى فيه بالواو بدل ثم (قوله أى للتعميم) أى مع الترتيب ومع الجمع ففيه تنبيه على أن العبادى سوى بين الواو و ثم فى التركيب المذكور وعلى رد قول من قال إن بطناً بعد بطن يقتضى الجمع بل رده بعضهم بأنه لم يقل به أحد وفى فصول البدائع ان ثم قد تستعمل موضع الواو كما فى قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان الايمان هو السابق فى الاعتبار على جميع الاعمال فضلاً عن فك الرقة او الاطعام (قوله لا تنهأ الغاية) أى لا تنهأ ذى الغاية (١) او الاضافة لادنى ملابسة أى

(١) قوله أى لا تنهأ ذى الغاية أى ففيه مجاز الحذف وفى كلام بعض المحققين أن المراد بالغاية المسافة مجازاً مرسلأ عاقبتة الجزئية اه كاتبه عفى عنه



نحو سلام هي حتى مطلع الفجر أو مصدر مؤول من أن والفعل لن نبرح عليه عا كفين حتى يرجع الينا موسى  
 اى الى رجوعه واما عاطفة لرفع اودنى نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة واما  
 ابتداءية بأن يتبدأ بعدها جملة اسمية نحو فما زالت القتلى تمج دماها به بدجلة حتى ما دجلة اشكل  
 او فعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجونه (وللتعليل) نحو اسلم حتى تدخل الجنة اى لتدخلها (وندر  
 للاستثناء) نحو ليس العطاء من الفضول سباحة حتى تجود وما لديك قليل  
 اى الى أن تجود وهو استثناء منقطع ويؤخذ من صنيع المصنف أن يجيئها للتعليل ليس بغائب ولا نادر  
 (الثالث عشر رب للتكثير) نحو ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين فانه يكثر منهم حتى ذلك  
 يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين (وللتقليل) كقوله

ألا رب مولود وليس له أب وذى ولد لم يلبده أبوان  
 أراد عيسى وآدم عليهما السلام (ولا تختص باحدهما خلافاً لراعى ذلك) زعم قوم انها للتكثير دائماً وكأنه  
 لم يعتد بهذا البيت ونحوه وآخر أنها للتقليل دائماً وقرره في الآية بأن الكفار تدهشهم أهوال يوم القيامة  
 فلا يفقهون حتى يتمنوا ما ذكر إلا في احيان قليلة وعلى عدم الاختصاص قال بعضهم التقليل أكثر وابن  
 مالك نادر (الرابع عشر على الاصح انها قد تكون) اى بقلة (اسما بمعنى فوق) بان تدخل عليها من نحو غدوت  
 من على السطح أو من فوقه (وتكون) بكثرة (حرفاً للاستعلاء) حساً نحو كل من عليها فان أو معنى نحو  
 فضلنا بعضهم على بعض (والمصاحبة) كمع وآتى المال على حبه أى مع حبه (والمجازة) كعن نحو  
 رضيت عليه اى عنه (والتعليل) نحو ولتكبروا الله على ما هداكم اى لهدايتكم (والظرفية) كفى نحو  
 ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها اى وقت غفلتهم (والاستدراك) كلكن نحو فلان لا يدخل الجنة  
 لسوء صنيعه على أنه لا يأس من رحمة الله اى لسنه (والزيادة) نحو حديث الصحيحين لا أحلف على يمين  
 اى يميناً وقيل هي اسم ابد الدخول حرف الجر عليها وقيل هي حرف ابداء ولا مانع من دخول حرف جر على  
 آخر (واما علا يعلو ففعل) ومنه إن فرعون علا في الارض فقد استكمل على في الاصح اقسام الكلمة (١)

للانتهاء بالغاية وإلا فالغاية جزء بسيط لا انتهاء له (قوله نحو سلام) أى ذات سلام من الملائكة (قوله  
 اشكل) اى فيه بياض وحمرة مختلطان (قوله حتى تجود) يمكن جعل حتى هنا بمعنى إلى (قوله ليس  
 بغالب ولا نادر) اى بل كثير (قوله رب للتكثير) وهو حرف خلافاً للكوفيين في دعوى اسميتها (قوله  
 لم يلبده) بسكون اللام وفتح الدال أو ضمها وأصله بكسر اللام وسكون الدال ثم خفف بسكون اللام فالتقى  
 ساكنان فحركت الدال بالفتح تخفيفاً أو بالضم اتباعاً للهاء (قوله للاستعلاء) اى للعلو لالطلبه واما نحو  
 قوله تعالى على الله توكلنا وعلى الله فتوكلوا اى توكلت على الله فقد جعلها الرضى للاستعلاء المجازى  
 وحاصل معناها لزوم التفويض قال الكمال واللائق بالادب عدم التعبير بالاستعلاء مطلقاً وان يقال أن  
 معناها لزوم التفويض الى الله فعنى توكلت على الله لزمت تفويض امرى اليه واللفظ قد يخرج بشهرته  
 في الاستعمال في الشيء عن مراعاة أصل المعنى كما في قولك ما أعظم الله فتخرج لفظ أعظم على هنا عن معنى  
 الاستعلاء لا شتار استعمله بمعنى لزوم التفويض وعلى هذا المنوال قوله تعالى كان على ربك حتماً مقضياً اى  
 كان واجب الوقوع بمقتضى وعده الصادق (قوله والاستدراك) والظاهر أنها لا تتعلق بشيء كأدوات  
 الاستثناء (قوله نحو حديث الخ) وقيل المراد باليمين المحلوفة عليه فعلى اصلية (قوله لدخول حرف الجر  
 الخ) فيه أنه ان أرادداً ثم تغير مسلم وان أراد باعتبار الصلاحية فكذلك لان معناها النسبة الجزئية وهي  
 لا تصلح لدخول من (قوله ولا مانع من دخول حرف جر على آخر) أى باعتبار الظاهر وان قدر له مجرور

(١) قوله فقد استكمل في الاصح اقسام الكلمة قد أشار إلى أمثلة الثلاثة لا على الترتيب

المذكور الشيخ الجبال السرمدي بقوله

غدثت من عليه قد علا قدر خالد على قدر عمر بالسباحة في الوري  
وذكر الشيخ السيوطي في الاشياء والنظائر النحوية بما ورد كذلك عشرين كلمة نظم منها  
في أربعة أبيات تسعة عشر وذيلتها بيئت لكل العشرين فقال

وردت في النحو كلمات أتت تارة حرفا وفعلًا وسما

وهي من والهاء والهمز وهل رب والصون وفي أعنى فنا

عسل لما وبلى حاشا إلا وعلى والكاف فيما نظما

وخلالات وها فيما رووا والى ابن فارو الكلمًا

وقلت ثم زد حتى فقد جاءت بما لموضع فعلًا وحرفًا علمًا

وقد تقدم للشارح بيان ذلك في الهزمة كما بينته هنا في على وبيانه في من أنها أسر من مان ويمين  
واسم بمعنى بعض عند الزخشرى في قوله تعالى فأخرج به من الثمرات رزقا لكم مفعول به  
لاخرج وحرفا كما هو معلوم وبيانه في الهاء أنها اسم في نحو ضربه وحرف في نحو إياه وفعل  
أمر كما أشار له الشيخ البدرى بقوله

وان أردت سقوط العاذلين قلن يا أنيس هياه هوه هي هين

وبيانه في هل أنه حرف استفهام وأمر من وهل بهل واسم فعل في جهل وفي رب انه فعل  
ماض من ربه يربه بمعنى رباه واصلحه واسم بمعنى السيد والمالك والحرف المعلوم وفي النون  
انه حرف وقاية في نحو أكرمني واسم في نحو قن وفعل أمر في قول ابن مالك

وإن أردت الوني وهو الفتور فقل ن يا خليلي نياه نوه في نين

وفي في انه اسم الفم حالة الجر وفعل أمر من وفي يفي والحرف المعلوم وفي عل انه اسم  
للقراد المهزول وللشيخ المسن وفعل ماض بمعنى سقاء ثانيا وحرف ترج لغة في لعل وفي لما انه  
ظرف بمعنى حين وحرف نفي جازم بمعنى لم وفعل متصل بضمير الغائبين من لم وقد أشار  
السرمدي إلى أمثلتها بقوله

ولما رأى الزيدان حالي تحولت إلى شعث لما قلنا اخف عرا

وفي يلى انه اسم لغة في البلاء الممدود وحرف جواب ويقال بلاء إذا اختبره وفي حاشا  
انه اسم مصدر بمعنى التنزيه في نحو حاشالله بالتثوين في قراءة وماض بمعنى استثنى وحرف استثناء  
وفي إلا أنه اسم بمعنى النعمة جمعه آلاء وماض بمعنى قصر وحرف استفتاح للتنبيه وفي الكاف أنه  
اسم في نحو بك واكرمك وفعل أمر في قول البدرى

أما إذا رمت كتم السر قلت رشا ك ما أقول كياه كوه كي كسين

وحرف جر وحرف خطاب وفي خلا انه اسم الرطب من الحشيش وفعل في نحو وإذا دخلوا  
إلى شياطينهم وحرف استثناء يجر المستثنى وفي ها أنه اسم فعل أمر بمعنى خذ في نحو هاك وفعل  
أمر من هاء بهاء وحرف تنبيه في نحو هذا وها أنا وفي لات انه اسم هم وفعل ماض بمعنى صرف  
وحرف نفي بمعنى ليس في نحو ولات حين مناص وفي إلى أنه اسم بمعنى النعمة وفعل أمر للآتين  
من وآل بمعنى لجأ والحرف المعلوم وفي ان انه اسم مصدر بمعنى الآتين وماض من الآتين أيضاً  
في نحو ان زيد أنا وحرف توكيد ينصب المبتدأ ويرفع الخبر وفي حتى أنه اسم لامرأة ولموضع  
بهمان وماض لآتين من الحت والحرف المعلوم اه ملخصا من التدريب

(قول الشارح وقد لا يتسبب عن الشرط) لعله بحسب الظاهر وإلا فقد قالوا لا بد في صحة كون مثله جوابا من التأويل (قوله صارت لعموم أجزاء فرد واحد) لأن وضع الاضافة للإشارة إلى واحد معين مادل عليه المضاف (٤٤٧) بأن يكون له مزيد اختصا من

بالمضاف اليه كذا في الرضى

(قوله يخالفه ما يأتي الخ)

لعل ما يأتي مبنى على طريقة

علماء البلاغة من أن كلام من

المضاف وذو اللام حقيقة

في الواحد المعين والجنس

أما اشتراكا لفظيا كما هو

المشهور أو معنويا كما هو

مذهب السكاكي وينصرف

إلى أحدهما بحسب القرينة

الآن قرينة الاستغراق

في المقام الخطائي هو انتفاء

قرينة البعضية لئلا يلزم

الترجيح بلا مرجح

والحاصل انهما مذهبان

مختلفان (قوله ومن هنا

الخ) أي من أن الاماظة

للمعرفة تكون للمعهود

ولا أفراد له بل أجزاء فان

مثل ذلك ما إذا كان

المضاف اليه كل غير

متعدد بالنسبة للمضاف

هو اليه فانه لا يفيد الاشمول

الاجزاء دون افراد

المضاف هو اليه وهو

الرجل لانه نكرة غير

مسورة (قوله لان القلب

فيها الخ) فيه انه لو اضيف

إلى معرفة لا يتأتى القول

فيه بالعموم لخصوصية

المادة لان القلب لا تعدد

فيه فالاضافة إلى معرفة

مثلها إلى نكرة في مثل هذا

بخلاف نحو جاءني غلام

رجل الداخل عليه كل فانها

(الخامس عشر الفاء العاطفة للترتيب المعنوي والذكرى والتعقيب في كل بحسبه) تقول قام زيد فعمرو اذا عقب قيام عمرو وقيام زيد ودخلت البصرة فالكوفة اذا لم تقم في البصرة ولا بينهما وزوج فلان قوله له اذا لم يكن بين الزوج والولادة لامتدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوي وإنما صرح به المصنف ليعطف عليه الذكرى وهو في عطف مفصل على يحمل نحو إنا أنشأناهم انشاء فجعلناهم أبكارا عربا أترابا فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة (والسببية) ويلزمها التعقيب نحو فوكزه موسى فقضى عليه فتلقي آدم من ربه كلمات فتاب عليه واحترز بالعاطفة عن الرابطة للجواب فقد تترأخى عن الشرط نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة وقد لا يتسبب عن الشرط نحو إن تعذبهم فأنهم عبادك (السادس عشر في

(قوله والذكرى) ليس المراد به مجرد ذكر الثاني بعد الاول فان هذا موجود بدون الفاء فان من لازم ذكر الشئين ان يتقدم أحدهما ويتأخر الآخر بل المراد ان رتبة ذكر الثاني بعد الاول لكونه تفصيلا له مثلا (قوله اذا لم تقم) ومسافة السير لا تنافي التعقيب (قوله والتعقيب مشتمل الخ) فانه وجود الثاني عقب الاول وذلك يستلزم الترتيب وهو اعم لانه يصدق بما كان مع ملة (قوله) وإنما صرح به الخ فيه انه لا يلزم من كونه لا رلا للتعقيب انه معنى موضوع له لفظ الفاء والمقصود بيان المعاني التي وضعت لها الحروف وحيث فلا بد من التصريح به لفائدة ذلك كذا قيل وهو لا يتم الا اذا كان لازما خارجا وهنا الترتيب ليس كذلك فانه جزء للاخص الذي هو التعقيب وحيث فلا يلزم من وضعه للاخص وضعه له (قوله وهو) أي الترتيب المذكور (قوله في عطف مفصل الخ) ظاهر انه محصور في ذلك وقد تتبع فيه ابن هشام ومفاد كلام الرضى عدم حصره في ذلك فانه يسكون في مدح الشئ وذهمه بعد تقدم ذكره نحو ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين الخ ونحو وأورثنا الارض تنبؤا من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين (قوله والسببية) أي ان ما بعدها سبب عما قبلها (قوله) ويلزمها التعقيب (أي باعتبار التعقل) (قوله ان يسلم الخ) بناء على ان المراد الدخول بالفعل ويشتمل ان المراد يؤول إلى الدخول باعتبار مكثه في مدة القبر قال البدخشي في شرح المنهاج واختصت الفاء بالربط لان الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب ومنه قوله تعالى ولا تقفروا على الله كذبا فيسحقكم ببغذاب واستشكل بأن الاسحات لا يقع عقيب الافتراء لكونه في الدنيا والاسحات أي الاستئصال بالعداب في الآخرة وأجيب بانه مجاز يجعل المتوقع كالواقع ونظيره قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا اذا لم يحمل على عذاب "قبر وقد يتجرد الجواب عن الفاء كما في قوله من يفعل الحسنات الله يشكرها وأنكر المبر ذلك وأنشد هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره قال الجاربردي في شرح المنهاج وهو غير مرضي لان النقل لا يمكن منه ولا رواية لا تنافي تلك الرواية فالصواب أن يقال انه شاذ قوله وقد لا يتسبب الخ) صحيح بالنظر للظاهر بلا تقدير جواب اما مع تقديره فيسبب عن الشرط تقديره في الآية ان تعذبهم فلمهم ان ذلك كما ان تقديره في التي بعدها فلمهم العز فيكون المذكور فيهما سببا للشرط لا جوابا له (قوله ان تعذبهم فأنهم عبادك) قيل ان في الآية تقديم وتأخيرا والمعنى ان تعذبهم فانك أنت العزيز الحكيم وإن تغفر لهم فأنهم عبادك لان الذي يشا كل المغفرة فانك أنت الغفور الرحيم وقد قرأ جماعة فانك أنت الغفور الرحيم قال القاضي عياض في الشفاء وليست في المصحف وقال الامام القرطبي في تفسيره انه لا يحمل إلا على ما أنزل الله ومتى نقل إلى الذي نقل اليه ضعف معناه فانه ينفرد الغفور الرحيم

تفيد العموم (قوله ولعل الظاهر الخ) كيف والقلب

غير متعدد نعم أول كلامه ظاهر (قوله كما ان الظاهر الخ) ليس على عموم كما عرفت وبما عرفت وجه ترك المنكر المضاف فانه تارة تكون كل فيه لاستغراق الاجزاء كآية تارة لا تستغراق الا فراد نحو كل غلام رجل إذا المراد غلام رجلا لامرأة كآية

فيهم جميع غلبته تأمل (قوله ظاهر (٤٨) في أن استغراق الافراد الخ) الظاهر من كلام أهل الميربية هو ما ذكره المصنف قال في

للظرفين) المكاني والزمانى نحو وأتم عاكفون في المساجد واذكروا الله في أيام معدودات (والمصاحبة) كعب نحو قال ادخلوا في أمم أي معهم (والتعليل) نحو لمسكم فيما أفضتم فيه أي لأجل ما (والاستعلاء) نحو ولا صلبكم في جذوع النخل أي عليها (والتوكيد) نحو وقال أركبوا فيها والاصل أركبوا (والتعويض) عن أخرى محذوفة نحو زهدت فيما رغبته والاصل زهدت ما رغبته فيه (وبمعنى الباء) نحو جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذكركم فيه أي يذكركم بسبب هذا الجعل (والى) نحو فردوا أيديهم في أفواههم أي إليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) نحو هذا ذراع في الثوب أي منه يعني فلا يعينه لقلته (السابع عشر) للتعليل فينصب المضارع بعدها بأن مضرة نحو جئت كي انظر لك أي لأن (وبمعنى ان المصدرية) بأن تدخل عليها اللام نحو جئت لكي تكرمني أي لأن (الثامن عشر) كل اسم لاستغراق افراد) المضاف اليه (المنكر) نحو كل نفس ذائقة الموت كل حزب بما لديهم فرحون (والمعرف المجموع) نحو كل بالعبيد جاؤا وكل الدراهم صرف

المغنى كل اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع وأجزاء المفرد المعرف ثم قال ما حاصله أن لفظ كل مفرد مذكور ومعناها بحسب ما تضاف إليه فان كانت مضافة إلى منكر وجب مراعاة معناها فذلك جاء الضمير مفرداً مذكراً في نحو كل شيء فعلوه في الزبر ومفرداً مؤنثاً في كل نفس بما كسبت رهينة ومعنى ونحو ما ذكرنا أو مؤنثاً وان كانت مضافة إلى معرفة فقالوا يجوز مراعاة لفظها ومعناها نحو كلهم قائم أو قائمون فإذ ذكره الميرانيون مبني على التسامح بناء على أن كلمة كل لما كانت في إفادة الافراد والجزاء تابعة للمضاف اليه وأن ما تستقل بإفادته هي الاحاطة قالوا إن لفظة كل للاحاطة وان الافراد من جانب المضاف اليه قاله عبد الحكيم حين اعترض عبد الغفور بهذا الاعتراض (قوله بل ناسب) أي لقيامه مقام كي وفيه أن شرط العامل الاختصاص بأحد القبيلتين واللام حينئذ غير مختصة كذا في الرضى (قوله ما كان قاصداً للفعل الخ) هذه عبارة المغنى وفي الجامى بناء

بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو على ما انزل الله واجمع على قراءته المسلمون مقرون بالشرطين كليهما إذ تلخيصه ان تعذيبهم فانك انت العزيز الحكيم وان انت العزيز الحكيم في الامرين كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم أليق بهذا المسكان لعمومه وانه يجمع الشرطين ولم يصلح الغفور الرحيم إذ لم تحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم اه قال ابن كمال باشا في الفرائد قوله تعالى فانهم عبادك ظاهرة تعليل وبيان لاستحقاقهم العذاب حيث كانوا عباد الله وعبدوا غيره وباطنه استعطاف لهم وطلب رافة بهم وقوله تعالى فانك أنت العزيز الحكيم يعني لاشين يشتك في عدم مؤاخذتهم بالعذاب لانك عزيز حكيم فليس ذلك بمظنة للعجز والقصور من جهة العلم والعمل وفيه تليح إلى أن مغفرة الكافرين لا تنافي الحكمة ويتضمن ذلك نفي الحسن والقبح العقليين اه (قوله للظرفية) أي ولو تقريراً كقوله تعالى ولا صلبكم في جذوع النخل فان الجذوع وإن لم يكن مكاناً للصلوب حقيقة لكنه جعل كأنه ظرف له لتمكنه منه تمسك المظروف في الظرف وحينئذ لا حاجة إلى جعلها بمعنى على كما قيل ولم يثبت بجيئه اللسيبية حقيقة بل لو كان لكان مجازاً دافعا للإشراك وإن جعله بعض الفقهاء في قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل قاله البدخشي (قوله ادخلوا في أمم) وقيل هي للظرفية من ظرفية الجزء في الكل (قوله نحو لا صلبكم) وقيل أنها هنا للظرفية المجازية كان الجذوع ظروف للصلوبين بجامع التمكن (قوله زهدت فيما رغبته) الظاهر أن مفعول زهدت في مثل ما قاله منصوب بنزع الخافض فظنه متعدياً وإلا فمعلوم ان زهد انما يتعدى بفي وقد مثل ابن هشام بضربت فيمن رغبته قال أصله من رغبته فيه هذا ان جعل زهد بتثليث الهاء كما في القاموس ضد الرغب فان جعل بفتحها بمعنى حزر وحرص كان متعدياً فيصح التمثيل به اه زكريا (قوله وبمعنى الباء) قيل أي معناها الاصل وهو اللصاق والواجهان يقال معناها اللائق بالمثل من الصاق وغيره كما يشهد له التقرير بالتسبب في الآية الآتية (قوله يذكركم فيه الخ) وهذا غير التعليل المار لأن المتقدم في العلة المقتضية وافعال الله تعالى لا تعلل وهذا سبب عادي وجعل الزخشرى في الظرفية المجازية فانه قال جعل هذا التدبير كالمنع والمعدن للبت والتكثير نحو ولسكم في القصاص حياة (قوله نحو فردوا) وقيل أن في الظرفية وردوا بمعنى ادخلوا (قوله نحو هذا ذراع) وقد يقال هي للظرفية من ظرفية الجزء في الكل (قوله بأن تدخل عليها اللام) أي لفظاً أو تقديرًا (قوله كل العبيد)

على أن الفعل منتصب بأن بعده ما نصح فان قيل اذا صار الفعل بمعنى المصدر فكيف يصح الحمل قيل على حذف مضاف من الاسم أي ما كان صفة الله تعذيبهم أو من الخير أي ما كان الله ذا تعذيبهم اه وهو يفيد انها زائدة مع نصب الفعل بان تنفيذ التوكيد أما بسبب الزيادة أو

بناء على ما قاله الرضى من ان هذه اللام كانها هي التي في قولهم انت لهذه الخطة اى مناسب (٤٤٩) لها وهي تليق بك ولا شك ان لها دخلا

في التأكيد حيث أفادت معنى المناسبة المسلط عليه النقي وحيث صرح قول الشارح أنها داخلة على الخبر المنصوب بان بعدها وفي حواشي الاشعري أن مذهب ابن مالك أنها زائدة والفعل منصوب بان وهو مذهب مركب من المذهبين ويؤيده ما تقدم عن الجاهلي وحيث ظهر أنها للتوكيد وأنها داخلة على الخبر وأنه منصوب بان بعدها وان دفع ما لمزم على مذهب الكوفيين من أنها ليست بمعنى كي وأن شرط العامل الاختصاص والخروج عن الاصل مع إمكان التأويل فليتأمل ( قوله ) معنى وجودها حصول مضمونها) فيه أن لقائل لولا زيد لهلك عمرو لا يلاحظ تعليق الهلاك على ثبوت الوجود لزيد بل على وجوده وإن صح ذلك (قوله الذي جوزه محققو الآخرين ) أى لوجوده مصرحاً به في نحو قوله لولا زهير جفاني كنت معتزاً به لكن أوله الجمهور بأن المعنى لولا جفوة زهير ( قوله ) وعبرة المعنى الخ يمكن أن معنى قوله بوجوده الاولى بالوجود الذي في

ومنه أن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً وكلهم آتية يوم القيامة فرداً (و) لاستغراق (أجزاء) المضاف اليه (المفرد المعروف) نحو كل زيد وأل رجل حسن أى كل أجزاءه (التاسع عشر اللام) (الجارة للتعليل) نحو وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس أى لاجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو النار للكافرين (والاختصاص) نحو الجنة للمتقين (والملك) نحو لله ما في السموات وما في الأرض (والصيرورة أى العاقبة) نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً فهذه عاقبة التقاطهم لآلته إذ ذى التبنى (والتعليك) نحو وهبت لزيد ثوباً أى ملكته إياه (وشبهه) نحو والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة (وتوكيد النقي) نحو وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم لم يكن الله ليغفر لهم ففى في هذا ونحوه لتوكيد نقي الخبر الداخلة عليه المنصوب فيه المضارع بأن مضمره (والتعدي) نحو ما ضرب زيداً لعمره ويصير ضرب بقصد التعجب به لازماً يتعدى إلى ما كان فاعله بالهمزة ومفعوله باللام (والتأكيد) نحو إن ربك فعال لما يريد الاصل فعال ما (وبمعنى إلى) نحو فسقناه لبلد ميت أى إليه (وعلى) نحو يخرون للأذقان سجداً أى عليها (وفى) نحو ونضع الموازين القسط ليوم القيامة أى فيه (وعند) نحو بل كذبوا بالحق لما جاءهم بكسر اللام وتخفيف الميم في قراءة الجحدري أى عند مجيئه إياهم (وبعد) نحو اقم الصلاة لادلوك الشمس أى بعده (ومن) نحو سمعت له صراخاً أى منه (وعن) نحو وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه أى عنهم وفى حقهم وإلا بان كانت للتبليغ اقليل ما سبقتمونا وضمير كان واليه للايمان

أى فكل فيهما لاستغراق أفراد المعرف المجموع واستشكاه السبكي بأن ما أفاده كل من إحاطة الأفراد أفاده بالجمع المعرف قبل دخوله عليه وأجاب بأن أل تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه وكل تفيد في أجزاء كل من تلك المراتب وما أجاب به قول مردود لا نه يقتضى عدم جواز استثناء زيد في نحو جاني الرجال إلا زيدا إذ لم يتناول لفظ الجميع ولأن المحققين قالوا في نحو قوله تعالى والله يحب المحسنين ان معناه كل فرد لا كل جمع فالجواب المرضي ان الجمع المعرف يفيد ظهور العموم في الاستغراق وكل الداخلة عليه تفيد النص فيه اه زكريا (قوله ) ومنه أن كل من في السموات) فصله عما قبله إشارة إلى أنه نوع آخر لا من ليس جمعاً اصطلاحياً لكنه يشبهه بوقوعه على جماعة (قوله أن كل أجزاءه) قال اخو المصنف ومنه قوله تعالى كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق واقع لإطلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذي والمصنف جعلهما في شرح منهج البيضاوى من قبيل المعرف الجنسى وهو فى المعنى كالنسكرة فهو من القسم الأول وهو استغراق أفراد المنكر والأول أوجه خصوصاً المثال الثانى (قوله النار للكافرين) أى عذابها مستحق لهم لأن لام الاستحقاق هى الواقعة بين معنى ذات نحو الحمد لله ولم تجعل هنا للاختصاص لأن النار ليست مختصة بالكافرين وإن كان تأييدها مختصاً بهم بخلاف الجنة فانها مختصة بالمؤمنين (قوله أزواجاً) أى زوجات شبهوا هم والبنين والحفدة بالملوك في الحياة والاختصاص (قوله يقصد التعجب به) بأن غيرت صيغته لصيغة فعل والأصل ضرب زيد عمراً (قوله يتعدى الخ) لأن همزة النقل لما دخلت على الفعل صار الفاعل مفعولاً بعد إسناد الفعل إلى غيره فلم يتعد الفعل إلى ما كان مفعولاً قبل التعجب بنفسه لصيرورته لازماً فيعدي إليه الامر باللام (قوله والتأكيد) وهى اللام الزائدة وتسمى فى القرآن صلة (قوله الجحدري) بضم الجيم نسبة إلى جحدري اسم رجل (قوله أى منه) هذا إذا علق بسمعت واما إذا جعل له حالاً من صراخا كانت اللام على بابها (قوله بأن كانت للتبليغ) أى كما هو الظاهر بحسب الراى (قوله ما سبقتمونا) لان المخاطب لانسان ياتى له بصيغة الخطاب لا بصيغة الغيبة

(قول المصنف لو حرف شرط للماضى) عبارة القاضى ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لا انتفاء الثانى قال عبد الحكيم على قوله لو من حروف الشرط المشهور أن كلمة لا لا تمنع الثانى لا تمنع الاول أى يستعمل للدلالة على أن علة انتفاء الجزاء فى الخارج انما هى انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ما هى ولهذا يستعمل فيما كان كلا الانتفاءين معلومين وهو الكثير الشائع وقد يستعمل للدلالة على لزوم الثانى للاول مع انتفاء اللازم ليستدل به على انتفاء الملزوم ولها استعمال ثالث وهو ان يقصد بيان استمرار شىء فربط ذلك الشىء بابتداء القيصين عنه ولما كان هذا يستلزم القول بالاشتراك او الحقيقة والمجاز والاصل ينفى ما عدل عنه المصنف رحمه الله تعالى وقال انه من حروف الشرط فكأن سائر حروف الشرط موضوعه مجرد لتعليق من غير دلالة على انتفاء وثبوت فكذلك لو موضوعه مجرد لتعليق حصول أمر فى الماضى بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الاول أو الثانى أو على استمرار الجزاء بل (٤٥٥) جميع هذه الامور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك

أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة ونسب الامام هذا القول إلى البعض وكتب على قوله وظاهرها الخ أى الظاهر ان اللازم لمعنى كلمة لو مطلقا أى فى كل موضع هو الدلالة الخ وأشار بهذا إلى ترجيح قول الشيخ ابن الحاجب وتزييف المشهور يعنى انه لما كان لو من حروف الشرط ومعناها مجرد التعليق فاللازم لمفهومها هو الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثانى وكون هذا المعنى لازما لمفهومها لا يستلزم الارادة فى جميع موارد فان الدلالة غير الارادة وأما ما قالوا من انه لتعليق حصول امر فى الماضى بحصول امر آخر فرضا مع القطع بانتفائه فيلزم لاجل انتفائه انتفاء

أما اللام غير الجارة فالجائزة نحو لينفق ذو سعة من سعته وغير العاملة كلام الابتداء نحو لا تتم أشد رهبة (العشرون) لو لا حرف معناه فى الجملة الاسمية امتناع جوازه لوجود شرطه (نحو لو لا زيد أى موجود لأهنتك امتنعت الا هانة لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتداء محذوف الخبر لزوما) وفى المضارعية التحضيض (أى الطلب الحديث) نحو لو لا تستغفرون الله أى استغفروه ولابد (والماضية التوبيخ) نحو لو لا جاؤا عليه باربعة شهداء وبخهم الله تعالى على عدم المجيء بالشهداء بما قالوه من الافك وهو فى الحقيقة محل التوبيخ (وقيل تردلنى) كاية فلو لا كانت قرية آمنت أى لما آمنت قرية أى أهلها عند مجيء العذاب فنفعها ايمانها الا قوم يونس والجهنم لم يثبتوا ذلك وقالوا هى فى الآية للتوبيخ على ترك الايمان قبل مجيء العذاب وكأنه قيل فلو لا آمنت قرية قبل مجيئه فنفعها ايمانها والاستثناء حينئذ منقطع فالافيه بمعنى لكن (الحادى والمثرون لو حرف شرط للماضى) نحو لو جاء زيد لا كرمته (وقيل للمستقبل) نحو أكرم زيدا ولو أساء أى وإن وعلى الاول الكثير (قال سيويوه) هو

(قوله) أما اللام غير الجارة) محترز قوله سابقا للجارة (قوله) فالجائزة مبتدأ) ونحو لينفق خبر (قوله) وغير العاملة) متماثل للجارة والجائزة (قوله) كلام الابتداء) أى وكاللام الفارقة نحو ان زيد لقائم فاللام فارقة بين ان المخففة وبين ان الشرطية وبعضهم يجعل اللام الفارقة هى لام الابتداء (قوله) وفى المضارعية) أى ولو تأويله لا نحول ولا نزل عليه ملك أى ينزل ونحول ولا نخرقنى إلى أجل قريب أى تؤخرنى (وهو فى الحقيقة) أى ما قالوه من الافك (قوله) قيل وترد) قائله المروى (قوله) للماضى) متعلق بمحذوف أى للحصول فى الماضى وأما الشرط بمعنى التعليق ففى الحال ومعنى الشرطية عقد السببية والمسببية بين الجملتين بعدها بمعنى ان مضمون الاول سبب لمضمون الثانية وزمن السببية والمسببية فيها ماض وفى ان مستقبل (قوله) للمستقبل) أى لتعليق مستقبل على مستقبل وأما قوله تعالى ولو ترى إذ ذوققوا على النار بناء على انها شرطية والجواب محذوف أى لرايت أمرا فظيحا فنزله منزلة الماضى لتحقق وقوعه وكأنه قيل ولورأيت فهو مستقبل تحقيقا ماضى تأويله ويحتمل ان تكون للتعنى (قوله) وعلى الاول الكثير) متعلق يقال والكثير صفة الاول أى وعلى الاستعمال الاول وهو التعليق فى المعنى الذى هو الكثير

ما علق به فيفيد أن انتفاء الثانى فى الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فيه فمع توقفه على كون انتفاء الاول مأخوذا فى مدلولها وقد عرفت انه يستلزم خلاف الاصل يرد عليه ان الاستفادة من التعليق على امر مفروض الحصول ابتداء المانع من حصول المعلق فى الماضى وانه لم يخرج من العدم الاصل إلى حد الوجود وبقي على حاله لا ارتباط وجوده بأمر معدوم وأما ان انتفائه سبب لا انتفائه فى الخارج فكلا كيف والشرط النحوى قد يكون مسبيا نحولوا كان العالم مضيا لكانت الشمس طالعة وقد يكون مضافا أى مضافا نحو لو كان زيد ابالعمرو لكان عمرو ابنا له وقد يكون الشرط الجزاء معلولين لعله واحدة نحو لو كان النهار موجودا لكان العالم مضيا نعم ان هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي ومن هذا ظهر جواب ما قاله المحقق انتفاؤه من انه يدل على انها مستعملة لافادة السببية الخارجية قول أى العلامة ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم • رعايا ولكن ما لهن دوام وقول الحماسى • ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنها لم يطر لان استثناء المقدم لا ينتج وذلك لان اللازم بما ذكره ان لا يكون مستعملا للاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثانى ولا يلزم منه ان

فى



لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لإفادة إبداء المانع مع قيام المقتضى كيف ولو كان معناها إفادة سلبية الانتفاء للانتفاء كان الاستثناء تأكيداً وإعادة بخلاف ما إذا كان معناها مجرد التعليق فإنه يكون إفادة وتأسيساً انتهى ولا يخالفه ما في حاشيته على المطول أن الشرط النحوي معتبر فيه معنى السببية ولذا قال الأصوليون أنه شبه بالسبب وقال في المغني أن لو دالة على عقد السببية والمسببية لكن السببية المعتبرة فيها الجعلية سواء كانت في الواقع أم لا وفي نحو قولنا لو كان النهار موجوداً فالشمس طالعة السببية باعتبار العلم اه لأن هذا إنما ينفع من جواز السببية باعتبار العلم والسعد مع ذلك بقوله أنها تدل على أن علة امتناع الثاني في الخارج ما هي من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي كما سيأتي نقله في الحاشية (قوله لتعليق حصول الخ) قال عبد الحكيم تبعاً للعصدي وشرح التجريد معنى التعليق أن حصوله منوط به غير متوقف حصوله على حصول شيء آخر وإن جميع ما سواه مما يتوقف عليه ذلك الأمر حاصل ولو ادعى فلو حصل ما علق به بدون ما علق عليه لم يكن الملقى عليه مطلقاً عليه ولذا ذهب الشافعي رحمه الله تعالى وإيانا إلى أن التعليق بالشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والخفية اعترفوا بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط إلا أنهم يقولون بأنه مدلول الجملة الشرطية اه ثم إن هذا التعليق كالتعليق في الما وليس لتعليق أمر هو على خطر الوقوع بآخر كما في أن المغني لما اتنى الأول اتنى الثاني أو عكسه (قوله مع القطع الخ) قال عبد الحكيم أي الحصول المفروض للشرط المقارن للعلم بانتفائه اللازم منه انتفاء الجزاء المسبب عنه مدلول لو فدلوا التعليق المذكور مع الامتناعين وهو مذهب الجمهور كذا في حاشية المطول وفي حاشية الجامي أن مدلولها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الأمرين وسببية الامتناع للامتناع هو المدلول الاتزامي ولما كان كلا الانتفاءين معلوماً مدلولها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الأمرين وسببية الامتناع (٤٥١) هو المدلول الاتزامي ولما كان كلا

الانتفاءين معلوماً للخطاب ولم يكن لتعليق الحصول بالحصول مقصوداً بنفسه إذ لا فائدة بل لاجل إفادة السببية قالوا أن لو لا امتناع الثاني لا امتناع الأول فوضعوا ما هو المقصود من المعنى المطابق مقامه تنبيهاً على ذلك اه فافى حاشية المطول أخذاً بظاهر العبارة وما في حاشية الجامي متبعة له في تأويل عبارة الجمهور ومعنى ما في حاشية المطول

(حرف لما كان سيقع لوقوع غيره) فقوله سيقع ظاهر في أنه لم يقع فكأنه قال لا انتفاء ما كان يقع (وقال غيره) ومشي عليه المعروفون (حرف امتناع لا امتناع) أي امتناع الجواب لا امتناع الشرط وكلام سيديويه السابق ظاهر أيضاً فإن انتفاء ما كان يقع وهو الجواب لوقوع غيره وهو الشرط ظاهر في أنه لا انتفاء

في استعماها ينبنى قول سيديويه (قوله لوقوع غيره) علة ليقع أي يدل على أن الشيء كان يقع فيما مضى لو وقع غيره فالتنفيس في السين ليس بالنسبة لزم التكلم بل باعتبار التأخر عن الشرط لأنه مستقبل بالنسبة لأن ما كان سيقع هو الجواب والغير هو الشرط فوقه سبب لما كان سيقع (قوله وكلام سيديويه الخ) لما كان ظاهر كلام سيديويه يفهم لتعليق الوقوع بالوقوع لا تعلق الانتفاء بالانتفاء جعله المصنف مغايراً للكلام غيره وأشار الشارح إلى أنه لا تغاير في الحقيقة لأن قوله لما كان سيقع ظاهر في أنه لم يقع فكأنه قال لا انتفاء ما كان يقع لوقوع غيره يعني أن وقوعه كان معلقاً على وقوع غيره لوقوع لكن المعلق عليه لم يقع فكذا المعلق (قوله فان انتفاء ما كان يقع الخ) أي أن العلة في انتفاء الجواب في الخارج هو انتفاء الشرط وليس المقصود الاستدلال على انتفاء الجواب بانتفاء الشرط كما فهم ابن

أن انتفاء الجزاء بوصف كونه لازماً لا انتفاء الشرط مدلول لو مطابقة فكأنه لازم لا انتفاء الشرط لا ينافي كونه معنى مطابقاً للو ثم إن الشارح هنا جرى على ظاهر عبارة القوم بلا تأويل فيرد عليه ما تقدم لعبد الحكيم من أنه خلاف المفهوم وأنه يلزم عليه الاشتراك وقول عبد الحكيم هو التعليق المخصوص أي التعليق على أمر مقدر في الماضي كما ذكره الجامي لكن كونه مقدراً مأخوذاً من العرف كما قاله عبد الحكيم فمن التعليق جاء اللازمية والملزومية ومن كون المعلق عليه مقدراً جاء الانتفاء أن فليتأمل اه (قوله فانتفاء الجزاء بطريق اللزوم) فيه بحث يعلم بما تقدم قريباً (قوله لا امتناع الأول الخ) أي هذا لازم معناها دائماً (قوله أن الأول ملزوم الخ) هذا توجيه لاختار ابن الحاجب وقوله الأول الخ هو توجيه ابن الحاجب ورد الرضى بأن الشرط النحوي لا يلزم أن يكون سبباً نحو لو كان زيد أي لكنت ابنه وقد تقدم رد هذا بأن الشرط النحوي معتبر فيه معنى السببية ولو باعتبار العلم (قوله من غير التفات الخ) لأن كلا الامتناعين معلوم في نحو لو جئتني لا كرمك والمقصود من هذا الكلام الاعتراض على ابن الحاجب حيث قال المفيد للعلم في الاستدلال هو الاستدلال بانتفاء اللازم لا الملزوم وحاصل الرد أنه ليس المراد الاستدلال بل بيان أن علة انتفاء الثاني هو انتفاء الأول من غير التفات إلى أن علة العلم ما هي ألا يرى إلى استعماها فيما كان كلا الانتفاءين معلوماً وقد عرفت أن مراد ابن الحاجب أن هذا لازم لمفهوماً لانه مراد دائماً والإرادة غير اللزوم وقد مر أيضاً ما في قوله علة انتفاء الثاني في الخارج فتدبر واعلم أن مختار ابن الحاجب هو مختار الشلوبين كما نص عليه عبد الحكيم فقول المحشي أو لا يحتمل أن يكون الخ لا معنى له (قوله ويجاب بأن المصنف لم يرد الخ) قد أشار الشارح للجواب بقوله نظراً إلى ما ذكر من القسمين أي وأما ما تقدم فنظر القسم واحد ثم إن كلام

الشارح هنا مسيرة للمصنف فان المصنف تبع في هذا الكتاب والده وقال في منع الموانع عند حكاية هذا الكلام عن ولده واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد اذ ذاك على ما رآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ الصحيح وأما الذي أراه الآن وأدعي ارتداد عبارة سيبويه اليه وإطباق كلام العرب عليه فهو قول المعربين فهي في جميع ما ردها للامتاع وإلا لزوم الاشتراك وقول الشيخ الامام ان ذلك منقضى بما لا قيل به بقول عليه لا نراه منقضا بشيء (٤٥٢) وقوله قد قال تعالى ولو أن ما في الارض والآية وقال عمر لم يخف لاثرو قال النبي

الشرط ومرادهم ان انتفاء الشرط والجواب هو الاصل فلا ينافيه ما سياتي في أمثلة من بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط (وقال الشلوبين) هو (لمجرد الربط) للجواب بالشرط كان واستفادة ما ذكر من انتفاءهما أو انتفاء الشرط فقط من خارج (والصحيح) في مفادة نظر إلى ما ذكر من القسمين (وفاقا للشيخ الامام) والدالمصنف (امتناع ما يليه) مثبتا كان أو منفيا (واستلزامه) أي ما يليه (لتاليه) مثبتا كان أو منفيا فالاقسام أربعة (ثم ينتقي التالى) أيضا (ان ناسب) المقدم بان لزمه عقلا أو عادة أو شرعا (ولم يخلف المقدم غيره) كلو كان فيهما آلهة إلا الله (أي غيره) (لفسدتا) أي السموات والارض ففسادهما خروجهما

الحاجب فاعترض بان الشرط سبب ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب فاستثناء نقيض المقدم عقيم وإنما يلزم من انتفاء المسبب انتفاء السبب فالصواب أن يقال انها لا انتفاء الشرط لا انتفاء الجواب وأيده الرضى بان الشرط ملزوم والجواب لازم وقد يكون أحدهما بالآخر وهما استعما لان لغويان خلافا وفيه ان مقام بيان العلة غير مقام الاستدلال فاختلف عليه أحدهما بالآخر وهما استعما لان لغويان خلافا لقول التفتازاني ان الثانى اصطلاح للناطق قال السيد الحق انه أيضا من المعاني المعتبرة عند أهل اللغة الواردة في استعما لانهم عرفا فافهم قد يقصدون الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فنقول لا اذ لو كان فيها الحضر مجلسنا فاستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية لكنه أقل استعما لان المبنى الاول اه (قوله) ومرادهم الخ) أشار به الى ان هذا القول صحيح نظر الاصل فلا ينافيه ما خرج عنه بما قاله أي فتضعيف المصنف له بتصحيح ما يشمل الامرين متقدما مع ان في لفظ ما صححه تفكيكا اذ قوله امتناع ما يليه إنما يكون اعتبار لو وقوله واستلزامه الخ إنما يكون بدونه قاله شيخ الاسلام وهو وجه وقد تكلف سم في الاعتذار عن المصنف (قوله في امثلة) أي أربعة وهي لو كان هذا انسانا لكان حيوانا مع امثلة الثلاثة بعده (قوله لمجرد الربط) أي لا تدل إلا على التعليق في الماضي كما ان لا تدل إلا على التعليق في المستقبل وما قاله وافقه عليه ابن عصفور أيضا (قوله والصحيح) مقابل الاقوال الثلاثة وقد أتى به المصنف بحسب ما فهمه من أن الاقوال متنافية مع أنه لا تنافي بين أوليها والذي ذكره لا يخرج عنها إلا أن فيه توضيحا وتفصيلا وأما قول الشلوبين فبيان لها (قوله في مفاده) أي بيان مفاده أي مدلوله نظرا الى ما ذكر من القسمين وهما انتفاؤهما وانتفاء الشرط فقط دون الجواب (قوله واستلزامه) عطف على امتناع (قوله فالاقسام أربعة) لان في كل من المقدم والتالى قسمين والمصنف أتى بواحد منهما وهو لو كان فيهما آلهة إلا الله ولو كان انسانا لكان حيوانا والشارح أتى بالبقية بقوله بعدما أمثلة بقية الأقسام الخ (قوله ثم ينتقي التالى الخ) حاصله ان التالى أحوا الاثلاثة الاولى يقطع بانتفائه حيث قطع بانتفاء الخلف الثانية ان لا يقطع بانتفائه ولا بثبوته حيث لم يقطع بانتفاء الخلف ولا بثبوته الثالثة ان يقطع بثبوته حيث قطع بثبوت الخلف وقد ذكرها (قوله بأن لزمه عقلا) تصوير المناسبة فالزوم العقلي كزوم الهداية للمشيشة والعادى كآلية والشرعى كالحرمة للرضاع (قوله أي غيره) أي غير الله وهو معهم لان الشئ مع غيره غير في نفسه وإنما لم يجعل الاستثنائية

صلى الله عليه وسلم لو لم تكن ريبتي في حجرى لما حلت لي قلنا يمكن رد ذلك كله الى الامتناع وحاصل ما قاله في رد ذلك اليه أن نحو قوله لو لم يخف لم يعص مستعمل في الامتناع على طريق المبالغة فانك لو قلت لو لم يخف لعصى كان للامتاع بلا مبالغة لان امتناع العصيان مقتضية وهو عدم الخوف بخلاف ما إذا قلت لو لم يخف لم يعص فانك أدت ذلك مع مبالغة فيه بانه لو وجد المقتضى لا تمتنع فبالك إذا امتنع فعنى التركيب حيث لا لو وجد ما يتصوره العقل مقتضيا ما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد فلو لا تملكها في الدلالة على الامتناع مطلقا لما أتى بها فن زعم أنها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يقصده العرب بها فانها إنما تأتي بلونها للمبالغة في الدلالة على الانتفاء لما لو من التمكن في الامتناع انتهى وفيه ان التركيب الذى أفاد المبالغة ليس مستعملا

في الامتناع للامتاع أصلا وليس الكلام إلا فيه فليتا مل (قول الشارح من خارج) وهو بالنسبة لا انتفاء الشرط العرف لان كما تقدم عن عبد الحكيم (قول المصنف امتناع ما يليه واستلزامه) يحتمل وضعه لها أو أخذها من القرائن كما تقدم والفرق بينهما وبين ما بعدهما على الثانى دوا مهمادونه (قول الشارح فالاقسام أربعة) رد على بعض شروح المفتاح حيث فهم ان كلامهم لا يتناول إلا ما كان الشرط والجزاء مثبتين ولعل الشارح اكتفى بالتعميم هنا عن التعميم فيما تقدم اذ الاقسام أربعة على كل قول (قول المصنف ان ناسب المقدم)

أى أن تحققت مناسبة المدلول عليها بل فانه لا يلزم من الدلالة التحقق كما في قولك لو كان انسانا كان صاهلا فانه يدل على ذلك مع عدم التحقق وبه يندفع ما في الحاشية الذى منه قوله ولهذا قال شيخ الاسلام الخ (قوله ولو أبدل الخ) هذا في محله (قوله فيه إشارة الخ) لانه ان اريد الخروج بالفعل فغير لازم لا مكان الاتفاق وإن كان خلاف العادة المبنى عليه الاتفاق وإن اريد بالامكان سلمناه إذ لا دليل على عدمه بل قام الدليل (قوله والمراد الخ) هذا مبنى على كونها قطعية لانه حيثئذ اما ان يؤثر كل فى الكل وهو باطل لانه يلزم توارد المؤثرين أو يؤثر ما فى الكل أو كل منهما فى البعض وحيثئذ يمكن تمنعها ضرورة أن كلا تام القدرة وامكان التامع محال لاستلزامه عجزهما المحال فلا بد حيثئذ أن لا يكون أحدهما صانعا وقد فرض ان الكل مصنوع لهما معا أو على التوزيع فيلزم انعدام الكل بناء على الاول ضرورة انعدام جزءه الكل المستلزم انعدام العلة التامة او البعض بناء على الثانى فحيثئذ

عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الأدلة لزومه له على وفق العادة عند تعدد الحاكم من التامع فى الشيء وعدم الاتفاق

لأن آلهة جمع منكر فلا يعمو شرط الاستثناء العموم ولأنه على تقدير الاستثناء يكون المعنى لو كان فيهما آلهة مستثنى منها الله فسدنا فيفيد بحسب المفهوم انه لو لم يستثن لم يفسد (قوله على وفق العادة) يحتمل الجرى على ما جرى عليه التفاتى من ان الملازمة عادية وقد قال الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفى فيما كتبه على المسامرة لشيخه السكال بن المهام أن الشيخ عبد الطيف الكرماني شنع على السعد بان صاحب البصرة قد حكم بكفر من قال ان دلالة الآية ظنية بمعنى أباهائهم وذلك لار الخصم اذا منع الملازمة لا يتم الاستدلال ويلزم أن يعلم الله ورسوله ما لا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم أحد المحذورين اما الجهل أو السفه على الله تعالى وبالف هذا المشنع وقد تصدى تليذ السعد وهو العلامة علاء الدين محمد بن محمد النجارى لرد هذا التشنيع قائلا الا فاضة فى الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام الغزالي وحاصله ان الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية متى يعالج بها مرض القلب والطبيب إن لم يمكن حاذقا مستعملا للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من إصلاحه فكذلك الارشاد بالأدلة إلى الهداية إن لم يمكن على قدر إدراك العقول كان الافساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها وحيثئذ يجب ان يكون طريق الارشاد بكل أحد لا على وتيرة واحدة فالزم من المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي ان تحرك عقيدته بتحرير الأدلة فان النبي ﷺ لم يطالب العرب فى غنابته بإياه بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى أو يقين برهاني والجافى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاه ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلى المفيد للقطع واليقين ينبغى ان يتكلف فى معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالأدلة اليقينية البرهانية مقصور عقولهم عن إدراكها لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا ينحصر الله تعالى به إلا أحاد من العباد والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرم الأدلة القاطعة البرهانية كما تضمر ياح الورد للجعل وفى مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجين فقد ظلم

وأما اللفظ الذى لا يقنعه الكلام الخطائى فتجب الحاجة معه بالدليل القطعى البرهاني . إذا تم هذا فيقول لا ينبغي ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان انبى صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين بالحاجة مع المشركين الذين هم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون ولا تجدى معهم إلا الأدلة الخطائية المبنية على الامور العادية والمقبولة التى ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التى لا يعقلها إلا العالمون وقليل ما هم بطريق الإشارة على ما بينه الامام الرازى فى عدة آيات من القرآن وعلى الأدلة الخطائية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا تطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة الآية اما الدليل الخطائى المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجها عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا ينبغي ان لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعاً لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى واما البرهان العقلى

يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا العالم المحسوس اما كلا او بعضا تدبر

(قول الشارح لانه اظهر) اى نظر لمقام الاستدلال لانه المراد دون الدلالة على ان علة انتفاء الثانى هو انتفاء الاول وان كان ظاهراً نظراً للأصل (قوله لان انتفاء لازم الخ) كلام لا وجه له لان الاول فى الاستعمال الاصلى ملحوظ من حيث أنه سبب لم يبق غيره وقدر (قول الشارح ويثبت التالى بقسميه ان لم (٤٥٤) يناف انتفاء المقدم) اعلم انه فيما اذا ثبت التالى لخليفة غير المقدم له يكون ذلك الثبوت

جائزاً بمعنى انه تارة يوجد وتارة لا وذلك لعدم مقتضى لزوم الثبوت وهو تحقق الخلف دائماً لجواز أن يكون المشار اليه حجراً بخلاف ما اذا ثبت فى الشق التالى وهو ان لم يناف انتفاء المقدم ولزمه أى لزوم ذلك الانتفاء الذى هو رفع المقدم فانه حينئذ يتحقق مقتضى اللزوم اذ رفع المقدم الذى هو معنى لولا لزم لا ينكف عنه الشارح رحمه الله حيث جعل المناسبة واللزوم للانتفاء الذى هو تقيض المقدم والمفاد بلو وان لزم من رفع المقدم وهو عدم الخوف ثبوت الخوف وانما زاد المصنف قوله ان لم يناف لان قوله ويثبت الخلف عطف على قوله ثم ينتفى التالى ان ناسب المقدم اى ازمه كما مر فلو قال هنا ويثبت ان ناسب انتفاءه اى ازمه لفهم أنه متى لزم وجود المقدم انتفى ومتى لزم انتفاءه ثبت على قياس ما تقدم فيصدق الشق الاول بما اذا لزم الوجود والانتفاء كما فى المساوى والادون الاثنين وهو باطل لانه فى ذلك

عليه ولم يخلف التعدد فى ترتيب الفساد غيره فينتفى الفساد بانتفاء التعدد المفاد بلو نظراً إلى الأصل فيها وإن كان القصد من الآية العكس اى الدلالة على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد لانه اظهر (لان خلفه) اى خلف المقدم غيره اى كان له خلف فى ترتيب التالى عليه فلا يلزم انتفاء التالى (كقولك) فى شىء (لو كان إنساناً لكان حيواناً) فالحيوان مناسب للانسان لزومه عقلاً لانه جزؤه ويخلف الانسان فى ترتيب الحيوان غيره كالحمار فلا يلزم بانتفاء الانسان عن شىء المفاد بلو انتفاء الحيوان عنه لجواز ان يكون حماراً كما يجوز ان يكون حجراً اما امثلة بقية الاقسام فنحو لم تجتنب ما كرمك لو جتنبى ما اهتكتك لو لم تجتنبى اهتكتك (ويثبت) التالى بقسميه على حاله مع انتفاء المقدم بقسميه (ان لم يناف) انتفاء المقدم (وناسب) انتفاءه القطبى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التامع القطعى باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما وعجز احدهما على ما بين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً لا التامع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التامع قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تامع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لاتنا فى خطائية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين وعجز الالهين المعروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فانه أحدهما من الآخر فقد ظهر لك أن القول باشتغال القرآن على الدليل الخطائى النافع العامة الكافى لازمامهم وافحامهم كاشتغاله على البرهان القطعى النافع للخاصة قول شديد لا نجد عنه اه وهذا كله مبنى على تقرير الآية على وجه الاستدلال وهو استعمال اهل الميزان على ما تقدم والشارح لم يسلكه وإنما قررهما بمقتضى الاستعمال الاكثر وهو بيان ان علة امتناع الجواب هو امتناع الشرط فلا ملازمة ولا استنتاج نظير الأمثلة السابقة ولذلك قال بعد وإن كان القصد من الآية العكس فلا يرد عليه ما أورد على السعد وإنما ذكرنا ما يتعلق بكلامه تكثيراً للفائدة (قوله) ولم يخلف التعدد الخ نظر فيه بإمكان ترتيب فسادهما على مجرد إرادة القادر المختار واجيب بانه لم يخلفه غيره بحسب الواقع (قوله) نظراً إلى الأصل) وهو انتفاء الجواب لان انتفاء الشرط ولا يحتاج لهذا التعليل إلا على كلام المعربين أما على هذا فلا (قوله اى الدلالة الخ) اى فيكون المقصود الاستعمال على وجه الاستدلال لا بيان العلة وفيه ان التمثيل بها على هذا الوجه لما نحن بصدده غير صحيح تأمل (قوله اى كان له خلف) اشارة إلى أنه ليس المراد بقول المصنف لان خلفه غيره تحقق الخلف بل ان يعلم ان هناك خلف قد يتحقق فى المادة المفروضة وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت التالى وإلا لم يثبت ولهذا قال الشارح فلا يلزم انتفاء التالى ولم يقل فينتفى التالى وبهذا يتضح مثال المصنف فان الشىء فيه قد يكون حالاً مثلاً فيلزم وجود التالى وقد يكون حجراً مثلاً فلا يلزم فلذلك قال الشارح لجواز ان يكون حالاً (قوله) اما امثلة الخ اى بقطع النظر عن خلف وعدمه (قوله ويثبت التالى) اى يتحقق بقسميه من نفي واثبات قال فى المطول قد تستعمل ان ولولا للدلالة على ان الاجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم وذلك إذا كان الشرط مما يستتبعه استلزامه لذلك الجزاء ويكون تقيض ذلك الشرط بالنسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه اه (قوله) وناسب انتفاءه اى المقدم وبني

يثبت فأراد المصنف رحمه الله أن يبينه على أن الكلام فيما تقدم خاص بما اذا لزم الوجود فقط دون ما اذا لزم الوجود والانتفاء الشارح أو الانتفاء فقط فيدخل فى الاول المساوى والادون وفى الثانى الاولى فقال ويثبت ان لم يناف يعنى ان مدائثبوت على عدم المناقاة للانتفاء واللزوم له ولو مع اللزوم لوجود المقدم ايضا فيكون ما هنا تخصيصاً لما سبق بما اذا لزم الوجود فقط فتدبر واعلم ان قول الشارح ويثبت التالى بقسميه على حاله فيه اشارة للرد على ابن الحاجب حيث قال فى نحو قولنا لو أهتنتى لاثبتت عليك أن المنسقى

هو الثناء المرتبط بالاهانة لا مطلق الثناء فالمتنفي غير المثبت وحاصل الرد أن الارتباط (٤٥٥) بالشرط ليس مأخوذاً في مفهوم الجزاء

والإلكان تقييده بالشرط  
تكراراً كما لو قلت لو  
قلت لو أهنت أثنيت عليك  
ثناء متعلق بالاهانة وأيضاً  
قالوا إن رفع المقدم  
لا يوجب رفع التالي  
ووضع التالي لا يوجب  
وضع المقدم ولو اعتبر  
الارتباط لاتجأ فلي تأمل  
(قوله كلام مستأنف)  
والمقصود منه تقرير توليم  
في جميع الأزمنة حيث  
ادعى لزومه لما هو منافع  
له ليفيد ثبوته على تقدير  
الشرط وعدمه فمعنى الآية  
أنه اتفق الإسماع لا انتفاء  
علم الخير وانهم ثابتون على  
التولي في الشرطية الأولى  
الزوم بحسب نفس  
الامر وفي الثانية ادعاء  
فلا يكون على هيئة القياس  
فاندفع ما قيل أن الاشكال  
باق بحاله إذ لو كان هاتان  
الشرطيتان حقيقتين  
لكان استلزام علم الله  
للاسماع واستلزام  
الاسماع للتولي ثابتين  
ويلزم منهما قياس اقتراني  
منتج للحال كذا في  
عبد الحكيم (قوله إطلاقاً)  
لاسم الجزء على الكل أي  
ثم نقله إلى الشيء الممتد  
(قوله مرجوح) لاحتياجه  
إلى تقدير عامل النصب

أما (بالأولى) كولو لم يخف لم يعص) المأخوذ من قول عمر رضي الله عنه وقيل النبي صلى الله عليه وسلم نعم  
العبد صيب لولم يخف الله لم يعصه رتب عدم العصيان على عدم الخوف وهو بالخوف المأخوذ بلو أنسب  
فيترب عليه أيضاً في قصده والمعنى أنه لا يعصى الله تعالى مطلقاً أي لا مع الخوف وهو ظاهر ولا مع انتفائه  
إجلاله تعالى على أن يعصيه وقد اجتمع فيه الخوف والجلال رضي الله تعالى عنه وهذا الأثر أو الحديث  
المشهور بين العلماء قال أخو المصنف كغيره من المحدثين أنه لم يجد في شيء من كتب الحديث بعد الفحص  
الشديد (أو المساواة) كولو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع) المأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم في ذرة بضم  
المهمل بنت أم سلمة أي هند لما بلغه تحدث النساء أنه يريد أن ينسكحها أنها لو لم تكن ربيبة في حجرى  
ما حلت لي أنها لبنة أخي من الرضاع رواه الشيخان رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبة المبين بكونها ابنة  
أخي الرضاع المناسب هو له شرعاً فيرتب أيضاً في قصده على كونها ربيبة المقاد بلو المناسب هو له شرعاً

الشارح على جعله لا انتفاء هو المفعول جعل المثال الاتي منقلباً وقال الناصر المفعول هو المقدم وحينئذ  
فالمثال غير منقلب ورده سم بأن ما قاله الشارح صرح به المصنف في منع الموانع وأيضاً لا حاجة إلى  
المصنف على مناسبة المقدم لأنها مأخوذة من التعليق (قوله بالأولى) أي بطريق الأولى بأن يكون  
تقيض الشرط أولى من الشرط (قوله على عدم الخوف) أي قبل دخول لوفعني لولم يخف الله أنه لو  
فرض أن الله لو لم يهدده على ارتكاب المعاصي لم يفعلها فكيف يفعلها مع تهديد الله له والوعيد عليها وإنما  
احتجنا لذلك لأن عدم خوف الله كفر (قوله المقاد بلو) لأنها دالة على انتفاء انتفائه وهو يستلزم ثبوته  
(قوله في قصده) أي قصد المرتب ومثله ما يأتي في كلامه ومن هذا القسم كافي المطول قوله تعالى ولو علم الله  
فيهم خيراً إلا سمعهم الآية فإنه ليس قياساً اقترانياً وإن كان على صورته وإلا لا تنتج لو علم الله فيهم خيراً التولوا  
وهو محال إذ لو علم الله فيهم خيراً لم يتولوا بل أقبلوا فالمراد أن علم عدم الخير سبب عدم الاستماع وقوله ولو  
سمعهم لتولوا كلام مستأنف على طريقة لولم يخف الله لم يعصه فالمعنى أن التولي حاصل بتقدير الاستماع  
فكيف بتقدير عدمه وقد غلط من قال أن الشرطيتين مهملتان وكبرى الشكل الأولى لا بد أن تكون  
كلية لو سلم فلا ينتجان إلا إذا كانتا لزوميتين بأن لفظة لولا لا تستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني  
ولما تستعمل في القياس الاستثنائي لأنها لا متناع الشيء لا متناع غيره فكيف يصح أن يعتقد في كلام  
الحكيم تعالى أنه قياس اهتلت فيه شرائط الانتاج وأي فائدة تكون في ذلك وهل يتركب القياس إلا  
لحصول النتيجة بل الحق أن قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيراً إلى آخر ما نقلناه (قوله إجلاله) قال  
النجارى أسباب عدم المعصية أربعة الخوف والجلال والحياة والمحبة وفي الحقيقة السبب واحد وهو عدم  
تقرير المعصية وهذه ناشئة عنه قال وهو عما افادنيه القطب الشعراني (قوله قال أخو المصنف) هو  
بهاء الدين صاحب عروس الافراح (قوله كغيره) من المحدثين كالحافظ عبد الرحيم العراقي وولده أبي  
زرعة ويغنى عنه ما رواه أبو نعيم في الحلية عن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في سالم مولى أبي حذيفة  
أن سالماً شديد الحب في الله لو كان لا يخاف الله ما عصاه لكن في إسناده ابن أبيه (قوله أنه يريد) أي  
بأنه يريد وحذف الجار في مثله مطرد (قوله أنها لبنة أخي) استئناف يبيّن قصده ببيان سبب عدم الحل  
(قوله أخي) هو أبو سلمة (قوله المبين) نعت لعدم كونها ربيبة وقوله المناسب نعت له أيضاً يعني أن انتفاء  
كونها ربيبة لا يصلح عدم ترتب الحل عليه من حيث كونه انتفاء فين أن المراد من ذلك الانتفاء ما صدق  
الانتفاء معه من الخلف وهو كونها ابنة أخي الرضاع (قوله المناسب) نعت جار على غير ما هو له والتقدير  
المناسب عدم الحل له أي لعدم كونها ربيبة (قوله فيرتب أيضاً) مقدمة من تأخير ومحل قبل قوله  
المقاد (قوله في قصده) أي قصد المرتب المأخوذ من رتب وهو النبي صلى الله عليه وسلم (قوله المقاد بلو)

بلا قرينة ترجحه (قوله) ولكن لا يظهر حينئذ للنع الخ) قد يقال أن المفعول المطلق المالتأ كيد فالتو كدما هية الحدث المدلول



للفعل من حيث هي يقطع النظر عن قلتها وكثرتها فلا عموم حتى ينص عليه وإما لبيان العدد والنوع ولا قصد حيثئذ للعموم تدبر (قوله) على متعل في الذهن) فالمراد بالوصول الذهبي كما في ادخل السوق وهذا رأى ابن الحاجب (قوله بمعنى مأخوذاً) لا يناسب ما بعده (قوله) على لازم السهو) الأولى حذف لازم (قوله) لا يقال الخ يعني ان التصديق حاصل في أم المتصلة وهو مبنى على سبق التصور فلا معنى لطلبه وهو غير التصور السابق الخ لأنه التصور بوجه ما وما قاله السيد من ان تصور احدهما على التعيين هو ان يعلم نسبة القيام إلى احدهما بعينه بعد ان علم نسبه إلى احدهما مطلقاً فالمطلوب هو التصديق في الحقيقة واما تصور زيد وعمرو بخصوصهما فهو حاصل للسائل حال السؤال وإنما المجبول المطلوب عنده نسبة القيام إلى خصوص احدهما ففيه ان التصديق نسبة القيام إلى خصوص احدهما لا بد من سبقه بتصور نسبة القيام إلى خصوص احدهما ضرورة ان متعلق التصديق والتصور واحد تأمل

كناسبه للأول سواء المساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع والمعنى أنها لا تحل لي أصلاً لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له كونه أرباباً وكونها ابنة أخي من الرضاع والنساء حيث تحدثن لما قام عندهن بأرادته نكاحاً جوزن ان يكون حلها من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقوله في حجرى على وفق الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين ما تقدم في اسمها من أنه درة وبين ما في مسلم عنها كان لاسمى برة فسما في رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب وقال لا تزكوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم بأن لها إسمين قبل التغير (أو الادون كقولك) فيمن عرض عليك نكاحاً (لو انتفت إخوة النسب) بيني وبينها (لما حلت) لي (للا رضاع) بيني وبينها بالاخوة وهذا المثال للأولى انقلب على المصنف سهواً وصوابه ليكون للأدون لو انتفت إخوة الرضاع لما حلت للنسب رتب عدم حلها على عدم اخوتها من الرضاع المبين بأخوتها من النسب المناسب هو لها شرعاً فيترتب أيضاً في قصده على أخوتها من الرضاع المقاديلو المناسب هو لها شرعاً لكن دون مناسبه للأول حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب والمعنى أنها لا تحل لي أصلاً لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له أخوتها من النسب وأخوتها من الرضاع وإنما قال كقولك كذا في الموضوعين لأنه كما قال لم يجد نحوه فيما يشهد به من القرآن وغيره ولكنه غير خارج عن أسلوبه ولو قال بدل المساواة المساوى لكان أنسب بقسميه ولو أسقط لام لما في الموضوعين لو افق الاستعمال الكثير مع الاختصار وقد تجردت لو فيما ذكر من الأمثلة عن الزمان على خلاف الأصل فيها أما أمثلة بقية أقسام هذا القسم فنحو لو أهدت زيدا الأثني عليك أي فيثني مع عدم الإهانة من باب أولى لو ترك العبد سؤا لربه لأعطاه أي فيعطيه مع السؤال من باب أولى ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام إلى ما نفذت كلمات الله أي ما تنفذ مع انتفاء ما ذكر من باب أولى (وترد) لو (للتنى والعرض والتحضيض) فينصب المضارع بعد الفاء في جوابها لذلك بأن مضمره نحو لو تأتيت فتحدثني لو تزل عندى فنصيب خير لو تأمر فقطاع ومن الأول فلو أن لنا كرة فنسكون من المؤمنين أي ليت لنا وتشترك الثلاثة في الطلب وهو في التحضيض بحث وفي العرض بلين وفي التنى لما لا طمع في وقوعه (والتقليل نحو) حديث تصدقوا (ولو بظلف محرق)

لأنها لا تمتنع ما دخلت عليه وهو هنانى والتنى إثبات (قوله) كونها بدل من وصفين (قوله) من خصائصه) وإلا فهم يعترفون ان بنت الزوجة لا تحل (قوله) ويجمع الخ) مبنى على اتحاد مسمى الاسمين وليس كذلك لأنهما بنان لا مسلمة من ابنة سلمة زينب ودرة فتكلم بالجمع المذكر رمنى على وهم (قوله) لا تزكوا أي لأن في التسمية برة تزكية للنفس باعتبار ملح الصفة وإلا فالأعلام لا تدل على شيء زائد على الذات (قوله) لو انتفت) أي ثبتت كما هو مفادلو (قوله) انقلب على المصنف) بان صار الجواب شرطاً والشرط جواباً (قوله) رتب) أي قبل دخول لو وهو مبنى على التصويب الذي ذكره الشارح (قوله) أدون) أي أقل أفراداً من حرمة النسب (قوله) اخواتها) بالنصب بدل من وصفين (قوله) في الموضوعين) وهو قوله لو كان إنساناً لكان حيواناً الخ وقوله لو انتفت إخوة النسب الخ (قوله) عن أسلوبه) أي أسلوب ما يشهد به (قوله) بقسميه) أي الأدون والمساوى (قوله) الاستعمال الكثير) وهو ترك اللام في جواب النى (قوله) هذا القسم) وهو ثبوت التالى إن لم يناف انتفاء المقدم وناسب انتفاءه وقد مثل المصنف للنفيين فيق المثبتان والمنفى في الشرط والمثبت في الجواب وعكسه وقد تكفل بذلك الشارح لكن الأمثلة المذكورة من المناسب الأولى وحاصل الأقسام اثنا عشر لأن كلاماً من الأقسام الأربعة إما أولى أو مساو أو أدون (قوله) لو ترك العبد الخ) في معنى الننى فلذا كان مثلاً لما إذا كان المقدم منفياً (قوله) كلمات الله) أي معلوماته (قوله) وترد لو الخ) أظهر ولم يات بالضمير لثلاثتهم عوده على لو الشرطية وهنا ليست كذلك (قوله) لذلك) علة لقوله فينصب (قوله) ومن الأول) أشار به



كذا أورده المصنف وغيره وهو بمعنى رواية النسائي وغيره ردوا السائل ولو بظلف محرق وفي رواية ولو بظلف والمراد الرد بالاعطاء والمعنى تصدقوا بما تيسر من كبير أو قليل ولو بلغ في القلة الظلف مثلاً فإنه خير من العدم وهو بكسر الظاء المعجمة للبقر والغنم كالحافر للفرس والخف للجمل وقيد بالاحراق أى الشيء كما هو عادتهم فيه لأن التي قد لا يؤخذ وقدير ميه آخذه فلا ينتفع به بخلاف المشوى (الثاني والعشرون لن حرف نني ونصب واستقبال) للضارع (ولا تفيد تأكيد النفي ولا تأييده خلافاً لمن زعمه) أى زعم إفاذتها مذكر كالزحشرى قال في المفصل كالكشف هي لنا تأكيد النفي المستقبل وفي الانموذج لنفي المستقبل على التأييد وفي بعض نسخه التأييد والتأيد نهاية التأييد وهو فيما إذا أطلق النفي قال في الكشف مفرقا فقولك لن أقم مؤكّد بخلاف لا أقم كافى أى مقيم وأنا مقيم وقوله فى شئ مل أفعله مؤكّد على وجه التأييد كقولك لا أفعله أبداً والمعنى أن فعله ينافى حالى كقوله تعالى لن يخلقوا ذباباً أى خلقه من الاصنام مستحيل مناف لا حوالهم اه وفي قول المصنف زعمه تضعيف لما قال غيره انه لا دليل عليه واستفادة التأييد فى آية الذباب وغيرها ولن يخلف الله وعده من خارج كافى وليتموه أبداً وكون أبداً فيه للتأكيد كما قيل خلاف الظاهر وقد نقل التأييد عن غير الزحشرى ووافقه فى التأييد كثير حتى قال بعضهم أن منعه مكابرة ولا تأييد قطعاً فيما إذا قيد النفي نحو فلن أكلم اليوم إنسيا (وترد للدعاء وفاقاً لابن عصفور) كقوله لن يزالوا كذلك ثم لازا ه ت لكم خالداً مخلوداً الجبال وابن مالك وغيره لم يثبتوا ذلك وقالوا لا حجة فى البيت لاحتمال أن يكون خبراً وفيه بعد (الثالث والعشرون ما ترد اسمية وحرفية) فالاسمية ترد (موصولة) نحو ما عندكم ينفد وما عند الله باق أى الذى (ونكرة

إلى أن كون للتمنى فى هذه الآية فيه نزاع ولا دليل فى نصب فيكون على ذلك لاحتمال أن النصب بالعطف على كرهة على حد ه وأبى عبادة وتقرعني ه ولكن التنى هو أقرب وأظهر (قوله فى القلة) قد يدعى ان التعليل إنما استفيد من مدخولها لأن الظاهر لف يشعر بالتقليل (قوله للضارع) أى للفظه ومعناه فالنصب باعتبار لفظه والنفي باعتبار معناه التضمنى وهو الحدث والاستقبال باعتبار زمانه فللمضارع مرتبط بالأمور الثلاثة قبله (قوله ما ذكر) إشارة إلى أنه أفرد باعتبار ما ذكر (قوله والتأييد نهاية) أى فلاتنافى بين العبارتين (قوله وهو فيما إذا أطلق) يعنى أن التأييد عند القائل به فيما إذا أطلق النفي ولم يقيد بزمن ونحوه بما ينافى التأييد كما فى قوله تعالى فلن أكلم اليوم إنسيا فإنها لا تكون فى مثل ذلك للتأييد قطعاً كما سيصرح بذلك لكن إطلاق قوله وهو فيما إذا أطلق النفي يؤم أنه إذا قيد نني لن بالتأييد كما فى قوله تعالى ولن يتموه أبداً تكون للتأييد قطعاً وهو ممنوع فإن المفيد للتأييد فى الآية ونحوها على الراجح لفظ أبداً وعند الزحشرى ومن واثقه التأييد مستفاد من لن ولفظة أبداً تأكيد (قوله مفرقا) بالكسر حالاً من الضمير فى قال (قوله لا أفعله أبداً) فإن التأييد يلزمه التأييد (قوله ينافى حالى) فيه إشارة إلى أن النفي بلن ليس لمجرد نفي الوقوع بل مع نفي اللياقة عن غير الزحشرى كإن عطية فانه قال فى تفسير قوله تعالى لن تراه لو أبقيناه على هذا النفي بمجرد أنه لتضمن أن موسى عليه السلام لا يراه أبداً ولا فى الآخرة لكن ورد فى الحديث المتواتر أن أهل الايمان يرونه يوم القيامة اه وهو محتمل لأن يكون التأييد موضوعاً للغلو ولا يكون مستفاداً من كون الفعل الواقع بعدها فى معنى النكرة الواقعة فى سياق النفي أى لا يقع منك رؤية لى فيعم النفي كل رؤية مالم يرد ما يخصه وهذا أقرب إلى كلام ابن عطية قاله الكمال ثم لا يلزم من ذلك البناء على الاعتزال من نفي الرؤية فانه قائل بهذا القول على أنه معنى لغوى وقد دلت الأحاديث على تخصيصه (قوله وفيه بعد) أى معنى وصناعة أما معنى فلان المستقبل مجهول فلا يأتى له

موصوفة) نحو مررت بما معجبك أي بشيء (والتعجب) نحو ما أحسن زيداً لما نكرة تامة مبتدأ وما بعدها خبره (واستفهامية) نحو فما خطبكم أي شأنكم (وشرطية زمانية) نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم (وغير زمانية) نحو وما تفعلوا من خير يعلمه الله (و) الحرفية ترد (مصدرية كذلك) أي زمانية نحو فأتقوا الله ما استطعتم أي مدة استطاعتكم وغير زمانية نحو فذوقوا بما نسيتم أي بنسيانكم (ونافية) عاملة نحو ما هذا بشر أو غير عاملة نحو وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله (وزائدة كافة) عن عمل الرفع نحو قلبا يدوم الوصال أو الرفع والنصب نحو إنما الله واحد أو الجر نحو ربما دام الوصال (وغير كافة) عوضاً نحو أفل هذا إلا ما لأى أن كنت لا تفعل غيره فمأعوض عن كنت ادغم فيها النون للتقارب وحذف المنى للعلم به وغيره عوضاً للتأكيد نحو فبما رحمة من الله لنت لهم والأصل فبرحمة (الرابع والعشرون من) بكسر الميم (لا ابتداء الغاية) في المسكان نحو من المسجد الحرام والزمان نحو من أول يوم أو غيرهما نحو أنه من سليمان (غالباً) أي ورودها لهذا المعنى أكثر من ورودها لغيره (وللتبويض) نحو حتى تنفقوا بما تحبون أي بعضه (والتبيين) نحو

الأخبار به أو أمانعة فلزوم عطف الانشاء على الخبر وقد يجاب بأن الدعاء مأخوذ من الجملة بتأنيدها لا من لن بل هي مستعملة في الخبر المراد به الانشاء (قوله والتعجب) جعلها قسماً برأسها لأنها لم يتحقق عنده من أي الأقسام هي فقد قيل أنها موصولة وقيل موصوفة وقيل استفهامية تضمنت معنى التعجب وقيل نكرة تامة وهو الراجح (قوله وما تفعلوا من خير) مأفعل به بدليل بيانها بقوله من خير (قوله أي مدة استطاعتكم) فمصدرية ظرفية والمصدر نائب عن اسم الزمان المحذوف المدلول عليه بالقرينة وليس الدال على الزمان هي وإلا كانت اسماً ويحتمل أنها غير زمانية على أنها مفعول مطلق أي تقوى استطاعتكم (قوله قلبا يدوم وصال) فما كافة لمصدرية بدليل وقوع الجملة الاسمية بعدها في نحو هـ وقلبا وصال على طول الزمان يدوم هـ (قوله أي إن كنت) قال الناصر في حاشية التوضيح لا حاجة لتقدير كان وجعل ما عوضاً عنها بل المعنى أن لا تفعل غيره ورد إن المقصود الدلالة على الاستمرار على عدم الفعل والجرم به وإما يدل على ذلك بكان وتجيء أيضاً بعد أن يفتح الهزمة ومثاله أمانت منطلقاً أي لأن كنت منطلقاً انطلقت فما عوض عن كان واللام والأصل انطلقت لأن كنت منطلقاً فقدم المفعول له للاختصاص وحذف الجار وكان للاختصار ووجهه بالتعويض وادغم في النون للتقارب (قوله لا ابتداء الغاية) أي لا ابتداء ذي الغاية والمراد بها المعنى هو المسافة بتأنيدها أو الإضافة لادنى ملازمة وإلا فالغاية أمر بسيط لا ابتداء له (قوله والزمان) ظاهره أنها لا ابتداء الغاية في الزمان حقيقة وهو مذهب الكوفيين ونقل بدر الدين بن مالك أنها مجاز عند البصريين (قوله من أول يوم) ومثله قوله تعالى إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة وقال الرضى إن من في اليتين بمعنى في (قوله وغيرهما) أي لمحض الابتداء من غير اعتبار زمان أو مكان وأرجعه بعض للكان الحكيم (قوله أي بعضه) إشارة إلى أن علامة من التبعية أن يسد بعض مسدها والتبويض فيها لا يتقيد بالنصف فما دونه فلو قال يع من عبيدى من شئت فليس للوكيل أن يبيع جميعهم بل لأن يبيعهم إلا واحداً باتفاق الأصحاب وهذا يناظر الاستثناء فإن الغالب استثناء الأقل وإتياء الأكثر ولكن لو قال له على عشرة إلا تسعة صح وجعل مقراً بدهم قاله الكماله وفي بعض رسائل ابن كمال باشا أن البعضية المعتبرة في من هي البعضية في الأجزاء لا البعضية في الأفراد على خلاف التفسير الذى يكون للتبويض فإن المعتبر فيه هي البعضية في الأفراد وبه تفارق من التبعية من البيانية على ما صرح به الرضى حيث قال في شرح الكافية ونعرفها أي نعرف من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدها مبهم يصلح أن يكون المجرور بمن تفسيراً له ويقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلاً للرجس أنه

ما ننسخ من أية فاجتنبوا الرجس من الاوثان أى الذى هو الاوثان (والتعليل) نحو يجعلون أصابعهم  
فى آذانهم من الصواعق أى لاجلها والصاعقة الصيحة التى يموت من يسمعها أو يغشى عليه ( والبدل )  
نحو ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة أى بدلا (والغاية) كان نحو قربت منه اى اليه ( وتنصيص  
العموم) نحو ما فى الدار من رجل فهو بدون من ظاهر فى العموم محتمل لنفى الواحد فقط (والفصل)  
بالمهملة بان تدخل على ثنائى المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح حتى يميز الخبيث من  
الطيب (ومرادفه الباء) بفتح الدال أى لمعناها نحو ينظرون من طرف خفى اى به (وعن ) نحو قد  
كنا فى غفلة من هذا اى عنه (وفى) نحو اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة اى فيه (وعند) نحو ان تغنى عنهم  
اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا اى عنده (وعلى) نحو ونصرناه من القوم أى عليهم ( الخامس  
والعشرون من) بفتح الميم (شرطية)

الاوتان ولعشرون انها الدراهم وللضمير في قوله عز من قائل انه القائل بخلاف التبعية فان المجزؤها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها او بعدها لان ذلك المذكور بعض المجزور واسم السكل لا يقع على البعض ه فان قلت عشرون من الدراهم فان اشرت بالدراهم الى دراهم معينة أكثر من عشرين فن تبعية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فمن مينة لصحة اطلاق المجزور على عشرين اه ثم ان البعضية المدلولة ان هي البعضية المجردة المنافية للسكلية التي ينتظم في ضمن السكلية والا لما تحقق الفرق بينهما وبين من البيان من جهة الحكم لما تيسر تمشية الخلاف بين الامام وصاحبيه فيما اذا قال طلقى نفسك من ثلاث ماشئت بناء على أن من للتبعض عنه . ولبيان عندهما فلها أن تطلق نفسها واحدة او اثنتين ولا تطلق ثلاثا عنده وقالوا تطلق ثلاثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فتحمل على تمييز الجنس ولا في خيفة ان كلمة من حقيقة في التبعض وما للتعميم فيعمل بهما وقد قال في التلويح بما يدل على ان مدلول من البعضية المجردة لا البعضية التي هي اعم من أن تكون في ضمن السكل أو بدونه اتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله إن الله يغفر الذنوب جميعا إلى أن قالوا لا يبعد أن يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الامة اه ملخصا ( قوله ما نسخ من آية ) ان قدرنا ضميرا كانت مابتدا ولا يقال يلزم بحجـه الحال من المبتدا لانه مفعول به معنى وان لم يقدر كانت مفعولا مقدا للنسخ ( قوله والتعليل ) ويعبر عنه التحويون بالسلبية ( قوله وتصيص العموم ) هي من فروع الزائدة فان الحرف الزائد يدل على التأكيد والعموم متى أكد صار ناصا ( قوله والله يعلم المفسد ) نظر فيه بأن الفصل مستفاد من العامل فان ما ز وميز بمعنى فصل والعلم صفة توجب تميزا فالظاهر ان من الآيتين للابتداء أو بمعنى عن وأجيب بأن هذا لا يمنع استفادة الفصل منها في الآيتين أيضاً غاية انه مستفاد من العامل ذاتا ومنها بواسطة لان الحرف لا يفيد بنفسه ( قوله اي به ) على ان الطرف آلة للنظر وان اريد انه وقع ابتداء النظر منه فمن لا ابتداء الغاية ( قوله وعند ليست بمنزاتها من كل وجهه ) فانها حرف وعند اسم ( قوله من شرطية ) قال امام الحرمين في البرهان هي إحدى صيغ العموم اذا وقعت شرطا وتناول الذكور والاناث ذهب إلى هذا اهل التحقيق من أرباب اللسان والاصول وذهب شاذة من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلى أنها لا تتناول الاناث واستمسكوا بهذا المسالك في مسألة المرأة المرتدة فقالوا في قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه لا يتناول النساء وانما غرهم ما طرق مسامعهم من قول بعض العرب من ومنه ومنان ومنون ومتان ومنات قال الشاعر

نحو من يعمل سوءاً يجزيه (واستفهامية) نحو من بعثنا من مرقدنا (وموصولة) نحو وقه يسجد من  
في السموات والأرض (ونكرة موصوفة) نحو مررت بمن معجب لك أي بإنسان (قال أبو علي)  
الفارسي (ونكرة تامة) كقوله • ونعم من هو في سر وإعلان • ففاعل نعم مستتر ومن تمييز  
بمعنى رجلاً وهو بضم الهاء مخصوص بالمدح راجع إلى بشر من قوله

وكيف أربأ أمراً أو أراع له • وقد زكأت إلى بشر بن مروان

نعم مذكراً من ضاقت مذاهبه ونعم من الخ وفي سر متعلق بنعم وغير أبي على لم يثبت ذلك وقال من موصولة  
فاعل نعم وهو بضم الهاء راجع إليها مبتدأ خبره هو محذوف راجع إلى بشر يتعلق به في سر لتضمنه معنى  
الفعل كما سيظهر والجملة صلة من والمخصوص بالمدح محذوف أي هو راجع إلى بشر أيضاً والتقدير نعم  
الذي هو المشهور في السر والعلانية بشر وفيه تكلف (السادس والعشرون) هل لطلب التصديق  
الإيجابي لا للتصور ولا للتصديق السلبي (التقييد بالإيجابي ونفي السلبي على منواله أخذ من ابن هشام  
سهو سري من أن هل لا تدخل على منفي فهي لطلب التصديق أي الحكم بالثبوت أو الانتفاء كما قاله السكاكي  
وغيره يقال في جواب هل قام زيد مثلاً نعم أو لا وتشركها في هذا الهمزة وتزيد عليها بطلب التصور ونحو

أتوا دارى فقلت منون أنتم فقالوا الجن قلت عموا ظلماً

هذان من قول الأغنياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والاصول شيئاً ولا خلاف في أن من إذا أطلق  
بها شرط لم يختص بذكر أو أني جمع أو وحدان وهذا مستمر في الألفاظ الشرعية والألفاظ المتصرفين في  
الحوال والعقود والإيمان والتعليقات وهو الجاري في تفاهم ذوى العادات متفق عليه في وضع اللغات  
فاذا قال القائل من دخل الدار من أرقائي فهو حر لم يختص بالعبيد الذكور وكذلك لو أوصى بهذه الصيغة  
أو أنا طبعها تو كيلاً أو أذننا في قضية من القضايا وما غتر به هؤلاء من قول بعضهم من ومنان الخ فهذا أو لا  
من شواذ اللغة وليس من ظاهر كلام العرب وإنما أوردته سيبويه في باب الحكاية وبني الجواب على  
محركات الخطاب فاذا قال القائل جاء رجل قلت من وإذا قال جاء رجلاً قلت منان الخ (قوله  
واستفهامية) وقد تشرب معنى النفي فيقع بعدها الاستثناء المفرغ نحو ومن يغفر الذنوب إلا الله وفي  
الحقيقة هو من الاستفهام الإنكاري بمعنى النفي (قوله ففاعل نعم الخ) هذا على مذهب أبي علي وسيأتي  
بشرحه على مذهب الجمهور (قوله مستتر) يعود على بشر (قوله ومن تمييز) فهي نكرة تامة إذ لم توصف  
بشيء (قوله بضم الهاء) أتى بذلك إشارة إلى أن المراد لفظ هو وليست ضمير أو لا فلا يتوهم عدم ضم  
الهاء (قوله خبره هو محذوف) لانه صلة (قوله والمخصوص بالمدح محذوف) فإن جعل خبر المبتدأ  
محذوف قدر هو رابعاً فيكون التقدير نعم هو هو هو بأربعة ضمائر أحدها يعود إلى بشر والثاني رابط  
والثالث مخصوص بالمدح والرابع خبر ولذلك قال الشارح وهو تكلف (قوله والمشهور) بيان لمعنى  
هو الثانية التي تعلق بها الجار لتضمنها معنى الفعل (قوله على منواله) حال أي حال كون السلبي على منوال  
الإيجابي مقتضاه فإن التقييد بالإيجابي يفيد نفي السلبي مفهوم ما فهو على منواله في إعادة حكمه (قوله  
سهو) منشؤه التباس مدخولها بالمطلوب بها فتوهم اتحادهما (قوله على منفي) أي فلا يقال هل لم يقيم  
زيد فلا يكون لطلب التصديق السلبي ولكن قد يقال هي الطلب ذلك وإن لم تدخل على منفي فإنه  
يقال في جواب هل قام زيد لا أو لم يقيم كما يقال نعم (قوله فهي لطلب الخ) تفريع على الصواب دون  
السهو (قوله وتزيد عليها الخ) قال السيد في حواشي المطول القول بأن الهمزة في مثل قولك أدب في الاناء  
أم غسل لطلب تصور المستند إليه أو المستند أو غيرهما مني على الظاهر توسعاً والتحقيق أنها لطلب  
التصديق أيضاً السائل قد يتصور الدبس والغسل بوجه وبعد الجواب لم يزد له في تصورهما شيء أصلاً

أزيد في الدار أم عمرو وأوفي الدار زيد أم في المسجد فتجيب بمعين بما ذكر بالدخول على منفي فتخرج عن الاستفهام إلى التقرير أي حمل المخاطب على الإقرار بما بعد النفي نحو ألم نشرح لك صدرك فيجيب ببلى كافي حديث البخاري بينا أيوب يغتسل عريانا فخر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب يحثي في ثوبه فتاداه ربه يا أيوب ألم أكن أغنيك عما ترى قال بلى وعزتك ولكن لا غنى لي عن بركتك وقد تبقى على الاستفهام كقولك لمن قال لم افعل كذا ألم تفعله أي أحق انتفاء فعلك له فتجيب بنعم أولا ومنه قوله

ألا اصطبار لسلى أم لها جلده إذا ألقى الذي لاقاه أمثالا

فتجيب بمعين منهما (السابع والعشرون الواو) من حروف العطف (مطلق الجمع) بين المعطوفين في الحكم لأنها تستعمل في الجمع بمعية أو تأخر أو تقدم نحو جاء زيد وعمرو وإذا جاء معه أو بعده أو قبله فتجعل حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذر من الاشتراك والمجاز واستعمالها في كل منهما من حيث إنه جمع استعمال حقيقي (وقيل) هي (لترتيب) أي التأخر لكثرة استعمالها فيه فهي في غير مجاز (وقيل للمعية) لأنها للجمع والاصل فيه المعية فهي في غيرها مجاز فإذا قيل قام زيد وعمرو كان محتملا للمعية والتأخر والتقدم على الأول ظاهرا والتأخر على الثاني وفي المعية على الثالث وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق قال

بل يبقى تصورهما على ما كان - فان قيل التصديق حاصل له حال السؤال فكيف يطلبه - أجيب بان الحاصل هو التصديق بان أحدهما مطلقا في الاء مثلا والمطلوب في السؤال هو التصديق بان أحدهما معينا كالعسل مثلا في الاء وهذا ان التصديقان مختلفان الا أنه لما كان الاختلاف اعتبارتين المسند اليه في أحدهما وعدم تعيينه في الآخر وكان أصل التصديق حاصلًا توسعوا فحكموا بان التصديق حاصل وأن المطلوب هو تصور المسند اليه أو المسند أو قيد من قيوده اه ثم ما ذكره من أن الهمزة تزيد على هل يطلب التصور مبنى كما قال الدمامي على أن هل مقصورة على طلب التصديق لكن قد قال ابن مالك أن هل قد تأتي بمعنى الهمزة فتعادلها أم المتصلة (قوله فخر عليه جراد من ذهب) المتبادر انه ذهب على صورة الجراد ويحتمل انه أراد بالجراد الكثرة أي جراد كثير (قوله لا غنى لي الخ) فآخذ به إظهارا للفاقة والحاجة إلى الزيادة من فضل الله تعالى وعلى هذا يحمل حال من أخذ من الدنيا زائدا على حاجته من الاكابر (قوله وقد تبقى) أي في حال دخولها على النفي (قوله أي أحق انتفاء فعلك) تحويل للاستفهام عن ظاهره لتلايضع بلا فائدة لان المتكلم نفي الفعل باخباره بلا فائدة في الاستفهام عن ظاهره لتلايضع بلا فائدة (قوله فتجيب) أي الهمزة بنعم أولا لان المسؤول عنه تصديق (قوله ومنه) أي من بقاء الهمزة على الاستفهام (قوله إذا ألقى) قال السكالك ينشده بعضهم بالتشوين وهو تصخيف صوابه إذا بغير تشوين ظرف مستقبل (قوله لاقاه أمثالا) أي من الموت عشقا (قوله من حروف العطف) نبه به على أنه ليس الكلام إلا في العاطفة لا في غيرها (قوله لمطلق الجمع) قال في البرهان اشتهر من مذهب الشافعي رحمه الله المصير إلى أن الواو للترتيب وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنها للجمع وقد زل الفريقان ثم قال بعد الرد عليهما فإذا مقتضى الواو العطف والاشتراك وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب قال فان قيل إذا قال الزوج للتي لم يدخل بها أنت طالق وطالق طلقت واحدة ولم تلحقها الثانية ولو كانت الواو تقتضي جمعا للحققتا الثانية كما تطلق تطلقتين إذا قال لها أنت طالق طلقتين قلنا السبب في أن الثانية لا تلحقها أن الطلاق الثاني ليس تفسير الصدر الكلام والكلام الأول تام فبانت به وإذا قال أنت طالق طلقتين فالقول الأخير بعد استحكال الكلام الأول في حكم البيان له فكان الكلام بآخره (قوله حذر من الاشتراك) ان قيل بوضعها لكل واحد على حدته وقوله والمجاز أي ان قيل بالوضع لاحدها (قوله من حيث انه جمع) في قوة قوله من حيث تحقق الكلي فيه (قوله على الأول) أي على أنها للقدر المشترك (قوله قال)

(قول الشارح بين المعطوفين)

في الحكم) هذا في المفردات ونحوها من الجمل التي لها عمل من الاعراب أما في الجمل التي لا عمل لها فهي فيها لاقادة ثبوت مضمون الجملتين لان مثل قولنا أكرم زيد ضرب عمرو بدون العطف يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول فلا يفيد ثبوتهما بخلاف ما إذا عطف نص على ذلك الشيخ عبد القاهر ونقله عن السعد في حاشية العضد ولعل الشارح أراد بالحكم ما يشمل حكم المتكلم وهو إيقاعه مضمون الجملتين (قول المصنف وقيل هي للترتيب) يرده قاتل زيد وعمرو إلا ان يقال انه مجاز وقوله وقيل للمعية يرده نحو قولك سيان قيامك وقعودك إلا أن يقال انه مجاز وبعد ذلك نقول الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على ان ذلك معدول عن الاصل الامر

(قول الشارح وهو نفسى) قدمه لانه الاصل كاسياني ثم ان النفسى واللفظى قسان من الكلام النفسى واللفظى (قول المصنف ام ر) مراده لفظ امر على زينة المصدر ويقرأ (٤٦٢) مفككا أى غير هيئته ليعلم أن المراد هذا اللفظ فلفظ أمر زنة المصدر يطلق

لا يهامه تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفي التقييد (الامر) أى هذا مبحثه وهو نفسى ولفظى وسيأتى ان (أمر) أى هذا اللفظ المنتظم من هذه الاحرف

أى المصنف فى منع الموانع (قوله لا يهامه تقييد الجمع بالاطلاق الخ) فان الجمع المقيد بالاطلاق أخص من مطلق الجمع وقد سرى له ذلك من قول الفقهاء الماء المطلق أخص من مطلق الماء وهو اصطلاح لهم وفى اللغة مؤدى العبارتين واحد فان مطلق الماء ومطلق الجمع من إضافة الصفة للوصف لا للتقييد بعدم القيد والحاصل أنه لا فرق بين مطلق الجمع والجمع المطلق سوى ما تفيد الإضافة من نسبة الأول إلى الثانى والتوصيف من نسبة الثانى إلى الأول والمآل واحد وهو سلب القيد عن الجمع الذى هو مدلول الواو وذلك لأن مفهوم الاطلاق أمر سلبى ضمنى فلا يفيد إلا سلب الشئ عن الشئ سواء كان مقدما أو مؤخرا ولهذا استعملوه فى مقام السلب فقالوا الجمع المطلق والمفعول المطلق والماهية المطلقة إلى غير ذلك (قوله أى هذا مبحثه) يحتمل أن يكون إشارة إلى أصل التركيب وان الاصل هذا مبحث الامر فأورد المسند إليه إشارة رمزا لكمال تعيينه ومزيد انضاحه وانه بلغ من الظهور بحيث أنه أشير إليه بما هو للحسوس المشاهد ويحتمل أن يكون تقدير الخبر وأنه هذه الجملة قالوا بطاسم الإشارة والمحدث عنه الامر لانه موضوع المباحث الآتية فينبغى أن يكون موضوع الترجمة فهو المقصود بالحكم والمبحث مكان البحث أى إثبات المحمولات للوضوعات ومكانه القضية والتعبير بالمفرد مع أن ما يأتى مباحث متعددة لشدة الارتباط بجملة واحدة كما قالوا فى المنطق أنه آله قانونية (قوله أى هذا اللفظ المنتظم الخ) إشارة إلى أن المراد به فى كلام المصنف نفس اللفظ لا مسماه وبين ذلك أيضا بقوله ويقرأ على صيغة الماضى حيث لم يقل ويقرأ ماضيا للإشارة إلى أنه ليس ماضيا حقيقة لانعدام الهيئة التى هى أحد جزأى الفعل إذ المقصود المادة وهى حروف ام ر ثم ان هذا صريح فى قراءته ماضيا ولا ينافيه قول المصنف حقيقة فى القول ولا قول الشارح ويعبر عنه بصيغة افعال إذ المعنى المصدر المنتظم من هذه المادة حقيقة فى القول ويعبر عنه أى عن ذلك المصدر بصيغة افعال أى حيث يقال افعال للامر خلافا لما يفهمه كلام سم من ان ما ذكر يدل على انه يقرأ بصيغة المصدر وصرح به بعض من كتب مقلدا له فى ذلك حيث قال ام ر يقرأ بصيغة المصدر بدليل قول المصنف حقيقة لأن الذى هو حقيقة فيه إنما هو أمر المصدر فقول الشارح ويقرأ بصيغة الماضى احتمال آخر مقطوع النظر فيه عن كلام المصنف اه وهو عجيب منهما كيف يذكر الشارح هذا الاحتمال الذى لا يقتضيه كلام المصنف ولا يريد به عهدهما ويترك ما هو بصدده من شرح كلامه ويأبى على هذا الاحتمال يكون المعنى ويقرأ لافى كلام المصنف وما أراد به وأى دليل على هذا التقدير وما هو إلا صرف للكلام عما هو صريح فيه لا يدل عليه ولا يقتضيه والسر فى تفكيك حروفه الإشارة إلى أن هذه المادة متى تحققت فى أى تركيب عمل لجريان الخلاف الآتى باعتبار المصدر الذى منه اشتقاقها وان كان المقصود ههنا المصدر ولذلك أخبر عنه بقوله حقيقة فى القول فظهر اتجاه قول الشهاب عميرة أى اللفظ المنتظم سواء كان ماضيا أو أمرا أو مصدرا وسقوط استظهار سم منعه ولذلك أخلاه عن السند ثم ان التفكيك فى الخط ظاهر وأما فى اللفظ فباعتبار قصد كل حرف بانقراده من غير اعتبار ارتباط الحروف بعضها ببعض ويقرأ ضبط بالفوقية وبالتحتية مضارعا مجبولا فضميره على الأول يعود لحروف ام ر وعلى الثانى لقول المصنف ام ر والمآل

على نفس صيغة افعال صادرة من القائل وعلى التكلم بالصيغة والمراد هنا المعنى الاول واما الثانى فهو المشتق منه أمر ويأمر وغيرهما وذلك كان القول يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر كذا فى التلويح وبه يعلم ان ام ر لا يتناول الافعال إذ الكلام ليس فى ذلك مع منافاة قول الشارح يعبر عنه بصيغة افعال إذ أمر ويأمر معناه قال أو يقول افعال لصيغة افعال (قوله أى الدال على القول مقتضى الخ) تقدم عند قول المصنف فان اقتضى الخطاب الخ تحقيق معنى نسبة الاقتضاء للخطاب بما لا مزيد عليه فارجع اليه (قوله الدال بالوضع) أى لهيئته دون مادته كما أن الماضى وغيره كذلك بخلاف نحو اوجبت فان حقيقته الاخبار قاله السعد فى حاشية العنود وقوله وان تركته عاقبتك لعله لزيادة البيان (قوله قلت قد يقال الخ) لا معنى له بعد ما تقدم بل هو عينه (قوله كل ما يدل على الامر من صيغة) بناء على ما سبق له وهو باطل اذ كيف يتأتى الخلاف فى اسم الفعل

كصه والمضارع المقرون باللام فانه لا قائل بأن ذلك مجاز فى الفعل الى آخر الاقوال وقوله كما سببه عليه الشارح أى فى المسئلة الآتية لكن لا يلزم من كون الصيغة تخصه أن يكون ام ر حقيقة فيها تامل وتدبر واحد



المسماة بألف ميم رامو يقرأ بصيغة الماضي مفككا ( حقيقة في القول المخصوص ) أى الدال على اقتضاء فعل إلى آخر ماسياتى ويعبر عنه بصيغة أفعل نحو وأمر أهلك بالصلاة أى قل لهم صلوا (بجازى الفعل) نحو وشاورهم فى الأمر أى الفعل الذى تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الامر إلى الذهن والتبادر علامة للحقيقة (وقيل) هو (للقدر المشترك) بينهما كالشئ محذر آمن الاشتراك

واحد (قوله المسماة) فسمى ام ر لفظه ومسمى هذا اللفظ ألفاظاً أيضاً هى صل وصم ونحوها ومسمى هذه الأفعال طلب أحداثها المشتقة منها لا الوجوب أو الندب كما قال سم لانه من عوارضها ولذلك اختلف فى افادتها ما ذكر حتى توقف فيه جماعة على ماسياتى ولو كان الوجوب مسماها مثلاً لما اختلف فيه تأمل (قوله حقيقة فى القول) فدلول اللفظ لفظ كما سمعت (قوله اقتضاء فعل الخ) فيه انه يشمل صيغة الاستفهام لانه لطلب الفهم أى العلم وأجيب بأن ههنا قيداً ملاحظاً أشار له الشارح بقوله ويعبر عنه الخ فيكون التقدير اقتضاء فعل معبر عنه بلفظ أفعل (قوله ويعبر عنه) أى عن القول لانه المحدث عنه وان احتمل رجوعه للاقتضاء ويكون الصيغة مدلول القول لكنه خروج عما الكلام فيه ولا يدخل فى ذلك الخبر المستعمل فى الانشاء نحو أوجب عليك كذا وان تركته عاقبتك لان دلالة على الطلب غير وضعية وإنما هى مجاز فلا يسمى ذلك أمراً (قوله بصيغة أفعل) المراد به كل ما فيه دلالة على الطلب فيدخل اسم الفعل كصه والمضارع المقترن باللام كقوله تعالى لينفق ذو سعة (قوله أى قل لهم الخ) فالمراد بالامر صيغته (قوله مجازى الفعل) من استعمال اسم الدال فى المدلول بعلاقة التعلق ه فان قيل هو مجازى غير الفعل كالشأن والصفة والشئ كما سياتى فى الشرح ه فالجواب ان تخصص الفعل بالذكر لقوة القول بالمجاز فيه (قوله وشاورهم فى الامراخ) قد استدل أيضاً بقوله تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله تعالى وما أمر فرعون برشد إذ يقول لا يؤصف بالرشديل بالسداد والاصل فى الاطلاق الحقيقة وأجيب بأن المراد بالامر فى الآيتين بمعنى الشأن مجازاً إذ حمله على الشأن فى الثانية أشمل من الفعل وفى الاولى لو أريد الفعل لزم اتحاد أفعاله تعالى وحدوث الكل دفعة كلمح بالبصر وهو باطل (قوله وقيل هو للقدر المشترك) قال الكمال هذا القول لا يعرف فى كتب الاصول التصريح بنسبته إلى أحد وإنما جوزه الآمدى فى معرض المنع الدليل القول بالاشتراك بين القول المخصوص والفعل قال شمس أورد الآمدى على ذلك إيرادات وأجاب عنها فأشعر ذلك بأنه يرضيه اه وأقول الاشعار ممنوع لان المناظر لا يلتزم طريقة لان الغرض إلزام الخصم ولو بما لا يقول به الملزوم بل المدار على اعتراف الخصم بالمقدمة وقول سم انه يكفى فى حكاية المصنف له ارتضاء الآمدى ضعيف جداً وأضعف منه قوله يحتمل أن المصنف اطلع عليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وقد تكرر مثل هذا ونهنا على أنه غير مقبول فى مقام المناظرة تأمل (قوله كالشئ) أل عهديه أى الشئ المخصوص الذى هو مفهوم أحد الامرين أو الفعل لسانياً أو غيره فلا يرد ما يقال ان الشئ عام لهما ولا غيرهما والقدر المشترك هو أخص أمر مشترك بينهما كالجنس القريب وهو الحيوان بالنسبة للانسان والفرس لا مطلق الجسم لشموله الجماد أيضاً ثم انه على القول بوضعه للقدر المشترك يكون متواطئاً ويرد عليه انه عند إطلاق لفظ الامر يسبق إلى الفهم القول المخصوص ولو كان مشتركاً معنى لم يفهم منه لان الاعمال لا يدل على الاخص ولا شك فى دلالة هذا على نفي الاشتراك اللفظى أيضاً ولا لتبادر الآخر على أنه مراد أولم يتبادر شئ من المعنيين على أن القول بالاشتراك المعنوى بما يخالف الاجماع على أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه لا باعتبار أنه ما صدق عليه الموضوع له تدبر (قوله محذر آمن الاشتراك) أى ان قيل بوضعه لكل واحد على حدته وقوله

أهلك) يعنى من الامثلة التى أطلق فيها امر على القول حقيقة وأمر أهلك فان أمر الذى معناه متكلم بصيغة الامر مشتق من الامر المصدر الذى معناه التكلم بالامر الذى هو صيغة أفعل فأمر معناه تكلم بصيغة الامر وهى صلوا فقد تضمن ذلك إطلاق الامر الذى اشق منه أمر على صلوا من جهة الحدث والمادة فاطلق ام ر على المقول فهو مثال لا إطلاق الامر على القول بمعنى المقول حقيقة وبه يتضح مراد المحشى تدبر (قول المصنف وقيل للقدر المشترك) يرد عليه سواء كان المشترك مفهوم أحدهما أو الشئ ونحوه أنه يخالف للاجماع على أن الامر يطلق حقيقة على خصوص القول المخصوص وانه على الثانى يتناول النهى فانه داخل فى الشئ لكن قال الآمدى لا ضمير فيه فانه يتناول قول أبى الحسين وهو الرابع أيضاً تدبر (قول الشارح كالشئ) أدخل بالكاف مفهوم أحدهما فانه قيل فى القدر المشترك بكل منهما (قوله فيقال فى

والجواز فاستعماله في كل منهما من حيث ان فيه القدر المشترك حقيقى ( وقيل هو مشترك بينهما قيل وبين الشأن والصفة والشيء ) لاستعماله فيها أيضا نحو إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أى شأنا ه الأمر ما يسود من يسود ه أى لصفة من صفات الكمال ه لأمر ما جدد قصير أنه ه أى لشيء والأصل في الاستعمال الحقيقة واجيب بأنه فيها مجاز إذ هو خير من الاشتراك كما تقدم ولفظة قيل بعد بينهما ثابتة في بعض النسخ وبها يستفاد حكاية الاشتراك بين الاثنين الأشهر منه بين الخمسة ويؤخذ من قوله حقيقة في كذا حد اللفظى به وأما النفسى وهو الأصل أى العمدة فقال فيه ( وحده اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه ) أى على الكف ( بغير ) لفظ ( كف )

والجواز إن قيل يوضع لأحدهما وقد نوقش هذا التعليل بأن الحمل على الوضع للقدر المشترك إنما يكون أولى من الجواز والاشتراك إذ لم يقم دليل على أحدهما وقد قام دليل على كون الأمر مجازا في الفعل وهو تبادل القول المخصوص دونه ولو لم يقيد بذلك لا دى إلى ارتفاع المجاز والاشتراك لا مكان حمل كل لفظ يطلق لمعنيين على أنه موضوع للقدر المشترك بينهما وهذه المناقشة مأخوذة من العضد ولم يتعرض لها الشارح استغناء عنها بسياق هذا القول بصيغة التريض وقس على هذا ما أشبهه بما لم يتعرض الشارح لرده من الأقوال الضعيفة ( قوله من حيث ان فيه الخ ) أى لا من حيث خصوصه ولا كان مجازا ( قوله وبين الشأن والصفة الخ ) الفرق بين الثلاثة أن الشأن أخص فانه عبارة عن الصفة العظيمة والصفة أعم منه والشيء أعم منهما لشموله الذات أيضا ( قوله لاستعماله فيها أيضا ) أى كما استعمل في الاثنين ( قوله لا مر ما يسود ) عجز بيت وصدره ه عزم على إقامة ذى صلاح ه ( قوله أى لصفة من صفات الخ ) فيه إشارة إلى أن التسكير في أمر للتعظيم ( قوله والأصل في الاستعمال الحقيقة ) مر تبط بقوله لاستعماله فيها فهما مقدمتان متجتان المطلوب ( قوله بأنه فيها ) أى في الثلاثة مجاز لما مر من تبادل الذهن إلى القول ( قوله خير من الاشتراك ) لأن الأصل عدم تعدد الوضع فحمل كون الأصل في الاستعمال الحقيقة إذ لم يعارضه معارض كلزوم الاشتراك وقد عارضه أيضا التبار ( قوله كما تقدم ) أى في مبحث المجاز ( قوله بين الخمسة ) متعلق بالماء منه لتضمنها معنى الفعل أى الاشتراك ففيه أعمال ضمير المصدر ( قوله ويؤخذ الخ ) تمهيد لقول المصنف وحده اقتضاء الخ وأفاد به أن المحدث عنه فيما سبق هو الأمر اللفظى لأن ما ذكر من الخلاف في كونه حقيقة في القول مجازا في الفعل أو مشترك بينهما الخ إنما يتأتى فيه وأصرح منه القول بأنه للقدر المشترك إذ معناه أنه موضوع له والموضوع هو اللفظ فليس في كلام المصنف تعرض للأمر النفسى وقول الشارح في الترجمة وهو نفسى ولفظى لا يقتضى ذلك لأنه قاله في الأمر الواقع ترجمة وليس هو المحدث عنه إذ التراجيم منفصلة عما قبلها وما بعدها ولا تآتى بدل الأمر بالضمير ( قوله حد اللفظى به ) أى فيؤخذ تعريف الأمر النفسى منه ضمنا بأنه قول دال الخ وإنما اكتفى بذلك في حده دون النفسى فصرح بتعريفه اعتناء بشأنه كما أشار لذلك الشارح بقوله وهو الأصل الخ ففيه إيماء إلى الاعتذار عن المصنف في ترك التصريح بتعريف اللفظى دون النفسى ( قوله أى العمدة ) أى المعتمد عليه في الأحكام لأن التكليف بالأمر النفسى واللفظى دليل عليه ولذلك اختلف باختلاف اللغات ( قوله وحده الخ ) صريح كلام الشارح أنه حد للكلام النفسى فيرد عليه أنه لم يتقدم له ذكر إذ المحدث عنه سابقا هو اللفظى كما علمت فيجواب بأن فيه استخداما حيث ذكر الأمر أو لا بمعنى اللفظى وأعاد عليه الضمير بمعنى النفسى فواقع في سم وتابعه فيه غيره استظهار أن الأمر فيما سبق عام للفظى والنفسى لقول الشارح وهو لفظى ونفسى ليس بشيء كما يعلم بالتأمل فيما سبق واحتمال رجوع الضمير للأمر السابق بعيد غاية البعد تأمل ( قوله فعل ) المراد به ما يعم القول والجنانى والأركانى فليس المراد ما هو من مقولة

الشارح فيما مر ويعبر عنه الخ أى في لغة العرب ومن هنا يؤخذ نكتة أخرى لاقتصار المصنف كغيره على التصريح بحد النفسى زيادة على أنه العمدة وهى عدم اختلافه بالأمر وضاع واللغات يعلم أن اللفظى ما يدل عليه من أى لغة كانت وفي قول الشارح ويؤخذ الخ اعتراض على من قال أنه ترك حد اللفظى بمره

(قول المصنف بغير كف) وهو ما دل عليه بصيغة النهي نحو لا تضرب فهو خارج لأنه كف عن فعل آخر فليس مطلوب بالذاته بل من حيث أنه حال من أحوال غيره وهو الضرب بخلاف كف ولو قلت عن الزنا فإنه لم يزل مطلوباً بملاحظة ذاته والخصوصية إنما جاءت من المتعلق دون الصيغة فالمراد بالكف المدلول عليه بالغير ما لا يلاحظ ذاته ومن هنا تبين وجه كون مدلول الأمر الإيجاب والنهي التحريم فإن الإيجاب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والتحريم طلب يعتبر من حيث تعلقه بالكف عن الفعل أى المنع منه فليتأمل (قول الشارح وسمى مدلول كف الخ) حاصل مراده بذلك هو ما قاله العضد وبينه السعد وهو أن الاضافة معتبرة بناء على أن قيداً لحيثية لا بد منه في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات وكثيراً ما يحذف من اللفظ لظهوره حتى يكون المراد أن كف مدلوله اقتضاء فعل من حيث تعلقه بفعل وتحريم فعل من حيث تعلقه بالكف عن فعل لكن سمي مدلوله أمر (٤٦٥) دون أن يسمى نهيًا لأجل تلك

الموافقة هذا غاية التوجيه له ويرد عليه أن الشق الثاني إنما هو مفاد المتعلق دون صيغة الأمر فتدبر (قوله لخروج اقتضاه الصوم الخ) فيه أن صوموا عارادف كـ المشار إليه بقول الشارح ومثله مرادفه كترك (قوله وعندى الخ) نص على هذا السعدى حاشية شرح العضد حيث قال وأما نحو لا تكف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف أى مدلول عليه بغير كف فلا يرد (قوله وأورد أيضاً أنه يتناول الخ) أجاب عنه السيد وحقه عبد الحكيم بما حاصله أن المطلوب بالاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلى لا يترتب عليه الآثار لأن المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا

فتناول الاقتضاء أى طلب الجازم وغير الجازم ليس بكف ولما هو كف مدلول عليه بكف ومثله مرادفه كترك وذو بخلاف المدلول عليه بغير ذلك أى لا تفعل فليس بأمر وسمى مدلول كـ أمر الانهيا موافقة للدال في اسمه ويحد النفسى أيضاً بالقول المقتضى لفعل الخ وكل من القول والأمر مشترك بين اللفظى والنفسى الفعل فقط لأن المطلوب بالأمر ما يكون مقدوراً بتحصيله سواء كان من مقولة الفعل أو لا كما ذكره غير واحد من المحققين بل ما يشمل الموجود الذهني كإثباتى وفهمى فإن المقصود منه تحصيل الفهم والعلم للأمر أى حصول صورة في ذهنه وبهذا يشكل الفرق بينه وبين الاستفهام فى نحو أريد قائم بأنه لطلب الفهم على النحو المذكور وتحقيق الغرض أن الغرض فى الاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلى وإن كان ذلك مستلزماً للاتصاف بصورتها وذلك لأن المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا أن يحصل المخاطب فى ذهنه تلك النسبة إثباتاً أو نفياً والغرض من الأمر اتصاف الفاعل بالحدث لاستفاد من جزمه ووقوعه على المفعول لا حصول شئ فى الذهن وإن كان يستلزمه فى بعض الأوامر بواسطة كونه أثر لحدث لا من حيث أنه حصول شئ فى الذهن كإثباتى ففهمى فإن معناه اطلب منك تفهماً واقماً كما أن اضربنى اطلب منك ضرباً واقعاً على ألا أن التفهم لما لم يتحقق إلا بحصول شئ فى الذهن اقتضاه من حيث أنه حصول شئ فى الذهن بل من حيث أنه أثر التفهم كما أن حصول الضرب اقتضى حصول أثره فى الخارج وهو الألام حصول شئ فى الذهن مقصود المتكلم وغرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهم أفاده السالكوتى فى حواشى الرازى على الشمسية (قوله فتناول) أى الحدود ومفعوله الاقتضاء والجازم وغير الجازم نعمت وضبط الاقتضاء بالرفع على أنه فاعل ومفعوله الجازم وغير الجازم ثم إن هذا التعميم ظاهر فى النفسى وأما اللفظى فتناوله لغیر الجازم مبنى على أن صيغة افعـل إيس حقيقة فى الوجوب وهو ضعيف كما يأتى (قوله لما ليس بكف) متعلق بالطلب فيه أعمال المصدر بعد وصفه (قوله موافقة للدال) لما كان مدلول كـ ولا تفعل واحداً يدل عليه تارة بلفظ كـ ويسمى أمراً وتارة بلفظ لا تفعل ويسمى نهياً به الشارح على مناسبة التسمية وهى توافق الدال والمدلول وقوله موافقة للدال وهو لفظ كـ واسمه هو الأمر (قوله ويحد النفسى أيضاً) أى كما يحد بالاقتضاء المذكور وهو بمعنى حد المصنف فإن المراد بالقول القول النفسى واقتضاه تعلقه والاقتضاء تعلق الطلب بالفعل (قوله وكل من القول والأمر الخ) نبه بهذا على أن ما اقتضاه كلام المصنف هنا من الأمر حقيقة فى اللفظى

(٥٩ - عطار أول) حصول النسبة إثباتاً أو نفياً فى ذهنه ومجرد الحصول ليس علماً أن العلم بقيامها بالذهن فهو ليس فعلاً وإن استلزم الاتصاف بصورتها الذى هو فعل فظهر أن المطلوب بالاستفهام ليس الفهم ولا التفهم بل مجرد الحصول بخلاف فهمى وعلنى فإن الغرض منه اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جزمه ووقوعه على المفعول لا حصول شئ فى الذهن وإن كان يستلزمه إلا أنه لا من حيث أنه حصول شئ فى الذهن فإن معناه اطلب منك تفهماً واقعاً على والتفهم لما لم يتحقق إلا بحصول شئ فى الذهن اقتضاه من حيث أنه أثر التفهم حصول شئ فى الذهن مقصود المتكلم وعرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهم فظهر أن المطلوب فى فهمى الفعل دون ذلك فإن الحصول وإن كان أثر التحصيل لكن ليس مطلوباً بل المطلوب أثره قال السيد وهذا الفرق دقيق يحتاج إلى تأمل صادق مع توفيق الهى وبعض الناظرين لم يوافق فقال ما قال (قوله خلاف ما اختاره الخ)

على قياس قول المحققين في الكلام الآتي في مبحث الاخبار (ولا يعتبر فيه) أى في مسمى الامر نفسياً أو لفظياً حتى يعتبر في حده أيضاً (علو) بان يكون الطالب على الرتبة على المطلوب منه (ولا استعلاء) بان يكون الطلب بعظمة لاطلاق الامر دونهما قال عمرو بن العاص لمعاوية  
أمرتك أمرا جازما فعصيتي هـ وكان من التوفيق قتل ابن هاشم  
هو رجل من بني هاشم خرج من العراق على معاوية فامسكه فاشار عليه عمرو بقتله فخالفه وأطلقه لحله  
فخرج عليه مرة أخرى فأنشده عمرو البيت فلم يدب ابن هاشم على بن أبي طالب رضى الله عنه ويقال أمر  
فلان فلاناً برفق ولين (وقيل يعتبران) واطلاق الامر دونهما مجازي (واعتبرت المعتزلة) غير أبي  
الحسين (وأبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلوي وأبو الحسين) من المعتزلة (والامام) الرازي  
(والآمدى وابن الحاجب الاستعلاء) ومن هؤلاء من حد اللفظ كالمعتزلة فانهم ينكرون الكلام النفسى  
ومنهم من حد النفس كالأمدى (واعتبر أبو على وابنه) أبو هاشم من المعتزلة زيادة على العلوي (ارادة الدلالة

والنفسى مخالف لما اختاره في مبحث الاخبار من أن الكلام المنوع الى الامر وغيره حقيقة في النفسى مجاز  
في اللفظى قاله زكريا (قوله على قياس الخ) هذا يقتضى ان اشتراك الامر بين النفسى واللفظى ليس  
منقولا مصرحاً به وقد صرح القرافى في شرح المحصول بنقله وتضمنه كلام الامدى وغيره اه كمال  
(قوله في الكلام) أى الذى الامر أحد أقسامه (قوله ولا يعتبر فيه) من فوائد ذلك الجواب عما  
عساه يورد على المصنف من أن تعريفه غير مانع إذ يدخل فيه ما ليس بأمر وهو ما اتفق فيه العلوي والاستعلاء  
أو أحدهما مع انه ليس بأمر لا اعتباراً به أو أحدهما فيه وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو أحدهما فيه  
فدخول ما اتفقاً أو أحدهما فيه صحيح لانه من أفرادوه ولهذا أشار الشارح بقوله حتى يعتبر في حده أيضاً  
(قوله نفسياً أو لفظياً) لا يخفى انه ذكر في المخالفين المعتزلة وهم ينكرون الامر النفسى لانكارهم الكلام  
النفسى وإنما كلامهم في الامر اللفظى والذى أوجه الى التعميم ذكر المجتزئة مع المخالفين من المصنف  
ولعله لم ينبه على تخصيص كلام المعتزلة بالامر اللفظى لشيوع انكارهم النفسى قال في فصول البدائع  
ومن انكر الكلام النفسى كالمعتزلة لم يمكنهم تعريفه بالطلب اه (قوله قال عمرو بن العاص) دليل  
على عدم اعتبار العلوي ومعلوم ان عمر من أتباع معاوية فليس عنده علو ولا استعلاء وقيل فيه استعلاء  
مجاز الفوله فصصيتى ومما استدلل به أيضاً ما حكاه الله سبحانه عن فرعون بقوله ما ذا تأمرون مخاطباً قومه  
فانه أطنال الامر على القول المخصوص بلا علو من القائلين ولا استعلاء وأجيب بانه مجاز للقطع بان الطلب  
على سبيل التضرع أو التساوى لا يسمى أمراً وقد دفع بان الاصل في الاطلاق الحقيقة (قوله ويقال) أى  
في اللغة وهو دليل لعدم اعتبار الاستعلاء (قوله ارادة الدلالة باللفظ الخ) قال في البرهان ثم ان من أصلهم  
يعنى المعتزلة ان اللفظ الذى ذكره وينهوا به على أمثاله إنما يكون أمراً بثلاث ارادة اللفظ وجود  
اللفظ والارادة الثانية تتعلق بجعل اللفظ أمراً والثالثة تتعلق بامثال المأمور المخاطب بالامر قال  
وهذا مذهب البصريين بصيغته الثنية يعنى بهما أبا على وابنه قال الرضى ويحترز بالاولى عن النائم والثانية  
عن نحو التهديد والثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكى اه وفي فصول البدائع انه اشترط  
بمجموع الارادات الثلاث لتحقيق ماهية الامراه فلعل اقتصار المصنف على ما ذكر لما قاله في منع  
الموانع ان محل الخلاف إنما هو في ارادة الامثال وأما ارادة الدلالة بالصيغة فالزاع فيها ليس مع المعتزلة  
بل مع غيرهم من المتكلمين وأما ارادة احداث الصيغة فهى شرط من غير توقف وقد حكى قوم فيها الاتفاق  
اه وبمقتضى ما قرره في منع الموانع يكون كلامه هنا غير موافق له ولما نقل عن المعتزلة فلو أبدل قوله ارادة

الشارح لا إطلاق الامر  
دونهما) أى إطلاقاً شامعاً  
وهو كاف في اثبات اللغة  
فالقول بالمجاز ممنوع لانه  
خلاف الاصل قاله السعد  
( قول المصنف وابن  
الحاجب) قال السعد إنما  
اعتبر الاستعلاء ليكون  
أمراً اتفاقاً لأنه يشترطه  
( قول المصنف واعتبر  
أبو على وابنه ) في منهاج  
البيضاوى وشرحه للصفوى  
واعترف أبو على الجبائى  
وابنه أبو هاشم بالتغاير بين  
مفهوم الامر ومفهوم  
الارادة لكنهما شرطاً  
الارادة في دلالة صيغة  
الامر على الطلب وفي شرح  
المقاصد المعنى الذى يحده  
الانسان في نفسه ويدور  
في خنلده ولا يختلف  
باختلاف العبارات بحسب  
الاورضاع والاصطلاحات  
ويقصد المتكلم حصوله في  
نفس السامع ليجرى على  
موجبه هو الذى تسميه  
كلام النفس وربما يعترف  
به أبو هاشم ويسميه  
الخواطر انتهى فعلم ان  
أبا هاشم إنما خالف في  
كونه كلاماً نفسياً وجعله  
خواطر تخطر بالنفس  
لا كلاماً يلزم ان يقول  
ان ذلك في القديم قديم  
لمنع المعتزلة قيام الحوادث

والمقاصد وغيرهما وبهذا ظهر اندفاع الشكوك التي أوردها الناظرون هنا (قوله ولو قال الخ) لو قال ذلك لم يكن له معنى إلا بان يراد إرادة طلب المأمور به من اللفظ إذ لا معنى لإرادة عينه (قول (٤٦٧) الشارح لان كل عاقل يفرق الخ) أي

يتعقل ذاتهما مفرقا بينهما وإن لم يمارس الحدود والرسوم كذا يؤخذ من شرح المنهاج للصفوى فاندفع ما في الحاشية (قول الشارح ولم يرده منه لامتناعه) اعلم أن تختلف المراد عن الإرادة جائز عندهم لأنهم يقولون أن الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وليس ذلك بنقص لانه أراد وقوع ذلك منه رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا ولما كان ذلك بين البطلان لما يلزم عليه من وقوع مراد العبد دون مراد الله جل وعلا وكفى به نقصا لم يلتفت إليه الشارح رحمه الله (قول المصنف مسألة القائلون بالنفس الخ) يفيد أن من نقاه لم يقع منه خلاف مع أن صيغة الفعل تستعمل عنده للإيجاب والتدب وغيرهما فإن أراد حصول الفعل مع المنع عن الترك فهو إيجاب وإلّا فندب الخ \* فان قيل لا طلب عندهم حتى يقع فيه خلاف \* قلت يقع في الوجوب والتدب وغيرهما أي إرادة الفعل مع المنع من الترك وعدمه ولهم انفقوا على الاشتراك

باللفظ على الطلب) فإذا لم يرده بذلك لا يكون أمرا إلا أنه يستعمل في غير الطلب كالتهديد ولا يميز سوى الإرادة قلنا استعماله في غير الطلب مجازي بخلاف الطلب فلا حاجة إلى اعتبار إرادته (والطلب بدیهي) أي متصور بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر لان كل عاقل يفرق بالبدية بينه وبين غيره كالأخبار وما ذاك إلا لبدايته فاندفع ما قيل من أن تعريف الأمر بما يشتمل عليه تعريف بالاختصاص بناء على أنه فطري (والأمر) المحدود باقتضاء فعل الخ (غير الإرادة) لذلك الفعل فانه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالإيمان ولم يرده منه لامتناعه (خلافا للمعتزلة) فيما ذكرناه من أنكر الكلام النفسي ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء المحدود به الأمر قالوا انه الإرادة (مسئلة القائلون بالنفس)

الدلالة بإرادة الامتناع لتطابق الكلامان وتم الاعتذار تأمل وفي البرهان فان قيل ما أنكرتموه منهم يلزمكم مثله في العبارة عن الأمر القائم بالنفس فقد يلفظ اللفظ بقوله أفعله وهو يبقى حكاية وقد يلفظ وهو ينتجى تعبيراً عن الأمر القائم بالنفس فكيف يقع اللفظ عبارة عن الأمر وما تردد بين جائزين لا يختص بأحدهما إلا بإرادة فهم اللفظ عبارة عن الأمر قلنا المسلك الحق عندنا في ذلك أنه لا بد فيه من قصد إلى إيقاع اللفظ مشعرا بالأمر القائم بالنفس ولكن ليس اللفظ فيه صيغة وإنما يحصل الأشعار بقرائن الأحوال ولو هدى المعتزلة لذلك لما ارتبكوا في مذاهيمهم (قوله على الطلب) أي الإرادة ولا فهم ينكرون الكلام النفسي وبهذا أعلم أنه كان يكفي الإقتصار على الإرادة (قوله فلا حاجة الخ) أي يكفي أن الصيغة إذا أطلقت تنصرف إليه فان استعمال الصيغة في التهديد مجاز (قوله لان كل عاقل الخ) فيه أن بداهة الفرق بينه وبين غيره إنما تنفي بداهة التصور ولو بوجه ما وذلك لا يستلزم بداهة الحقيقة بحيث يكون معلوما بكنه الحقيقة (قوله بما يشتمل عليه) أي على الطلب المعبر عنه بلفظه كإي تعريف أبي على وابنه أو بالاقتضاء كإي تعريف المصنف ووجه الاندفاع منع كون الطلب أخفى بل منع كونه نظريا لقول المصنف أنه بدیهي (قوله تعريف بالآخفى) فيه أن النظرية لا تنفي كونه أخفى من الأمر إذ غاية ما تنفيده خفاءه في نفسه فكان الأولى أن يقول بالآخفى أو المجهول (قوله بناء على أنه) أي الطلب نظري (قوله أمر من علم أنه لا يؤمن) وفائدة الأمر حيث لاظهار الشقاوة السابقة له ولا يسأل عما يفعل (قوله لامتناعه) يحتمل أن المراد بالامتناع عدم أي ولو أراد له وجودا محتملا أن المعنى لكونه متمتع بالحصول لا تتعلق به الإرادة لتعلق العلم بعدمه وأيضاً قد أخبر الله عن عدم إيمان أبي لهب فيكون معلوما بالواقع فيستحيل أن يكون مرادا مع أنه أمر به فلا يكون الطلب عين الإرادة لكن قال الفناري في فصول البدائع وإبطال مذهبهم يلزم وقوع المأمورات لا يلزمهم لان الإرادة عندهم ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر فيجوز تخلف مراد الله تعالى لسوء اختيار العبد لا الصفة المخصصة بالواقع ومنه يعلم فساد الاستدلال بنحو إيمان أبي لهب بأنه مأمور به إجماعا وليس مراد الله لأن قوله لا يؤمنون يدل على إلهائه مستحيل فكيف يريد لان الإرادة على ما فسروه لا تنافي العلم بالواقع (قوله قالوا أنه الإرادة) رد عليهم بأن قول السيد لعبد أفضل كذا بحضرة سلطان توعد بالهلاك على ضربه ليخصيه فيخلص أمره وإلا لم يظهر عذره وهو مخالفة الأمر ولا يريد ما يفضي إلى هلاكه لكن قد يطلب إذا علم أن طلبه لا يفضي

أو الحقيقة في بعض والمجاز في الباقي وسيأتي عن عبد الجبار ما يفيد الأول ومن قال بالنفس أبو هاشم وإن لم يسمه كلاما نفسيا فقال صيغة تخصه وهي حقيقة في التدب كما سيأتي نقله وإن لم يصرح المصنف بنسبته لابي هاشم لكن نسبته إليه في المختصر

(قول الشارح بأن تدل عليه دون غيره) لاخلاف في أنها تدل عليه دون غيره بواسطة القرينة فيجب أن يكون محل الخلاف هو دلالتها بنفسها بأن تدل على ذلك بواسطة (٦٨٤) الوضع له حقيقة وحيثئذ فالمانع للاشتراك إنما منع للاشتراك بين ما وضعت

من الكلام ومنهم الاشاعرة (اختلفوا هل للأمر) النفسى (صيغة تخصه) بأن تدل عليه دون غيره فقيل نعم وقيل لا (والنفي عن الشيخ)

إلى وقوعه فهذا يبطل كون الارادة عينه أو شرطه كذا في فصول البدائع (قوله من الكلام) أمرا أو غيره ولم يجعل النفسى صفة للأمر مع أنه موضوع المبحث لئلا يلزم في قوله هل للأمر الاظهار في مقام الاضمار وعادة المصنف تأباه (قوله صيغة تخصه) أى تكون مقصورة عليه كما أشار لذلك الشارح بقوله بأن تدل عليه دون غيره وليس المراد بالاختصاص الانفراد والإلقال بأن لا يشاركها غير هاءى الدلالة عليه فان هذا لا يناقى دلالتها على غيره أيضاً معه وليس مراداً والاولى أن يقول هل صيغة أفعل تدل على الوجوب أم لا وإلا فالأمر له صيغة تخصه اتفاقاً كما مرتك وأزمتك لو فرض صدورهما من الشارع (قوله وقيل لا) أى لا تدل عليه دون غيره بل إما مشتركة بينه وبين غيره أو تدل عليه وعلى غيره ومن هذا تعلم أن قول المصنف والجمهور الخ تفصيل لما هنا فلو ذكره هنا أو اكتفى به كان أولى (قوله والنفي عن الشيخ الخ) قال في البرهان المنقول عن الشيخ أبى الحسن ومتبعيه من الواقعية ان العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة وقول القائل أفعل متردد بين الأمر والنهى نظراً إلى مذهب الوعيد وإن فرض حمله على غير النهى فهو متردد بين رفع الحرج على مذهب قوله تعالى وإذا حللتم فاضطادوا وبين الاقتضاء ثم هو في مسلك الاقتضاء متردد بين التنبؤ والايجاب ويتبين من مجموع ما ذكرناه تردد اللفظ عند الواقعية بين هذه الجهات كلها ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه فقال قائلون اللفظ صالح لجميع هذه المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التى هيأت اللفظة لها وقال آخرون ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعا و اللسان ولكن المعنى به انا لا ندرى على أى وضع جرى قول القائل أفعل في اللسان فهو اذا مشكوك فيه على هذا رأى ثم نقل بعض مصنفى المقالات أن أبا الحسن رحمه الله يستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن وهذا زلل بين النقل والوجه أن يورك باللفظ على النقل فانه لا يعتد بالوقف مع فرض قرائن الاحوال على نهاية الوضوح ذو تحصيل والذي أراه في ذلك جازما به أن أبا الحسن رحمه الله لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذى هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل أوجبت أو ألزمت أو ما شاكل ذلك وإنما الذى تردد فيه مجرد قول القائل أفعل من حيث القاء في وضع اللسان متردداً وإذا كان ذلك كذلك فما الظن به اذا اقترن بقول القائل أفعل لفظ أو ألفاظ من القبيل الذى ذكرناه مثل أن يقول أفعل حتماً أو أفعل واجبا نعم قد يتردد المتردد في الصيغة التى فيها الكلام اذا اقترنت بالالفاظ التى ذكرناها المشعرا بالأمر النفسى أوالالفاظ المقترنة بقول القائل أفعل أم هى فى حكم التفسير لقول القائل أفعل وهذا تردد قريب ثم ما نقله الثقله يختص بقرائن المقال على ما فيه من الحظ فاما قرائن الاحوال فلا ينكرها أحد فهذا هو التنبيه على سر مذهب الشيخ أبى الحسن والقاضى رحمهما الله وطبقة

له حقيقة فقط فاندفع ما قيل أن ظاهر المصنف أنها مشتركة بين جميع ما وردت له ولا قائل به والجواب بأن المصنف يحتمل اطلاعه على قول بذلك اه فان المصنف قال فى شرح المنهاج اجمعوا على أن صيغة أفعل ليست حقيقة فى جميع المعانى التى أوردناها وإنما الخلاف فى بعضها فيحمل قوله هنا للاشتراك على ما قيل انها مشتركة بينه وكيف يقال بأنها حقيقة فى جميع المعانى وخصوصية التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفادة من الصيغة من القرائن وقد نقل الكمال عن ابن برهان انه ذهب الشيخ وأصحابه إلى أنها أى صيغة أفعل مشتركة بين الأمر والنهى والتعجيز والتسوية (قوله عن الأمر القائم بالنفس) أى سواء كان للايجاب أو التنبؤ (قوله عن الايجاب الخ) أى فظهر أن هناك صيغة تخص الأمر النفسى مطلقا ومقيداً بالاتفاق (قوله فكان صواب التعبير الخ) أى فعبارة المصنف ونحوها خطأ قال السعد لا يبعد أن يقال هذه التخطئة خطأ

لأن المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بحيث لا تدل على غيره كما أن للباضى صيغة كذلك والواقعية ولا خفاء في أن مثل أمرت وأوجبت ليس كذلك بل حقيقته الاخبار واكتفى الشارح عن هذا بلفظ الصيغة فانه مشعر بأن الدال هو الهيئة



(قول المصنف فقيل النقي للواقف) التوجيه الاول يقتضى التوقف فيما وضعت له حقيقة ايضا دون الثاني (قول الشارح بمعنى عدم الدراية الخ) أى لا بمعنى عدم الدراية بمعنى من المعاني فى الارادة لا رهذا لا فرق بينه وبين التردد الاشتراكى كذا فى فصول البدائع (قول الشارح بما وضعت له حقيقة) فيه إيماء إلى ما قلنا تأمل (قول الشارح بما وردت له إلى قوله وغيرهما) إن أدخل فى الغير القدر المشترك وهو ترجيح الفعل على الترك ويجموع المعانى كان الشيخ متوقفا أيضا فى كونه مشتركا معنويا أو لفظيا وهو الموافق لكلام الآمدى وغيره اكن صنيع الشارح بأباه فلعل الشيخ يمنع الاشتراك وإنما (٤٦٩) لم يذكر الشيخ فى أصحاب الاقوال الآتية

لعدم الجزم بمذهبه (قول المصنف وقيل للاشتراك مع قول الشارح بين ما وردت له) أى بين ما وردت للدلالة عليه حقيقة بلا قرينة لانه محل النزاع فالشيخ على هذا غير واقف فى المدلول الحقيقى بخلافه على الاول وإنتاج الاشتراك للنسبى ظاهر وكذلك عدم الدراية بما وضع له إذ الدلالة عليه دون غيره تابعة للعلم بالوضع وقد اتنى ومحل الخلاف هو الصيغة الدالة وهى تتنفي باتناء الدلالة لا انتفاء العلم بالوضع ما يشمل عدم الجزم قد عرفت أن المراد الجزم بعدم ما يدلتنا عليه دون غيره لعدم درايتنا بما وضعت له حقيقة زهير (قول الشارح بخلاف الزمتك وأمرتك) أى فان الاول خاص بالطلب الجازم والثانى مشترك

أبى الحسن الأشعرى ومن تبعه (فقيل) النقي (للووقف) بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة مما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما (وقيل) للاشتراك بين ما وردت له (والخلاف فى صيغة أفعل) والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغته فلا تدل عند الأشعرى ومن تبعه على الأمر بخصوصه إلا بقرينة كأن يقال صل لزوما بخلاف ألزمتك وأمرتك (وترد) لستة وعشرين معنى (للو جواب) أقيموا الصلاة (والندب) فكان يومهم إن علمتم فيهم خيرا (والإباحة) كلوا من الطيبات (والتهديد) اعملوا ما شئتم ويصدق مع التحريم والكراهة (والإرشاد) واستشهدوا شهيدين من رجالكم والمصلحة فيه

الواقعية اه (قوله بمعنى عدم الدراية الخ) قالوا لو تعين ما وضع له فبدليل وليس العقل إذ لا مدخل له والنقل آحادا لا يفيد العلم وتواتر أيا وجب استواء طبقات الباحثين والاختلاف ينافيه قلنا لا نسلم الحصر بل الأدلة المستقرائية ومجمعات تتبع مظان استعماله والآمارات الدالة على مقصوده عند الإطلاق اه كذا فى فصول البدائع (قوله وغيرهما) أى من باقى المعانى وخص بعضهم الوقف بالإيجاب والندب وكان الشارح لم يعتبره فجعل الخلاف عاما (قوله بين ما وردت له) مفاد كلامه هنا وفيما يأتى القول بان الصيغة مشتركة بين جميع المعانى الآتية ولم يقل به أحد فان من المعانى ما لم يقل أحد بأنها حقيقة فيه كالمصنف فى شرح المختصر وغاية ما قيل انها مشتركة بين الخمسة الاولى على ان كلام الأشعرى فى خصوص الوجوب والندب وأجيب بأنه من العام المختص بدليل ما يأتى وقول سم لعل الشارح اطلع على قول بالاشتراك بين الجميع لا يسمع (قوله والخلاف الخ) اشار به إلى ان قوله فيما تقدم هل له صيغة تخصه أى من صيغ أفعل لا مطلقا وإلا فله صيغة تدل عليه قطعا (قوله من صيغته) أى صيغ الأمر فيتناول ذلك فعل الأمر وإن لم يكن على أفعل كقم واستخرج وانطلق واسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام وإنما عبر بأفعل لانه الغالب استعمالا فيه (قوله بخلاف ألزمتك الخ) بيان لمحتز قوله والخلاف فى صيغة أفعل فان ألزمتك تدل بمجهرها وما دتها ولا تحتاج لقرينة ه إن قلت إذا كان الخلاف فى خصوص صيغة أفعل فلم عبر المصنف بقوله هل للأمر صيغة العام وأجيب بأنه تبع فى تعبيره القوم ولا يخفى ضعفه (قوله أقيموا الصلاة) إن كان بمعنى داوموا عليها كان أمرا باقاة الصلاة الواجبة وإن كان بمعنى راعوا حقوقها من شرائط وغيرها كان أمرا باقاة الصلاة الواجبة والمندرية (قوله كلوا من الطيبات) إن أريد بها الحلال كان الأمر للوجوب أو المستلذات كان للإباحة (قوله ويصدق الخ) وجه الصدق أن التهديد والمنع والمنع يكون للتحريم والكراهة قال المصنف فى شرح المنهاج كذا قيل وعندى أن

بينه وبين غيرها بناء على رأى الجمهور من إطلاق لفظ الأمر على صيغة الندب حقيقة لأنه مطلوب وقد تقدم فى قول الشارح فتناول الاقتضاء الجازم وغير الجازم تدبر (قوله فتكون فيما عداه مجازا) أى استعمالها فيما عداه مجازا وأما إطلاق لفظ الأمر على صيغة المندوب فحقيقة كما مر ومعنى كثرنا حقيقة فى الوجوب ان قولك قم مثلا لطلب القيام على سبيل الزوم والمنع عن الترك لا ان وجوب القيام هو المدلول المطابق اللهم إلا على القول باتحاد الإيجاب والوجوب بالذات (قوله فان المكروه لا يصحب تهديدا) التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه (قوله وأما بينه وبين التهديد فالمضادة الخ) جعل عبد الحكيم العلاقة

الزوم فان إيجاب الشيء يستلزم التخويف على مخالفته وقال في التعجيز فان إيجاب شيء لا قدرة عليه يستلزم التعجيز عنه وفي التسخير فان إيجاب شيء لا قدرة للمحاطب عليه بحيث يحصل عقبيه من غير توقف يستلزم تسخيره لذلك وفي الاهانة فان طلب الشيء من غير قصد حصوله لعدم القدرة عليه مع كونه (٤٧٠) من الأحوال الحسيسة يستلزم الاهانة وفي التسوية فان الواجب المخير يستلزم

التسوية وفي التثني فان طلب شيء لا إمكان له يستلزم التثني اه وقد يقال في التأديب أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وفي الاحتقار أن الأمر بفعل ما علم عدم جدواه يستلزم تحقيره وفي الخبر أن الأمر بالمطاع يستلزم صحة الخبر عنه وعليك بالاعتبار في الباقي واعلم أن المدلول هو هذه المعاني كما تبين لا الطالب لذلك المعنى كما وهم (قوله وقديقال الخ) قديقال أن الكلام في مقتضى أمر السيد بقطع النظر عن أمر الشارع (قوله بناء على أنها حكم شرعي) أي ثابتة بخطاب الشارع بخلاف المأذون فيه فإنه ثابت بخطاب المكلف من حيث ثبوته به (قوله بناء على أنها رفع المنع) أي مطلقاً من الشارع أو غيره تدبر قول الشارح ويفارق التهديد بذكر الوعيد في المطول التهديد أعم من الانذار لأن الانذار لبلاغ مع التخويف وفي الصحاح هو تخويف مع دعوة ووجه العموم على الأول أنه قدي يكون

دنيوية بخلاف الندب وقدمه هنا بعد أن وضعه عقب التأديب لقوله الآتي وقيل مشترك بين الخمسة الأول فانه منها (وإرادة الامثال) كقولك لآخر عند العطش اسقني ماء (والاذن) كقولك لمن طرق الباب ادخل (والتأديب) كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش في الصفحة كل بما يليك رواه الشيخان أما أكل المكلف بما يليه فندوب وبما يلي غيره فمكروه ونص الشافعي على حرمة للعالم بالنهي عنه محمول على المشتغل على الإيذاء (والانذار) قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار ويفارق التهديد بذكر الوعيد (والامتنان) كلوا بما رزقكم الله ويفارق الإباحة بذكر ما يحتاج إليه (والاكرام) ادخلوها بسلام آمنين (والتسخير) أي التذليل والامتنان نحو كونوا أقردة خاسئين (والتكوين) أي الإيجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون (والتعجيز)

أن المهدد عليه لا يكون إلا حراماً (١) وكذا الانذار كيف وهو مقترن بذكر الوعيد اه قال الكمال وهو ظاهر بحسب الاستقراء (قوله دنيوية) أي فلا ثواب فيه فان قصده الامتثال والانقياد إلى الله تعالى أتيب عليه لكن لا يخرج وكذا إن قصدهما لكن ثوابه فيه دون ما قبله (قوله بخلاف الندب) أي فان الأصل فيه أن يكون مصلحته دنيوية وإن كانت فدتكون دنيوية (قوله بعد أن وضعه) أي في نسخة رجع عنها إلى هذه (قوله كقولك لآخر) أي فانه لا غرض من الأمر هنا إلا إرادة الامتثال ما لم يكن القائل عن تجنب طاعته كالسيد ولا كانت الصيغة للوجوب أو الندب بمعنى الطلب الجازم أو غيره لا الوجوب الشرعي وتحريم المخالفة لطلب الشارع الامتثال (قوله والاذن) فيما إذا كان من غير الشارع بخلاف الندب وأيضاً الاذن ماسبقه استئذان وبعضهم أدرجه في قسم الإباحة (قوله والتأديب) هو تهذيب الأخلاق وإصلاح العادات بخلاف الندب فانه لثواب الآخرة (قوله كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر) بناء على أن الصبي غير مخاطب بالمندوب والمكروه وهو مذنبنا ومذهب المالكية خلافه وفي البرهان أن المقول له ذلك عبد الله بن عباس فلعن الواقعة تعددت (قوله قل تمتعوا الخ) فيه أن الانذار من القرينة وهي ذكر المصير (قوله ويفارق التهديد الخ) فيه أن الوعيد خارج عن مدلول الصيغة فتى وجدت القرينة مع كل كان تهديداً وإنذاراً على أنه قد يذكر الوعيد في التهديد (قوله يذكر ما يحتاج إليه) أي يحتاج الخلق إليه كالرزق فانه مضطر إلى تحصيله وقديقال أن ذكر ما يحتاج إليه خارج عن الصيغة (قوله أي التذليل والامتنان) دفع به ما يقال أن اللائق أن يسمى سخرية بكسر السين لا تسخييراً لأن التسخير النعمة والا كرام قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض ووجه الدفع أن التسخير يستعمل أيضاً بمعنى التذليل والامتنان قال تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا ويقول فلان سخره السلطان أي امتننه باستعماله بلا أجر اه ذكر يا (قوله نحو كن فيكون) تليق لقوله تعالى إنما أمرنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون قال في التلويح ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولة على الله تعالى وكالقدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر

(١) قوله لا يكون إلا حراماً أي لأن المكروه لا يصحب تهديداً وقد يقال التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه اه كاتبه

التهديد من عند نفسه وعلى الثاني أن الدعوة لا تلزم التهديد وعلى كل لا يخالف الشارح إذ امتياز به بما ذكره لا ينافي امتياز به بغيره (قوله تمثيل سرعة وجود الخ) الأولى تمثيل تأثير قدرته في المراد بتأثير أمر المطاع في حصول المأمور كما في التلويح بجامع حصول المراد في كل فانه قد تقرر أن التمثيل إنما يكون في المركب فهو

المطاع

هنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى في المراد ووجود المراد عند (٤٧١) إرادته بالحالة المحسوسة من أمر

أى إظهار العجز نحو فأتوا بسورة من مثله (١)

المطاع للطبع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاوله عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقروناً بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وإن الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكون بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازل القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الحروف والاصوات لانه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل ولا نه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً أزل فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك وقال بعضهم ان الكلام في الازل لا يسمى خطاباً حتى يحتاج إلى مخاطبة به اه وقال في موضع آخر لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وإرادة تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان أزلياً يلزم قدم الحادث وأيضاً إذا كان أزلياً لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما تنبئ عنه الآية فالأولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول ولا كلام اه وقوله في التلويح ولما لم يتوقف خطاب التكوين الخ انحل قول ابن العربي عجي من قائل كن لعدم « والذي قيل له لم يك ثم إلى آخر الايات ومنها قوله كيف للقول دليل والذي قد بناء العقل بالكشف انهم وفي حاشية عبد الحكيم على العاضى البيضاوى أنه من قيل الاستعارة التمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلامه وامتناع بطاعة المأمور بالمطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإباء تصوير الحال الغائب في أمر الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمال الكلام الموضوع للمشبه به في المشبه من غير اعتبار استعارة في مفرداته كإشبهه هيئة استقرارهم وتمسكهم على الهدى باستعلاء الركب على المركوب واستقراره في قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فكان أصل الكلام هكذا إذا قضى أمر الفحصل عقيب دفعه فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واستعمل المشبه به مقامه وليس استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه حال بمقال على ما توهم إذ لا فائدة في تشبيه تعلق الارادة بقول كن كيف وهو مذكور صريحاً بقوله إذا قضى أمر او الاستعارة بشرط فيها طي ذكر المشبه اه والفرق بين الامر التكويني والتسخيري أنه في الاول يقصد تكوين الشيء المعدوم وفي الثاني صيرورة منتقلا من صورة أو صفة إلى أخرى ففيه زيادة اعتبار (قوله أى إظهار العجز) أى لا إيجاد الذي هو أصل معنى التعجيز فانه غير مقدور للكلف ويندرج فيه الافحام نحو فأتها من المغرب وقد عده في فصول البدائع نوعاً مستقلاً فارقابنه وبين التعجيز باختصاصه بموضع المناظرة بخلاف التعجيز (قوله

(١) قوله نحو فأتوا بسورة من مثله لان طلب اتيانهم بسورة من مثله لا يراد لكونه محالاً والتكليف بالمحال وان كان جائزاً أو واقعاً إلا أن قرينة التحدى هنا تعين إرادة التعجيز لاقامة الحججة عليهم في ترك الايمان قال صاحب الكشف عند تفسير هذه الآية مانصه من مثله متعلق بسورة صفة لها أى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز أن يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد اه فجوز في الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحاً وخطره في الوجه الثاني الثاني تلويحاً حيث سكنت عنه ولما كانت علة خطره في الوجه الثاني خفية قال خاتمة المحققين عضد الملة والدين ليت شعري ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا

المطاع ووجود المأمور به عند أمره ومنه تعلم حال قوله بأن شبه الخ فانه غير واف أيضاً (قوله فيحتاج إلى خطاب آخر وتسلسل) رده في شرح المقاصد بان معنى الآية ليس قولنا شيء من الأشياء عند تكوينه إلا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شيء فيجوز تكوين البعض بلا سابقة قول فلا اشكال قلت لكن يرد قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئاً الآية ويمكن رده إلى ذلك فتدبر (قوله تعلق الكلام الازل) وبه يصح أيضاً ترتبه على الارادة ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً في الازل لم يتوقف على ذلك جاز تعلقه به أيضاً بمعنى أن الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك عند الوجود وقد مر الكلام فيه (قوله لا يغير الاول) ان كان المراد بعدم المعايرة انه على هذا ليس بحقيقة لان المعنى ان يتعلق به أمر كن التعلق الحادث فصحيح لكن لا ينفي الفرق بينهما وهو ظاهر وان كان المراد انه عينه فهو باطل ثم ان امر التكوين الذي هو كن من

كان التامة بمعنى أحدث وإذا تعلق هذا بالشيء مع إرادة حدوثه وجب حصول المأمور به كذا في التلويح فتدبر ولا تصنع لما قيل هنا

(والاهانة) ذق لك أنت العزيز الكريم (والتسوية) فاصبر. أو لا تصبروا (والدعاء) ربنا افتح  
 بيننا وبين قومنا بالحق (والتنبي) كقول امرئ القيس  
 ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي • بصبح وما الاصبح منك بأمثل

والاهانة) وبعضهم يسميه تهكما وضابطه أن يؤتى بلغظ يدل على التكريم ويراد منه ضده وهذا فارق  
 السخرية وإيضاح عدم ذكر المهان به فيها بخلاف التسخير فإنه يذكر معه المدال به وفيه أن هذا خارج عن  
 الصيغة (قوله والتسوية) قال القرافي قلنا المستعمل هنا في التسوية هو المجموع المركب من صيغتين  
 من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل في التسوية وكذا يقال في التني فإن المستعمل فيه هو  
 صيغة الامر مع صيغة إلا لا الصيغة وحدها اه باختصار وواجاب سم بإمكان افادة التسوية من كل  
 من الصيغة أو بشرط مصاحبة أحدهما الاخرى لما صرحوا به من جعل التسوية من معاني الصيغة  
 ويجعلها من معاني أو وقد يمنع ما قاله في التني بأن الصيغة وحدها تستعمل فيه من غير توقف على لفظة  
 إلا وإن اتفق وجودها في هذا المثال اه وكلاهما ضعيف أما الاول فإنه راجع للاعتراف بما قاله القرافي  
 وأما الثاني فدعوى لادليل عليها وكلهم قدم مثل للتمنى هذا المثال فلو كان ثم ما يدل على التني بدون لفظة  
 إلا لذكره تأمل والفرق بين التسوية والاباحة أن المخاطب بالاباحة كأنه توهم أن ليس له الاتيان بالفعل  
 فأبيح له وفي التسوية كأنه توهم رجحان احد الطرفين فدفع بالتسوية (قوله ربنا افتح) أي اقض

بسورة وهل ثمة حكمة خفية أو نكتة معنوية أو هو تحسك بحث وهذا مستبعد من مثله اه  
 فأخذ في جوابه جماعة من أفاضل المحققين كالجاربردي والتفتازاني وغيرهما بما لا يخلو عن بحث  
 وأجاز العامل في كشكوله بما حاصله أن التحدى في مثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب  
 الاول تعيين المآتي به فقط بأن يقال فأتوا بسورة الثانية تعيين الاولى منه فقط بأن يقال فأتوا  
 من مثله الثالث الجمع بينهما على أن يكون المآتي منه مقدماً والمآتي به مؤخراً بأن يقال فأتوا  
 من مثله بسورة الرابع العكس بأن يقال فأتوا بسورة من مثله والأساليب الثلاثة الاول  
 مقبولة عند البلغاء أما قبول الاولين فظاهر وأما قبول الثالث فلأن سياق التحدى وإن دل  
 فيه على أن السورة المآتي بها هي السورة الماثلة إلا أنه إذا قيل من مثله مقدماً كان مفيداً للماثلة  
 إجمالاً بطريق التصريح الذي يضمنحل به دلالة السياق وكان الاتيان بعده بسورة مفيداً لتعيين  
 المقدار الجمل على طريقة التفصيل بعد الاجمال وهو بما عني به البلغاء والاسلوب الرابع مردود  
 عند البلغاء حيث جعل من مثله ظرفاً لغوا متعلقاً بفأتوا وضميره لما نزلنا لان دلالة السياق  
 باقية على حالها إذ هي مقدمة على التصريح بالمماثلة حيث صرحت بذكر المماثلة فكانت  
 فأتوا بسورة من مثله من مثله مرتين على أن يكون الاول وصفاً والثاني ظرفاً لغوا وهو حشو  
 في الكلام بلا شبهة ومقبول عندهم أي البلغاء حيث جعل ظرفاً مستقراً صفة لسورة لانك  
 قد جعلت ما كان مفهوماً بالسياق منطوقاً في الكلام بعينه وهذا في باب النعت لا ينكر إذا كان  
 لفائدة كما في قولهم أمس الدابر والفائدة هنا جلية وهي التصريح بمنشأ التعجيز الذي هو وصف  
 المماثلة لتحقيق مناط عليه كون القرآن معجزاً حتى يتأملوا بنظر الاعتبار فيرتدعوا عما هم فيه  
 من اريب والانكار وكذلك يكون هذا الاسلوب مقبولاً إذا جعل ضمير من مثله عائداً لعبدا  
 مطلقاً كان متعلقاً بفأتوا أو صفة لسورة لان ذكر المآتي منه حيثئذ مفيد قدم أو آخر لأن  
 سياق التحدى لا يدل عليه لان السياق إنما يدل على جعل المآتي منه مفهوم المثل لا على جعله  
 شخصاً مثلاً فافهم اه ملخصاً بتوضيح

ولبعد انجلائه عند المحب حتى كأنه لا طمع فيه كان متمنياً لامترجياً (والاحتقار) ألقوا ما أنتم ملقون إذ ما يلقونه من السحر وإن عظم محقر بالنسبة إلى معجزة موسى عليه السلام (والخبر) كحديث البخارى إذا لم تستح فاصنع ما شئت أى صنعت (والأنعام) بمعنى تذكير النعمة نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم (والتفويض) فافض ما أنت قاض (والتعجب) انظر كيف ضربوا لك الامثال (والتكذيب) قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين (والمشورة) فانظر ماذا ترى (والاعتبار) انظروا إلى ثمره إذا أثمر (والجمهور) قالوا هى (حقيقة فى الوجوب)

بيننا وبينهم (قوله ولبعد انجلائه الخ) دفع به ما يقال ان الليل وان كان طويلاً يرجى انجلاؤه فالانساب الحمل على الترجى وحاصل الجواب ان المبتلى بلواعج الاشواق وشدة اند الفراق قد يتوهم ان مقاسات المعلوم لا تقطع كافيلاً : رقدت ولم ترث للساهر قوله وليل المحب بلا آخر فكانه لا يرتقب انجلاؤه وليس له طاعة فيه فلذا حمل على التمسى وهذا كله على ان المراد انجلاؤه فى وقته المعتاد واما ان اريد انجلاؤه قبل وقته فبحال (قوله متمنياً) بالكسر اسم فاعل (١) واسم كان ضمير الشأن (قوله وان عظم) أى فى نفسه كما هو حمل قوله تعالى وجاؤا بسحر عظيم وقوله محقر أى بالنظر لمعجزة موسى عليه السلام فلا تعارض بين الآيتين (قوله كحديث البخارى) يمكن أن يكون هذا التهديد وبعضهم فرق بأن التهديد فيه قرينة نحو اعملوا ما شئتم لا فترانه بقوله انه بما تعملون بصير بخلاف هذا (قوله بمعنى تذكير النعمة) وحقيقته اسداء النعمة للنعم عليه وكان التفسير المذكور لوافقة غرض من عد الانعام فى هذه المعاني وان كان يلزم عليه اتحاد مع الامتان إلا ان يفرق بان تذكير النعمة مجرد عن ذكر الشئ من افرادها ولا كذلك الامتان وما فرق به بعضهم باختصاص الانعام بذكر اعلاء ما يحتاج اليه كما فى المثال بخلاف الامتان لا يظهر فى جميع الموارد (قوله فافض ما أنت قاض) فيه أن هذا من التحقير وعدم المبالاة بدليل انما تقضى هذه الحياة الدنيا فلينظر الفرق (قوله والتعجب) الاولى التعجب لموازنة ما قبله وما بعده (قوله قل فأتوا الخ) فيه أن هذا لا يدل على التكذيب إنما يشير اليه قوله إن كنتم صادقين والمراد حقيقة الطلب (قوله والمشورة) الظاهر أنها راجعة للطلب لان المراد طلب النظر فى الذى يراه (قوله والاعتبار) فيه أنه إن اريد طلبه رجع للتدب وبالجمل فلا يخلو عد هذه المعاني من تسامح (قوله والجمهور الخ) غير داخل تحت موضوع المسئلة وهو القائلون بالنفسى لذكر عبد الجبار وهو من المعتزلة التافين للكلام النفسى وفى البرهان نسبة هذا القول للفقهاء فقالوا ما جميع الفقهاء فالمشهور من مذهب الجمهور ان الصيغة التى فيها الكلام لايجاب إذا تجردت عن القرائن وهذا مذهب الشافعى والمتكلمون من أصحابنا يجمعون على اتباع أبى الحسن فى الوقف ولم يساعد الشافعى منهم إلا الاستاذ أبو اسحق ثم قال وأما الفقهاء فلا يرى لهم كلاماً مرضياً يعول على مثله فى انتفاء القطع ولكن من أظهر ما ذكره أن الصحابة الماضين والائمة المتقدمين رضى الله عنهم أجمعين كانوا يمسكون بمطلق الامر فى طلب اثبات الايجاب ولا ينزلون عنه إلا بقرينة تنبه عليه وهذا المسلك لا يصفوا عن شوائب النزاع ويتطرق اليه انهم كانوا يفعلون ذلك فيما اقترن به اقتضاء الايجاب وكل مسلك فى الكلام يتطرق اليه امكان لم يفض إلى القطع اهـ (قوله قالوا هى الخ) قدره لتوقف صحة الحمل عليه (قوله حقيقة فى الوجوب) احتجوا عليه بقوله تعالى فليحذر الذين

(١) قوله بالكسر اسم فاعل والانساب كونه بالفتح اسم مفعول خبر كان واسمها ضمير الانجلاء كما لا يخفى وقوله واسم كان ضمير الشأن فيه ان ضمير الشأن لا يخبر عنه إلا بالجملته وهنا ليس كذلك فالصواب ان اسمها على ما قاله من أن متمنياً بالكسر هو ضمير المحب اهـ كاتبه

(قول الشارح ان أهل اللغة يحكمون الخ) يعني انهم يعلمون وجوب طاعة العبد لسيده شرعا فاذا قال له اغسل ثوبي فلم يفعل عدوه عاصيا مستحقا للعقاب فلم تكن الصيغة للوجوب بأن كانت للندب أو الاباحة مثلا لم يعدوه عاصيا مستحقا للعقاب فلم من عدمه له كذلك انها تفيد عندهم الوجوب فاندفع الجواب (٤٧٤) الاتي عن القائل الثاني لان حكمهم بذلك ليس مأخوذا من الشارع اذ لو لم تفد الوجوب

لغة لما كان عاصيا لعدم خروجه عن طاعة السيد مع مخالفته الامر بتدبير فانه تحير فيه الناظرون \* بقي شيء آخر وأورده القاضي وهو ان عدوه عاصيا الدال على انها للوجوب ممنوع عند تجرد الامر عن القرائن الدالة على انه للوجوب وليس السلام إلا فيه دون المختلف بها وبكلام المصنف هذا يندفع القولان الآخران أيضا فان الجزم مستفاد من الصيغة كما يدل عليه تتبع موارد الاستعمال وهو لا يحقق الوجوب إنما يحقق التوعد على الترك والعقل لا دخل له في الوعيد بناء على نفى القبح العقلي فالوجه ان مدلولها لغة هو الطلب الجازم لظهورها فيه في جميع موارد استعمالها والظهور كاف في ذلك فان صدر من الشارع قيل لائره وجوب وهو المختار الآتي وفي التعليقة الاولى على هذا الموضع مانعه قول الشارح باستحقاق امر سيده بها للعقاب المراد مطلق العقاب لا العقاب بالنار الذي دل

فقط (لغة أو شرعا أو عقلا مذاهب) وجه أولها الصحيح عند الشيخ أبي اسحق الشيرازي ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلاً بالعقاب والثاني القائل بأنها لغة لمجرد الطلب وان جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك إنما استفاد من الشرع في أمره وأمر من أوجب طاعته أجاب بان حكم أهل اللغة المذكور مأخوذ من الشرع لا يجابه على العبد مثلاً طاعة سيده والثالث قال ان ما تفيد لغة من الطلب يتعين ان يكون الوجوب لان جملة على الندب يصير المعنى افعل ان شئت وليس هذا التقييد مذكورا وقول بئله في الحمل على الوجوب فانه يصير

يخالفون عن أمره أن تصيهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقه الامر الايتان به لانه المتبادر الى الفهم لاعداء اعتقاد حتميته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب أو الندب مثلاً فيحمل على غيره كذا في التلويح ومنها انتفاء الخيرة عن المأمور في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا ان تكون لهم الخيرة من أمرهم لان القضاء هنا اتمام الشيء قولاً كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا إلا إياه أي حسماً لا فعلاً كما في قوله فقضاهن سبع سموات بدلالة عطف الرسول وكذا الامر هو القول مصدر أو تمييز أو حالاً لا الفعل ولا لزوم تقدير الباء هو خلاف الاصل ومنها الذم والتوبيخ والانتكار على ترك السجود في قوله تعالى ما منعك أن تسجد على زيادة لا أو بمعنى مادعاك إلى أن لا تسجد اذا المانع من الشيء دأع إلى تركه والمراد بأمرئك قوله تعالى اسجدوا فلولا انه وقد ذكر مطلقاً للوجوب لا يمكنه أن يقول ما ألو متنى فعلام الانكاروا علم ان هذا القول وما بعده من الاقوال الثلاثة جارية على القول بان الامر النفسي صيغة تخصه وكذلك مختار المصنف الآتي فهذا اختلاف في مدلول الصيغة حقيقة وقوله وتوقف القاضي وما بعده ما عدا قرو عبد الجبار والمختار جار على القول بان ليس له صيغة تخصه بل تتجاوز فهو اختلاف فيما تتجاوز اليه وأما قول عبد الجبار فدخل بينهما لا بثنائه على انكار السلام النفسي وقد ترك المصنف قولاً آخر وهو انها حقيقة في الاباحة لانها المتيقنة والاصل عدم الطلب (قوله فقط) بيان للبراد إذ المعنى على الحصر (قوله مثلاً) أي وكل ذي ولاية كالزوج (قوله بها) أي بصيغة افعل أو باللغة وهو على الاول متعلق بامر وعلى الثاني يتحكمون بجعل الباء للسببية وهو المناسب للبدعي اه (قوله للعقاب) لم يرد خصوص العقاب الاخرى فانه لا يعلم الا من الشرع بل اراد مطلق الاتقام واستعمال الشارع لها على قانون اللغة (قوله والثاني) مبتدأ خبره اجاب (قوله لمجرد الطلب) أي الطلب المجرد عن التحم فالطلب جنس وجزمه الفصل المقوم له كما اشار اليه بقوله المحقق للوجوب وقوله بان يترتب العقاب الخ أي استحقاق العقاب متعلق بالمحقق وقوله إنما استفاد خبر ان فتقوله وإن جزمه أي الطلب وقوله المحقق بالنسب صفة للعزم (قوله مأخوذ من الشرع) ليس المراد خصوص شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لسبق اللغة له (قوله يتعين) أي عقلاً فيكون حقيقة للوجوب في اللغة والعلم بذلك طريقة العقل (قوله وليس هنا السيد الخ) أي والاصل عند العقل عدم القيد

عليه الشرع ورده المصنف بانه بعيد عن أهل اللغة فهم استحقاق العقاب مطلقاً من الصيغة عند مخالفة اذ المدلول لمجرد الطلب ولذا (قوله) قال فيما سأتى ان كون الطلب متوعداً عليه إنما استفيد من الشرع اه وفي العوض استدلال على انه حقيقة في الوجوب لما انا نقطع بان السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل عدو عاصيا ولا معنى للوجوب الا هذا ويرد عليه ما أورده القاضي فليأمل (قول الشارح مأخوذ من الشرع لا يجابه) قد عرفت ان الكلام في فهم الوجوب من الصيغة انه لو لم يكن مدلولها لغة لماعدا عاصيا مستحقاً للعقاب وإيجاب الشرع بحاله



(قوله أى وليس هذا القيد مذكوراً) سكت عن كونه لقريئة وهى أن الموضوع للشيء يحمل على الكامل بما أتى (قوله فهو قيد زائد والاصل عدمه) فان قيل المنع مع الترك أيضاً زائد قلنا نعم ويبقى مطلق الطلب (٤٧٥) (قول المصنف للقدر المشترك بينهما) قال

لأنه ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة ومنع الاشتراك والمجاز بما قاله الشارح فتعين القدر المشترك (قول الشارح) والوجوب الطلب الجازم (الح) يعنى أن المراد بالوجوب المعنى المصدري لأثر واجب فهو والایجاب سواء هذا هو الظاهر من عبارة الشارح وما نقله المحشى عن شيخ الاسلام بعيد عن المقصود هنا وقد تقدم في تقسيم الحكم (قول المصنف وقيل مشتركة بينهما) أى لانه ثبت الاطلاق على محل والاصل الحقيقة (قول المصنف وتوقف القاضى الح) قالوا لانه لو ثبت ثبت بدليل وهو اما العقل ولا مدخل له واما النقل فاما آحاد أو لا يفيد العلم أو تواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه ودفع بأنه بقي قسم آخر وهو الاستقراء بتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق (قوله وحكمه التوقف) ولم يذكر المتوقفين هنا مع الاستقراء

المعنى افعل من غير تجويز ترك (وقيل) هى حقيقة (في التندب) لانه المتيقن من قسمي الطلب (وقال) ابو منصور (الماتريدى) من الخفية هى موضوعه (للقدر المشترك بينهما) أى بين الوجوب والتندب وهو الطلب حذراً من الاشتراك والمجاز فاستعملها في كل منهما من حيث أنه طلب استعمال حقيقى والوجوب الطلب الجازم كالايجاب تقول منه وجب كذا أى طلب بالبناء للفعول طلباً جازماً (وقيل) هى (مشتركة بينهما وتوقف القاضى) ابو بكر الباقلانى (والغزالي والأمدى فيها) بمعنى لم يدروا هى حقيقة في الوجوب أم في التندوب أم فيهما (وقيل) هى (مشتركة فيهما وفي الاباحة وقيل في) هذه (الثلاثة

(قوله لانه المتيقن) أى لأن المنع من الترك المختص بالوجوب امر زائد لم يتحقق إرادته وعورض هذا من جانب القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل إذ الأصل في الاشياء الكمال والكمال من الطلب ما يقتضى منع الترك وهو الوجوب دون التندب وايضاً المتيقن اصل الطلب واما كونه للتندب أو الوجوب فامر زائد على ذلك الأصل (قوله والوجوب الطلب الح) أى فلا فرق بين الوجوب والایجاب في الحقيقة وإنما الفرق بينهما اعتبارى كما تقدم في المقدمات من أن الطلب الجازم الذى هو من أنواع الخطاب النفسى إن اعتبر كونه صفة لله تعالى سمي إيجاباً وإن اعتبر إضافته للفعل وتعلقه به سمي وجوباً فيصح استعمال احدهما موضع الآخر فلا يقال الطلب إنما هو مشترك بين الإيجاب والتندب لأن الوجوب والتندب والوجوب غير الإيجاب لأن الوجوب من صفات المكلف والإيجاب من صفات الله تعالى وأوردسم أنه حيث كان الوجوب هو الطلب الجازم لم من اعترف بأنه مدلول الصيغة لغة كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوى وأن الوجوب لغة ولا يضر كون خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته وأجاب بأن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقاً بل الطلب الجازم الذى من شأنه وصيغته ترتب العقاب وهو بهذا الاعتبار ليس مدلول الصيغة لغة لأن أهل اللغة من حيث أنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة إله ملخصاً وأقول حاصل الجواب منع كون ترتب العقاب خاصة الوجوب بل هو داخل في الحقيقة فيكون جزء الماهية ومعلوم أن الماهية تنعدم بالعدم بعض اجزائها فلا يكون الطلب الجازم فقط حقيقة للوجوب فيندفع السؤال وهذا هو معنى قول الشارح فيما يأتى واستفادة الوجوب عليه من اللغة والشرع فقوله بعد ذلك أن تصور كون الشيء لغوياً دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا يكون خاصة له منع فساده في نفسه يكر على جوابه بالابطال لأن فيه اعترافاً بكون ترتب العقاب خاصة وحينئذ تكون حقيقة الوجوب لغة الطلب الجازم فقط لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته فيعود الاشكال مع لزوم التناقض لانه بمقتضى الجواب ترتب العقاب ليس خاصة بمقتضى هذا الاشكال هو خاصة وأما بيان الفساد فلأن قوله لاستلزامه الخ يقتضى بأن تحقق الشيء بدون خاصته باطل وهو أنتم إنما يكون في الماهيات الحقيقية كاهية الانسان دون الاعتبارية وما نحن فيه من الثانى فالتحقق الخارجى متف والذهنى لا خاصة فيه إذ اللغة اعتبرت الطلب الجازم وحده والشرع اعتبر انضمام ترتب العقاب جزاً وبهذا الاعتبار انعدم الخاصة تدبر (قوله فيها) أى في صيغة افعل (قوله لم يدروا) أى فلا يحكمون إلا بقريئة وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجمل وحكمه التوقف (قوله فيهما) أى في

في نفي الصيغة التى تخص الطلب النفسى لعدم نقله عنهم (قول الشارح أم فيهما) أى بأى تكون مشتركة بينهما اشتراكاً معنوياً أو لفظياً كذا. في بعض شروح المختصر (قول المصنف وقيل مشتركة فيهما وفي الاباحة) وقوله وقيل في هذه الثلاثة والتهديد أى لزودها في كل والاصل الحقيقة وهذه هى علة قول الاشتراك بين الخمسة الاول والاحكام الخمسة

(قول الشارح أنها القدر المشترك) أي لانه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لادليل عليه فوجب جعله للمشارك (قول الشارح فلا تتحمل تقييده بالمشيئة) هذا بيان فائدة الجزم المقاد (٤٧٦) لغة أما الوجوب فمستفاد من صدور الخطاب عن الشارع (قول الشارح

أوجب صدوره منه الفعل) دفع باسناد الإيجاب إلى الصدور ما يترجم من أن المفيد له هو الصيغة فيلزم استعمال لفظ في معنى مركب مستند في استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة وبالنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع وحاصل الدفع أن الصيغة في استعمال الشارع لم تخرج عن موضوعها اللغوي والوجوب أي خاصته مستفاد من الصدور منه لأن الصيغة وهذا ظاهر لاستدراكه (قول المصنف وفي وجوب اعتقاد الخ) اعلم أن كل دليل يمكن أن يكون له معارض كصيغة الأمر فإن تبادرها في الوجوب لا يمنع أن تكون مستعملة في النذب مجازا لاحتمال قرينة خفية فإن احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز كما نص عليه أئمة البيان ومنهم السعدني التلويح وغيره وكصيغة العموم فإن تبادرها فيه لا يمنع أن يكون المراد بها الخصوص لاحتمال وجود المخصص هل يجب على المجتهد ومقلديه اعتقاد ما هو ظاهر حتى يتمسك

والتهديد) وفي المختصر قول أنها القدر المشترك بين الثلاثة أي الأذن في الفعل وتركه المصنف لقوله لا نعرفه في غيره (وقال عبد الجبار) من المعتزلة هي موضوعه (لارادة الامتثال) وتصدق الوجوب والتدب (وقال) أبو بكر (الابهرى) من المالكية (أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي ﷺ بالمتدب) منه (للتدب) بخلاف الموافق لأمر الله أو المبين له فلو وجوب أيضا (وقيل) هي (مشتركة بين الخمسة الأول) أي الوجوب والتدب والاباحة والتهديد والارشاد (وقيل بين الأحكام) الخمسة أي الوجوب والتدب والتحريم والكراهة والاباحة (والمتنار وفاقا للشيخ أبي حامد) الاسفرايني (وإمام الحرمين) أنها (حقيقة في الطلب الجازم) لغة فلا تتحمل تقييده بالمشيئة (فان صدر) الطالب بها (من الشارع أو جوب) صدوره منه (الفعل) بخلاف صدوره من غيره إلا من أوجب هو طاعته وهذا قال المصنف غير القول السابق أنها حقيقة في الوجوب شرعا لأن جزم الطلب على ذلك شرعي وعلى ذلغوى واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع وقال غيره أنه هو لا تفاهما في أن خاصة الوجوب من ترتب العقاب على الترك مستفادة من الشرع وعلى كل قول هي في غير ما ذكر فيه مجاز (وفي وجوب اعتقاد الوجوب في المطلوب بها (قبل البحث) عما يصر بها عنه

الوجوب والتدب باعتبار الصيغة ودلالتهما عليهما (قوله أنها القدر) أي فهي موضوعه لأمر كلي فقوله أي الاذن بيان للقدر المشترك (قوله المتدب) بناء على الصحيح من أنه عليه الصلاة والسلام يجتهد (قوله والتحريم والكراهة) باعتبار أنه يلزمهما التهديد وأباعتبار أن الأمر بالشئ نهى عن ضده فاستعمل في الضد ولا فيها لا طلب فيها ولم تردبها الصيغة (قوله فلا تتحمل تقييده بالمشيئة) أي كافي التدب (قوله أو جوب) لأن جزم الشارع هو الإيجاب أي أثبت خاصة الوجوب وهي ترتب العقاب على الترك (قوله وهذا) أي القول المختار (قوله غير القول السابق) فهو غير الأول أيضا لأن الوجوب مستفاد عليه من اللغة وعلى المختار منها ومن الشرع كما نقله الشارح عن المصنف لأن جزم الطلب من اللغة والوجوب بان يترتب العقاب على الترك من الشرع ولا يلزم من جزم الطلب الوجوب قال سم لنا إشكال في مختار المصنف وهو أنه إن أراد بالتركيب الذي ادعاه أن الطلب الجازم الذي هو جزء الوجوب المركب غير مستفاد من الشرع وإنما استفيد من اللغة فهو مشكل والظاهر أنه ممنوع بل كما استفيد التوعد من الشرع استفيد منه أيضا الطلب وجزمه بل لا يتصور إفادته التوعد بدون إفادته الطلب الجازم المبني عليه ذلك التوعد وإن أراد أنه أيضا مستفاد من الشرع فلا حاجة إلى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بقلبه مستفاد من الشرع وغاية الأمر أن جزمه مستفاد من اللغة أيضا لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم إلا أن يجاب بان المراد بان الشارع لم يتصرف في هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وإنما استعملها فيه على قانون اللغة فأفادتها الطلب الجازم إنما هو باعتبار اللغة ولا يخفى إشكاله أيضا إذ يلزم عليه استعمال لفظ في معنى مركب مستند في استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة والنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع ولا نظير له ويلزم أن لا تكون الصيغة حقيقة في معنى الوجوب لالغة ولا شرعا ومعناها بتمامه ليس لغويا ولا شرعيا تأمل اه (قوله وقال غيره) قال شيخ الإسلام الأوجه قوله لا قول غيره فحصل بما اختاره المصنف أن في صيغة أفعل حقيقة في الوجوب أربعة أقوال ولا يخفى ما في ما اختاره من التكلف والمختار أولها وهو ما نقله إمام الحرمين عن الشافعي وصححه غيره اه (قوله أنه هو) بناء على اتحاد الجزم والوجوب (قوله فيه) أي في ذلك القول مجاز يعني أن كل معنى ذكر في قول أنها حقيقة فيه تكون مجازا في غيره على ذلك القول وإن

به قبل البحث عن المخصص والصارف عن الوجوب عملا بما هو الظاهر منه أولا يجب لانه إنما يكون دليلا عند السلامة عن المعارضه فهي شرط ولا بد من معرفة الشرط خلاف الاصح منه أنه يجب اعتقاد عموم الظاهر منه فان التكليف إنما هو بالظاهر قبل

ظهور المخصص واعتقاد الوجوب قبل ظهور الصارف لذلك قال في المستصفي (٢٧٧) ان المجتهد اذا بلغه العموم ولم يبلغه

المخصص وجب عليه العمل بالعموم الذي بلغه ولا يكلف بالمخصص الذي

لم يبلغه واعتقاد ظهوره في العموم دون الجزم بذلك إلى أن يعلم انتفاء المخصص فينتد باعتد عموميه ويجزم بذلك فالمراد بالوجوب الواجب اعتقاده هو الوجوب بحسب ظاهر الصيغة لا في الواقع حتى يجزم به فان هذا مذهب الصيرفي وقد قال فيه إمام الحرمين أنه قول صادر عن غباوة وعناد وبما حررنا ظهر اندفاع الشكوك الموردة هنا فتدبر (قوله بقرينة قوله ورد بقرينة المقام) فان الكلام في صيغة افعل كما تقدم في المتن (قوله فان الأمر النفسي الخ) الصواب فان الإباحة ليست أمراً نفسياً كما في سم (قوله وخامس وهو إسقاط الخطر الخ) عبر العصد عنه بقوله وقيل إذا علق الأمر بزوال علة عروض النهي كان كما قيل النهي أي كما في قوله تعالى إذا حللتم فاصطادوا فإنه علق الأمر بالاصطياد بزوال الاحرام الذي هو علة النهي فيبقى مباحاً ولو قال إذا انقضى

إن كان (خلاف العام) هل يجب اعتقاد عموميه حتى يتمسك به قبل البحث عن المخصص الأصح نعم كما سيأتي (فان ورد الأمر) أي افعل (بعد حظر)

كان ذلك المعنى المجازي يكون حقيقياً بالنسبة لقول آخر (قوله إن كان) هي تامة وفاعلها ضمير يعود على الصارف المأخوذ من يصرف ويصح أن تكون ناقصة والتقدير إن كان أي الصارف موجوداً (قوله خلاف العام) أي فيه الخلاف الذي في العام وهو مبتدأ خبره في وجوب اعتقاد الخ وقوله قبل البحث أي بحث المجتهد وقيل ظرف الوجوب (قوله هل يجب اعتقاد عموميه) أخذ ذلك الشارح من جعل العام مناظر لآلهنا فاقضى كلام المصنف ما فسر به فلا يدعيه ما قيل إن الخلاف في العام إنما ذكره المحققون في الجمل على العموم قبل البحث عن المخصص ومذهب الشافعي أن تناوله حينئذ ظني فكيف يجب اعتقاد عموميه وكذلك حمل الأمر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كما هو مثال الحقيقة فيكون ظاهراً يفيد الظن لا الاعتقاد وإنما رد على المصنف لا يقال ما ذكره الشارح موافق لما نقله صاحب البرهان عن أبي بكر الصيرفي حيث قال إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفي من أئمة الأصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذلك وإن تبين المخصص تغير العقد لا نأقول وقد زيف مقالته صاحب البرهان وشنع عليه حتى قال أنه قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد الخ وحينئذ لا يصح أن يتبع فالحق أن الاعتراض قرى وإن ما أطال به سم هنا لا يلاقيه وإن اشتمل في نفسه على فوائد شريفة نقلها عن القوم وقال الكمال إن ترجيح وجوب اعتقاد العموم مستفاد من قوله فيما سيأتي ويتمسك بالعام الخ وإن لم يكن في عبارة المتن هناك تصريح بوجوب اعتقاد العموم لأن التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم وستعرف من كلام الشارح في مباحث العام ما في مسألة التمسك بالعام قبل البحث من قوة الخلاف من الجانبين وهو آت هنا اه مبنى على أن التمسك بالعام فرع وجوب اعتقاد العموم وهو في حيز المنع قال صاحب التلويح حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل على عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالمخصص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد قطعاً وحينئذ عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظناً عند جمهور الفقهاء والمنكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد اه (قوله حتى يتمسك به) حتى تعليلية أي للتمسك وفيه إشارة إلى أن التمسك بالعام فرع اعتقاد العموم وفيه ما قد سمعت (قوله الأصح نعم) أي يجب اعتقاده فكذا هنا (قوله فان ورد الخ) مقابل لمخذوف تقديره هذا أي محل الأقوال السابقة إذ لم يرد الأمر بعد الخطر أو الاستئذان فان ورد الخ فهذا تقييد لقول الجمهور هو حقيقة في الوجوب أي محل الأقوال السابقة إذ لم يكن الأمر وارداً بعد ما ذكره وإلا ففيه خلاف آخر على أقوال ثلاثة الإباحة والوجوب والتوقف وحكي فيه قول رابع وهو التدب كقوله عليه الصلاة والسلام للبغية بن شعبة وقد خطب امرأة أنظر إليها فإنه أخرى أن يودم بينكما أي يجعل بينكما المودة فإنه وارداً بعد الخطر وهو تحريم النظر إلى الأجنبية عند خوف الفتنة وقول خامس وهو إسقاط الخطر وجوع الأمر إلى ما كان قبله من وجوب أو غيره (قوله أي افعل) يعني مجرداً عن القرينة بدليل قوله فيما بعد والمراد به كل ما دل على الطلب على ما تقدم ثم فيه تنبيه على أن المراد الأمر اللفظي بقرينة ذكر الورد والإباحة والوجوب لأن النفس الذي هو الاقتضاء لا يكون للإباحة إذ لا اقتضاء فيها ولا للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب إذ لا اقتضاء

حيضك فصلي بقيت الصلاة على ما كانت في الوجوب تدبر

لمتعلقه (قال الامام) الرازي (أو استئذنان) فيه (فللاباحة) حقيقة لتبادرها إلا الذهن في ذلك لغلبة استعماله فيها حيثئذ والنيادر علامة للحقيقة (وقال) القاضي (أبو الطيب) والشيخ أبو اسحق (الشيرازي) (و) أبو المظفر (السمعاني والامام) الرازي (للو جوب) حقيقة كما في غير ذلك وغلبة الاستعمال في الاباحة

الوارد بعد الحظر هو نفس الوجوب على هذا القول وقال السكال يصح أن يكون احتراز عن ذلك إذا حللت ما تم أمورون بالاصطيا د فقد قال الغزالي انها تحتل الوجوب والندب ولا تحتل الاباحة (قوله) (لمتعلقه) المراد به المطلوب كالاتشار في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض (قوله) (أو استئذنان) لا ينافيه قول الامام الآتي بالوجوب لان المقصود بهذا ان الامام جعل ما بعد الاستئذنان محل الخلاف فقول قول الامام أو استئذنان لا للاباحة (قوله) (فللاباحة حقيقة) أي شرعا كما يشير اليه قوله لغلبة استعماله الخ فان هذه الغلبة في عرف الشارع كما صرح بها القائلون بالاباحة في استدلالهم قالوا غلب في الاباحة في عرف الشارع بعد الحظر نحو فاصطادرا فانتشروا الخ فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وهذا قول إمامنا الشافعي رضي الله عنه كما صرح بذلك صاحب فصول البدائع قال ولا نسلم الغلبة لو رודה للوجوب ايضا كما في فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا او كالامر بالصوم بعد زوال الحيض والنفاس وبالقتل لمسلم او ذمي لقطع اوردة او حرب وبالحدود للجنايات وفهم الاباحة بما ذكرنا بالنصوص المسيحة أو بالقرائن اه وقال البدخشي في شرح المنهاج ان أدلة الوجوب معارضة لا دلة الاباحة وهناك دليل عقلي سالم عن الممارضة هو انه ثبت بالدلائل السابقة افادة الامر للوجوب ووروده بعد الحظر لا يدفعه لانه رفع الحرمة وهو اعم من الوجوب والام لا يدفع الخاص فثبت ان الوجوب لوجوب المقتضى وعدم الدافع فهذا ما يرجح القول بالوجوب اه وأيضا القول بالاباحة يشكل كما قال سم لقاعدة ما كان ممتنعا اذا جاز وجب لشمول الجوار بعد المنع للأمر بعده ولا يظهر الفرق بينهما بان مانحن فيه محله اذا وردت صيغة افعال بعد الحظر وتلك القاعدة اذا وردت جوازي هي محظورة إذ هذا لا يقتضي معنى فارقا بينهما بل قد يقال ورو صيغة افعال بعد الحظر أولى بالوجوب من ورود الجواز بعده لانه اذا اقتضى ورود الجواز بعد الحظر الوجوب فاقضاء الصيغة الموضوع للوجوب أولى ولان مانحن فيه محله اذا كان الحظر السابق منصو صا عليه بعينه وتلك القاعدة اذا لم يكن منصو صا عليه بعينه كالحيض فان قطع القلفة لم يقع نص على تحريره بعينه بل دخل تحريره تحت تحريم قطع عضو الانسان لان المصنف صرح بان افراد تلك القاعدة اكل الميتة مع ان حرمتها منصو صة بعينها فالموافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور وهذا وقد نقض المصنف تلك القاعدة بسجود التلاوة عندنا وسجود السهو وزيادة ركوع في الخسوف والنظر إلى المخطوطة والكتابة فانه لا تجب وإن طلبها الجهد الكسوف على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها بمنوعة لان السيد لا يعمل عبده وغير ذلك اه اه ثم يرد اشكال آخر على جعلها حقيقة في الاباحة وكذا في الندب عند القائلين بان جواز الترك ماخوذ في مفهومهما في بيان الطلب الجازم الذي هو معنى افعال وأيضا لو كانت حقيقة فيهما لكان المندوب والمباح أموراً بهما حقيقة فلا يصح نفيه عنهما وقد صح في الحديث اني غير مأمور بصلاة الضحى وصوم ايام البيض بخلافه في الصلوات الخمس وصوم رمضان فمن ثم قيل انه فيهما مجاز ولكن نقل في فصول البدائع عن فخر الاسلام البزدوى انه حقيقة قاصرة لان معناها بعض معنى الوجوب وان شئ في بعضه حقيقة قاصرة كالانسان في الاعمى والاشل اه (قوله في ذلك) أي في وروده بعد الحظر أو الاستئذنان (قوله) (السمعاني) بكسر السين وفتحها (قوله) (للو جوب) وهو المنقول عن الجمهور والموافق لقاعدة ما كان ممنوعاً منه اذا جاز وجب (قوله) (كافي غير ذلك) أي غير الامر الوارد بعد الحظر والاستئذنان (قوله) (و غلبة الاستعمال الخ) أي لجواز ان يكون مجازاً مشهوراً فلا يعارض الوجوب الذي هو معنى حقيقي

استعماله فيها حيثئذ أي بعد الحظر وليس ذلك مثل المجاز الغالب الاستعمال حتى تكون الغلبة قرينة المجاز لان ذلك معناه انه علم وضه الحقيقي والمجازي عند السامع وعلم انه غلب استعماله في المعنى المجازي فاذا استعمل علم السامع أنه مجاز بقرينة غلبة استعماله في المعنى المجازي ولذا قالوا إن التبادر أمانة الحقيقة ما لم يكن سببه غلبة الاستعمال بخلاف هذا فانه غير معلوم غلبة استعماله في معنى مجازي بل المعلوم غلبته بعد الحظر فتدبر ( قول الشارح و غلبة الاستعمال في الاباحة الخ) يعني أن غلبه استعمال ليست امانة الحقيقة مطلقاً بل إن لم يتم الدليل على خلاف مقتضاها وهو أنه ثبت بالدلائل المسلبة عند الخصم افادة الامر للوجوب والثابت لا يتغير بلامغير فان الورود بعد الحظر لا ينافي الوجوب إذ رفع الحرج كما يتحقق مع الاباحة يتحقق مع الوجوب اثبات بالدليل فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية للايجاب فوجب حملها على الوجوب عملاً بالمقتضى

منه رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو التدب زيادة لابلها من دليل كذا في العصد والتوضيح (قول الشارح لكون الفعل مضرة أو منفعة) أى والمضرة منهي عنها نهيًا عامًا بقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار والمنفعة مأذون فيها إذنا عامًا بقوله تعالى خلق لكم ما فى الأرض جميعا (خاتمة) تقدم المصنف أن الوجوب لشيء إذا نسخ في الجواز بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك الشامل للاباحة والتدب والكراهة فذلك هو الأصح عنده وقيل الاباحة وقيل الاستحباب وقال الغزالي لا يبق الجواز بل يرجع الامر الى ما كان قبله اه فما الفرق بين المسئلتين وقد يقال ذلك فيما إذا كان النسخ بقول الشارع نسخته ونحوه بخلاف ما إذا كان بالنهي كما هنا وقد أشار الشارح المحقق اليه بقوله هناك عقب قول المصنف الوجوب إذا نسخ كأن قال الشارع نسخته وجوبه فالداخل تحت الكاف رفعته وقضته ونحوه دون صيغة النهى تدبر

لا تدل على الحقيقة فيها (وتوقف إمام الحرمين) فلم يحكم باباحة ولا وجوب ومن استعماله بعد الحظر في الاباحة وإذا حللتهم فاصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فإذا تطهروا فأتوهن وفي الوجوب فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين إذ قتالهم المؤدى إلى قتلهم فرض كفاية وأما بعد الاستئذان فكان يقال لمن قال أفعل كذا أفعله (أما النهى) أى لا تفعل (بعد الوجوب فالجهور) قالوا هو (للتحريم) كما في غير ذلك ومنهم بعض القائلين بأن الأمر بعد الحظر للاباحة وفرقوا بأن النهى لدفع المفسدة والأمر لتحصيل المصلحة

فللفظ عنده القائل معنى حقيقى وهو الوجوب ومعنى مجازى غالب وهو الاباحة وحينئذ ينبغي أن يجرى هنا الخلاف السابق في قول المصنف وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة نائها المختار بحمل الخ وبجواب بالفرق بين المسئلتين بأن ماسبق مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ في أحد المعنيين حقيقى وفى الآخر مجازى وما هنا مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعماله فى إيجابه حقيقى وفى إباحته مجازى ويحتمل أن تسلم الغلبة على سبيل الترتل ولا فقد منع القائلون بالوجوب تبادل الاحالة من الصيغة التى استدلت بها القائلون بالاباحة إذ هنا المتبادر بقرينة ومن شأن الحقيقة عدم الافتقار إلى القرائن (قوله وتوقف إمام الحرمين) قال فى البرهان الرأى الحق عندى الوقف فى هذه الصيغة فلا يمكن القضاء على مطلقها وقد تقدم الحظر لا بالإيجاب ولا بالاباحة فإن كانت الصيغة فى الاطلاق موضوعة للاقتضاء فهى مع الحظر المتقدم مشكلة فيتعين الوقوف إلى البيان (قوله ومن استعماله بعد الحظر الخ) والقائل بأنها للوجوب يقول بأن استعمالها فى الاباحة فى هذه الآيات مجاز وكرر الامثلة إشارة إلى كثرتها كما قال لغلبة استعمالها وقد سمعت أن الغلبة ممنوعة (قوله فإذا قضيت الصلاة فانتشروا) وحمل بعض الأصوليين الامر فيه للتدب وعن سعيد بن جبير إذا انصرفتم من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تشتره وذهب الامام المرحوم إلى ان وابنغو ان فضل الله للإيجاب لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة الآية قاله فى التلويح (قوله إذ قتالهم الخ) جواب عما يقال إن قتالهم وهو إزهاق الروح ليس فى وسعنا حتى تكلف به فأجاب بأن المأمور به القتال الذى هو سبب للقتل (قوله وأما بعد الاستئذان) عطف على قوله بعد الحظر (قوله فكان يقال الخ) قاله الكمال يمكن التمثيل له بما فى حديث مسلم أصلى فى مراتب الغنم قال نعم فإنه بمعنى صل فيها وسكت عن النهى بعد الاستئذان وحكمه التحريم على قياس وقوعه بعد الوجوب ومما ورد منه للتحريم خبر مسلم عن المقداد قال رأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلنى فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ منى بشجرة فقال أسلمت لله أفأقاتله يا رسول الله بعد أن قالها قال لا ومما ورد من الكراهة خبر مسلم أيضا أصلى فى مبارك الأبل قال لا (قوله أى لا تفعل) إشارة إلى أن المراد النهى اللفظى بقرينة قوله للتحريم وقوله للكراهة وإلا لقال أنه التحريم أو الكراهة وبدليل قوله وقيل للاباحة فإن النهى النفسى لا يتصور أن يكون للاباحة لانه طلب الكف والطلب لا يكون إباحة (قوله بعد الوجوب) قضية اقتصارهم على لوجوب بانه بعد التدب للتحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لانه الأصل اه سم (قوله كفاي غير ذلك) أى فى غير الوارد بعد الوجوب وهو النهى المبتدأ من غير سبق وجوب (قوله وفرقوا الخ) كأن المراد ان المقصود بالذات من النهى دفع المفسدة ومن الامر لتحصيل المصلحة وإلا لدفع المفسدة منضمين

( قول المصنف مسألة الامر لطلب الماهية ) موضع النزاع الامر المطلق عن القرينة الدالة على التكرار والمرة وإنما كان لطلب الماهية لانه مختصر من اطلب منك ضرباً مقصوداً به الانشاء ولا دلالة للبصدر على غير الماهية فطلب الفعل وضع له صيغتان وهما اضرب وافعل ضرباً ولا شك أنت ( ٤٨٠ ) المختصر والمطول في إفادة المعنى سواء فالمرة والتكرار خارجان

واعتناء الشارع بالاول أشد ( وقيل للكره ) على قياس أن الامر للإباحة ( وقيل للإباحة ) نظراً إلى أن النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه ( وقيل لاسقاط الوجوب ) ويرجع الامر إلى ما كان قبله من تحريم أو إباحة لكون الفعل مضرة أو منفعة ( وإمام الحرمين على وقفه ) في مسألة الامر فلم يحكم هنا بشيء كما هناك ( مسألة الامر ) أى افعل ( لطلب الماهية لا التكرار ولا مرة والمرة ضرورية ) إذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها ( وقيل ) المرة ( مدلوله )

لتحصيل المصلحة وبالعكس اه سم ( قوله واعتناء الشارع الخ ) ومن هنا كان من القواعد الشرعية أن درء الماعسد مقدم على جلب المصالح ( قوله وقيل للكره على قياس أن الامر للإباحة ) أى بجامع أن كلاماً من حقيقى افعل ولا تفعل يحمل على أدنى مراتبهما إذ الكراهة أدنى مرتبة صيغة لا تفعل كما أن الإباحة أدنى مراتب افعل قاله شيخ الاسلام وفيه أن لا تفعل يأتى بالإباحة كما قال المصنف فهى أدنى مراتبها اللهم إلا أن يقال مراده لا تفعل الواردة ابتداء أى التى لم ترد بعد وجوب ولا شك أن أدنى مراتبها الكراهة ( قوله ويرجع الامر الخ ) وبهذا فارق الإباحة ولا تنوهم أن هذا القول قول المعتزلة بل هول لا هل السنة كما سياتى فى الكتاب السادس وخصوا ذلك بما إذا كان بعد ورود الشرع فقالوا الامر الذى لم يرد فيه دليل من الشارع يدل على حرمة أو إباحته إذا كان مشتملاً على مضرة كان حراماً وان اشتمل على منفعة كان مباحاً أى والحال أنه بعد الشرع ( قوله من تحريم ) أى أو كراهة أو نذب بان كانت المفسدة خفية والمصاحبة كذلك ( قوله أى افعل ) أشار به الى أن المراد بالامر اللفظى بقرينة قوله لطلب الماهية إذ المعنى أنه موضوع لطلبها والواضع من خاصية اللفظ والمراد به كل ما دل على الطلب ( قوله لطلب الماهية ) لأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار زائد عليها فيحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصل قال فى التلويح وهو مذهب الشافعى واستدل به بان اضرب مثلاً مختصر من الطلب منك ضرباً أو أفعل ضرباً أو النكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم اه وتقدير المصدر معرفة هو متمسك القائل بالتكرار بهذا الدليل بعينه ( قوله والمرة ضرورية ) أى لا يمكن الامتثال بدونها فافادة الصيغة لها واجب فدخلها فى مدلول الصيغة مجزوم به فحمل على المرأة ليس لكونها موضوعاً لها بل لتوقف تحقق الماهية عليها كما يدل عليه ما بعده فهى مدلول التزمى على هذا القول بخلاف الثانى ( قوله فيحمل عليها ) أى من جهة أنها ضرورية لامن جهة أنها مدلول الامر ( قوله وقيل المرة مدلوله ) يحتمل أن المراد مدلوله الماهية بقيد تحققها فى المرة فقط أو أن مدلوله نفس المرة قال الكمال وهو المنقول عن أبى حنيفة وغيره ونقله الشيخ أبو إسحق عن أكثر أصحابنا لكن قال المصنف فى شرح المختصر أن النقلة لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينهم وبين المذهب المختار يعنى الأول فليس غرضهم إلا نفي التكرار والخروج عن العهدة بامرة فلعل المصنف لم ينقله عن أكثر أصحابنا لذلك اه ( قوله ويحتمل على التكرار ) لكن على الثانى الجمل مجازى من اطلاق الجزء على الكل بخلافه على الأول فانه من حمل المشترك المعنوى على أحد

عن مدلول اللفظ ولا أنه لودل على التكرار لم يبرأ بواحدة فى أمر ما وقد ثبتت البراءة بها فى أمر الحج ولودل على الواحدة لما كان الاتيان فى المرة الثانية والثالثة امتثالا وإتياناً بالماور والعرف يكذب ( قول المصنف والمرة ضرورية ) المفهوم من العتد أن معناه أن حصول الامتثال بالمرة لا لكونه للمرة بخصوصها بل لكونه لطلب الحقيقة المتحققة فى ضمن كل من المرة والتكرار فهو رد على القائل بأنه للمرة لحصول الامتثال بها فزاد الشارع على ذلك انه يدل على المرة لكنه بطريق اللزوم لضرورة أن الماهية إنما يتحقق فى الفرد بخلاف ما زاد على المرة فانه يحتاج لدليل فالقائل بأنه للمرة جعل دلالة الالتزام دلالة مطابقة وهو غلط فتدبر ( قول المصنف وقيل المرة مدلوله ) أى لأنه إذا قال السيد لبعده ادخل السوق فدخله مرة عد بمثابة المرة ولو كان للتكرار لما عد وقد مرجوا به وهو أنه

إتاما صار بمثابة لان المامور به وهو الحقيقة حصل فى ضمن المرة لانه ظاهر

فردية

فى المرة بخصوصها للمامور ثم ان من قال بانها التكرار فى المرة قال إن ذلك ظاهرها فلا يكون قولنا اضرب ثلاثاً أو مرة تكررراً



(قول الشارح يحمل على التكرار الخ) أما الأول فظاهر لأن الوحدة ليست مدلوله وأما الثاني فغنى التكرار فيه كما في بعض حواشي التلويح ان تلاحظ الافراد في ضمن المجموع وهو واحد اعتباري يحتمله اللفظ فتصح نيته بدلالة القرينة بخلاف ما إذا نوى الوحدات المحضة فلا تصح نيتها لعدم احتمال اللفظ لها بخلافه على الاول فيصح ذلك والاول مذهب الشافعي والثاني عامة الحنفية قال في فصول البدائع وهو معتمد مذهب الشافعي والاول قول عنه (قول المصنف للتكرار مطلقاً) لان اصله أفعّل الضرب بأل وتكرر الصوم والصلاة ولثبوت التكرار في النهي كلا قسم فوجب في صم لا نهما طلب ولا أن الأمر بالشئ - نهى عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائماً فيلزم التكرار في المأمور به (٤٨١) الجواب أن المأخوذ في الفصل المصدر

التكرار باجماع أهل العربية والتكرار في الصوم والصلاة من خارج ولو سلم فعارض بالحج وقياس الأمر على النهي قياس في اللغة وهو باطل ولو سلم فيفرق بأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الأوقات والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بمرة ولا نسلم أن الأمر بالشئ نهى عن ضده وسيأتي ولو سلم فالنهي بحسب الأمر فان كان دائماً فدايم وإلا فلا فكون النهي الضمني للتكرار فرع كون الأمر له فائباته به دور واعلم أن جميع من قال بأن الأمر لا يدل على التكرار قال بانه إذا علق على علة ثبتت عليها بالدليل وجب تكرار الفعل بتكرار العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة وليس التكرار حينئذ

ويحمل على التكرار على القولين بقرينة (وقال الأستاذ أبو إسحق الاسفرايني (و) أبو حاتم (القزويني) في طائفة (التكرار مطلقاً) ويحمل على المرة بقرينة (وقيل) للتكرار (إن علق بشرط أو صفة) أي بحسب تكرار المعلق به

فرديه (قوله في طائفة) حال من الاثنين وفي معنى مع (قوله مطلقاً) أي علق بشرط أو صفة أم لا قال في التلويح واستدل عليه بأن الأمر فرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج فسأل العامة هذا أم للأبد (لا يقال لو فهم لما سأل) لا نأقول علم أنه لا حرج في الدين وإن في حمل الأمر بالحج على موجب من التكرار حرجاً عظيماً فاشكل عليه فسأل وجوابه أنا لا نسلم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الأوقات وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلقاً بالوقت وهو متكرر وبالسبب أغنى البيت وليس بتكرر اه وفي شرح البدخشي على المنهاج أن أبا بكر رضي الله عنه تمسك بقوله تعالى وآتوا الزكاة على قتال مانعيها بعد أن أدوا مرة بمحض من الصحابة من غير تكدير وما ذاك إلا لفهمهم التكرار والجواب أنه لله عليه السلام بين للصحابة التكرار قولاً أو فعلاً بأن أرسل العمال كل حول إلى الملاك لا أخذ الزكاة فلم ينكروه لذلك فان قلت الأمر صل عدم القرينة قلنا المادل الدليل على عدم التكرار صرنا إلى ما قلناه جمعاً بين الأدلة اه ومن أدانهم أن الأمر إثباتاً والنهي اقتضاء انكشافاً وما يجتمعان في أصل الاقتضاء والاطلاق فاذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان كان الثاني في معناه ورده امام الحرمين في البرهان بان قضاء بالالفاظ لا تثبت بالأقيسة (قوله علق بشرط) هـ فان قيل كيف يؤثر التعليق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ هـ قلنا ليس ببعيد فان القيد بما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق ضد الاطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط اهـ تلويح (قوله بحسب تكرار المعلق به) أي من الشرط والصفة لا التكرار على وجه الدوام بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فانه بقدر الامكان ماعدا أوقات الضرورة فالتكرار عند عدم التعليق أضيق منه عند التعليق ومن التعليق بالشرط إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول فيؤخذ منه استحباب إجابة كل مؤذن سمعه وهو المنقول عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام والمسئلة خلافية واستظهر المصنف في شرح المنهاج

(٦١ - عطار - اول) مستفاد من الأمر وذلك نحو إن زنى فاجله وهـ (قول المصنف وقيل للتكرار ان علق بشرط)

سيأتي رده بأن الكلام في الأمر المطلق عن القرينة وهذا ليس كذلك فان قلت لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكراره لزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال إن قت فانت طالق وليس كذلك قلت قال الصفوى بعد إرادته الجواب عنه أن الشارع إذا ترتب حكماً على شرط جعله علة لذلك الحكم وكما جعله الشارع علة لشيء يعتبر في الشرع عليه لذلك الشيء بخلاف تعليل غير الشارع فانه لا يلزم اعتباره فيه ووقوع الطلاق الأول إنما هو للتعليق لا للعلة بمعنى وقع لا علة لوقوع غيره لأن القيام ليس علة حتى يقع كلها وجد طلاق فليتامل (قوله أي يحمل على التكرار حقيقة) فيه نظر فان المراد خصوص التكرار فكيف يكون حقيقة (قوله الأولي أن يقول الخ)

نحو وإن كنتم جنباً فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تكرر الطهارة والجلدة بتكرار الجنابة والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة فإن لم يعلق الأمر للمرة ويحمل على التكرار بقرينة (وقيل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى أنه مشترك بينهما أو لأحدهما ولا نعرفه قولاً فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة ومنشأ الخلاف استعمال الحقيقة كالحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما إلا أن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذراً من الاشتراك ولا نعرفه أو هو للتكرار لأنه الأغلب أو المرة لأنها المتيقن أو في القدر المشترك بينهما حذراً من الاشتراك والحجاز وهو الأول الراجح ووجه القول بالتكرار في المعلق أن التعليق بما ذكر مشعر بعليته والحكم يتكرر بتكرار علته ووجه ضعفه

تخريجاً على هذه المسئلة فعلى الأول يكفي مرة قال السكال ولا نقل فيها في المذهب قال ويتفرع على هذا الخلاف أيضاً ما لو وكله بالبيع فقال بع هذا بكذا فباعه فرد بغيره أو قال بعه بشرط الخيار ففعل ففسخ بالخيار هل له البيع ثانياً وفيه خلاف حكاه الرافعي قبيل حكم المبيع قبل القبض وبعده وفي الرهن لكنه جزم في الوكالة بأنه ليس له البيع ثانياً اه ثم إن البيضاوي في المنهاج جزم بما اختاره الإمام الرازي في المعلق من أنه لا يقتضي التكرار من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس لأن ترتب الحكم على الشرط أو الصفة يقيده عليه ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم فيلزم تكرار الحكم بتكرار ذلك لتكرار الحكم بتكرار علته وأورد عليه أنه لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال إن قت فانت طالق وليس كذلك وأجيب بأن هذا التعبير دال على أنه جعل القيام علة الطلاق ولكن المعتبر لتعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة بتعليقهم في أحكام الله تعالى (قوله وإن كنتم جنباً الآية) مثال للتعليق بالشرط وما بعده للتعليق بالصفة (قوله بقرينة كما في أمر الحج) أي الأمر الدال على وجوبه وهو قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً إذ التقدير من استطاع فليحج أو ليحج المستطيع فالتعليق ههنا بشرط وهو تكرار الاستطاعة وقضيته التكرار بتكرارها لكن قامت القرينة الدالة على المرة وهي حديث ألعنا هذا أم الأب فقال لا بل للأبد (قوله فللمرة) الأولى أن يقول فلطلب الماهية أو فليس للتكرار إلا أن ثبت أن القائل بان الأمر فيما ذكر قائل بأن المرة حيث مدلوله (قوله بمعنى أنه مشترك الخ) فيه أنه لا وجه لجعل هذا من الوقت وكان أشار إلى أن المراد الوقت عن عدم الاختصاص (قوله قولان) خبر مبتدأ محذوف أي هما قولان أولهما أنه مشترك بين المرة والتكرار ثانيهما أنه حقيقة في أحدهما ولا نعرفه (قوله ومنشأ الخلاف) أي المذكور من أول المبحث إلى هنا (قوله فهل هو حقيقة فيهما) أي في المرة والتكرار فيكون مشتركاً وهذا هو القول الأول من قول الوقت وقوله أو في أحدهما الخ هو الثاني من قول الوقت (قوله أو هو للتكرار) أي مطلقاً وهو مذهب الاستاذ ومن معه (قوله أو المرة) هذا هو القول الثاني في كلام المصنف المشار إليه بقوله وقيل المرة مدلوله (قوله أو في القدر المشترك) هذا هو القول الأول المصدر به في كلام المصنف كما قال الشارح (قوله وهو الأول الراجح من أدلته) وهو دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعدم الأوقات كلها لعدم أولوبة وقت ن وقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق الثاني أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لأن الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني كذلك وخرج بقوله لا يمكن أن يجامعه نحو الصوم مع الصلاة واعترض كل من الوجهين أما الأول فلأن الأوقات

من أين له هذا وكيف يقدم الشارح على ما قال من غير نقل على أنه لو لم يكن ناقلاً لكان ما قاله هو المتعين لأن صاحب هذا القول يقول بأن التكرار مدلول حقيقي للأمر إذا لو كان التكرار عنده من التعليق لوافق الأصح القائل بأن المدلول الماهية فإذا بطل للتكرار لعدم علته وهو لا يقول بأن المدلول الماهية تعينت المرة إذ التكرار إنما يكون للمرة وهذا القائل لا يقول بأنها ضرورة ضرورة أنه فرع القول بأنه لطلب الماهية ولا يقول به فليتأمل (قوله وظاهر أن كلاماً من القولين الخ) يعني أن سبب الوقف هو القول بأنه مشترك أو أنه لأحدهما لأن من قال بأنه مشترك قال لأنه لا قرينة معه لأن الكلام في الأمر المطلق فوجب الوقف

ان التكرار حينئذ ان سلم مطلقاً أى فيما إذا ثبتت عليه المعلق به من خارج أو لم تثبت ليس من الامر ثم التكرار عند الاستاذ وموافقيه حيث لا بيان لامده يستوعب ما يمكن من زمان العمر لا تنفاه مرجح بعضه على بعض فهم يقولون بالتكرار في المعلق بتكرار المعلق به من باب أولى وبالتكرار فيه إن لم يتكرر المعلق به حيث لا قرينة على المرة فلهذا قال المصنف مطلقاً (ولا لغور خلافا لقوم) في قولهم ان الامر للغور

الضرورة لقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاشتغال بالأمور خارجة عن تناول الامر بالفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلان النسخ إنما يلزم ان لو كان الامر الثاني أيضاً مطلقاً غير مخصص ببعض الاوقات شرعاً او عقلاً ومثل هذا غير واقع في الشرع اصلاً ولو وقع لالتزم الخصم النسخ واما اذا كان الامر الثاني مخصوصاً ببعض الاوقات فلا يلزم نسخه للأول بل يلزم تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع في ذلك عقلاً مع انه غير واقع ايضاً على الوجه المفروض لافي الشرع ولا في غيره اه سم (قوله ان التكرار حينئذ) أى حين التعليق وقوله ان سلم مطلقاً يعنى لان سلم أولاً أن التعليق بالشرط او الصفة مشعر بالعلية مطلقاً بل إنما يشعر بها إذا ثبتت عليه المعلق به بدليل خارجي مثل ان زنى فاجلدوه فان لم تثبت عليه مثل إذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدى فالتحتمل أنه لا يقتضى التكرار بتكرار معلق به ثم ان سلم اشعار التعليق بذلك مطلقاً سواء ثبتت عليه المعلق به من دليل خارج عن الشرط أو الصفة أو لم تثبت بل اقتصر على فهمها من التعليق ليس التكرار مستفاداً من الامر بل اما من الخارج او من التعليق المشعر بالعلية المقتضية لوجود المعلول كلها وجدت علته أو من دليل خاص ولذلك يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة (قوله حيث) ظرف التكرار وقوله لا بيان لامده أى غايته ونهايته وقرله يستوعب خبر التكرار واحترز بقوله ما يمكن عن اوقات الضرورة كالاكل والشرب والنوم ونحوها واسم ههنا كلام لا ينبغي ان يسطر مثله فانه ترديدات مبنية على أمور فرضية ولا يخفى أن كلام الأصوليين في الاوامر الواقعة من الشارع بالفعل فلو فتحنا باب الفرض والتقدير لطال الكلام بلا فائدة إذ هذه أمور ما وقعت ولم تقع فما بالناس ففرض وقوعها وتكلم عليها (قوله فهم يقولون) أى الاستاذون معه وهو تفريع على الاستيعاب (قوله وبالتكرار فيه) أى في المعلق نحوان دخلت الدار فتصدق فيجب على هذا تكرار التصديق بمقتضى الامر وإن لم يتكرر الدخول الذى هو المعلق به لان الامر يقتضى التكرار عندهم مطلقاً قال سم لو كان المعلق به الاستطاعة ولم يتكرر بل عجز مطلقاً فينبغى عدم التكرار حينئذ واستثناء ذلك على هذا القول (قوله مطلقاً) أى في كلام الاستاذ (قوله ولا لغور) أى لا تراخ بدل عليه ما بعده وهو معطوف على قوله لا لتكرار وحاصل الكلام ان صيغة افعل إذا قيدت بوقت مضيق او موسع كانت بحسب ما قيدت به وكذلك إذا قيدت بفور أو تراخ وان لم تقيد بفور ولا تراخ وهو موضع الكلام هنا فله يقتضى الفور أو لا وقال إمام الحرمين في البرهان الصيغة المطلقة ان قيل أنها تقتضى استغراق الاوقات بالامثال فمن ضرورة ذلك الفور والبدار واستعقاب الصيغة في موردها اقتضاء مبادرة الامثال وإذا جرى التفريع على ان الصيغة لا تقتضى استغراق الزمان فعلى هذا اختلف الأصوليون فذهب طائفة إلى ان مطلق الصيغة تقتضى الفور والبدار إلى الامثال وهذا معزى إلى ان حنيقة رحمه الله ومتبعيه وذهب ذاهبون إلى ان الصيغة المطلقة لا تقتضى الفور وإنما مقتضاها الامثال مقدماً أو مؤخراً وهذا ينسب إلى الشافعي رحمه الله واصحابه وهو اللاتقيد بزمانه في الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول واما الواقعية فقد تمزجوا بين فذهب غلاتهم في المصير إلى الوقف إلى أن الفور والتأخير إذا لم

( قول الشارح فهم  
يقولون بالتكرار في المعلق  
الحج أى لوجود التعليق  
الدال عليه ويلزم استثناء  
اوقات الضرورة هنا أيضاً  
لتقييد القائل بالامكان  
مع عدم قوله للتعليق

(قول المصنف أو العزم) أي لا أنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب أنه يطبع بالفعل خاصة ويجب العزم من حيث هو من أحكام الإيمان وقد مر (قول المصنف ومن وقف) أي بعضه فإن بعض الواقفين قال لو بادر عد بمتلا بناء على توقفه في أنه للفور أو القدر المشترك ولذا بين الشارح الوقف بقوله بناء الخ تدبر (قوله) وحل كونه الخ الأولى حذفه لأن الكلام في الأمر المطلق (قوله المنع المذكور الخ) الأولى القول بالمنع مردود ثم أنه لا وجه له فإن الصني الهندي نقله عن بعض من قال الأمر لا يقتضي الفور فيبعد الاتفاق على أنه لا يقتضي الفور واختلفوا فقال بعضهم وهو الأكثر ولا التراخي وهو مذهب الشافعي وقال الأقل يقتضي التراخي فالمبادر غير ممثل ونقله المصنف أيضا عن ابن الصباغ في عدة العالم ونقل عنه فيه أنه قال أن قائله خارق للاجماع (قوله لأن القائلين بالتراخي الخ) إن أراد أنهم جوزوا التراخي وغيره فوقفوا فهو لا غير قائلين

أي المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون للتكرار (وقيل للفور أو العزم) في الحال على الفعل بعد (وقيل) هو (مشترك) بين الفور والتراخي أي التأخير (والمبادر) بالفعل (بمثل خلافا لمن منع) امتثاله بناء على قوله الأمر للتراخي (ومن وقف) عن الامتثال وعدمه بناء على قوله لا نعلم أوضع الأمر للفور أم للتراخي ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الإيمان وأمر الحج

يتبين أحدهما ولم يتعين بقرينة فلو أوقع المخاطب ما خوطب به عقب فهم الصيغة لم يقطع بكونه بمتلا وجوز أن يكون غرض الأمر فيه أن يؤخر وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقصدون من الواقفية إلى أن من بادر أول الوقت كان بمتلا قطعاً فإن أخر وأوقع الفعل اقتضى في آخر الوقت فلا يقطع بخروجه عن عهدة الأمر وهذا هو المختار عندنا وذهب القاضي أبو بكر رحمه الله إلى ما شهر عن الشافعي رحمه الله من حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر وهذا بعيد عن قياس مذهبه مع استمسكه بالوقف وتجهيله من لا يراه وما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهديب العبارة فإن المسئلة مترجمة بأن الصيغة على الفور أو على التراخي فأما من قال أنها على الفور فهذا اللفظ لا بأس به ومن قال أنها على التراخي فلفظه مدخول فإن مقتضاه أن الصيغة المطلقة يقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به وليس هذا معتقداً أحد فالوجه أن نعب عن المذهب الأخير المعزى إلى الشافعي والقاضي رحمه الله بأن يقال الصيغة تقتضي الامتثال ولا يتعين لها وقت اهـ (قوله أي المبادرة الخ) قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجاباً قالوا يجب ما لا يجوز تركه إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمته الامكان لما كان متصفاً بالوجوب فيه وفي فصول البدائع أن القول بالفورية ينسب إلى بعض الحنفية وعليه فلو أخر عصى اهـ (قوله بالفعل) متعلق بالمبادرة وأخره ثلاثاً يتوهم عود الضمير على الفعل لو قدمه (قوله) ومنهم القائلون بأنه للتكرار وذلك لأن التكرار يستلزم الفورية لأنه لا إيقاع في جميع ما يمكن من أزمته العمر ومن جعلها الزمان الأول (قوله بعد ظرف) للفعل أي يعزم في الحال على أن يوقع الفعل بعد قال سم وهو معمول به عندنا في الصلاة فإنه بدخول الوقت تجب المبادرة إلى الفعل أو العزم عليه بعد في الوقت (قوله أي التأخير) دفع به توهم أن يراد بالتراخي مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة إلى التلبس به (قوله والمبادر بالفعل) أي الذي لم يقيد بوقت ولا بفور ولا تراخي ولا فهو بحسب ما قيد به (قوله خلافاً لمن منع ومن وقف الخ) أشار المصنف إلى قولين آخرين في المسئلة بينهما الشارح بقوله بناء في الموضعين وهما القول باقتضائها التراخي والقول بالوقف بمعنى عدم العلم وقد علمت ما نقلناه عن البرهان سابقاً أن القائلين بالوقف فرقان ما ذكره الشارح هنا أحدهما ثم ظاهر كلام المصنف أن القائل بالتراخي يوجب حتى تكون المبادرة بمنوعة وأن الامتثال على البدار غير معتد به وهو قضية قول الشارح لا تمتناع التقديم وقد أنكر ذلك إمام الحرمين والشيخ أبو حامد وأبو إسحق وابن القشيري وقالوا أنه لم يصح أحد إلى ذلك ومعنى كونه على التراخي أنه يجوز تأخيرها لأنه يجب أن أحد لا يقول ذلك وأما القائلون بالوقف فإن البعض منهم متوقف عن القطع بكون المبادر بمتلا خارجاً عن العهدة لجواز إرادة التراخي قال ابن الصباغ في العدة وقائل هذا لا يجوز فعله على الفور لكنه خالص الاجماع وقال الغزالي في المستصفى أما المبادر فممثل مطلقاً ومنهم من غلظ فقال يتوقف في المبادر اهـ قال الكمال وكان معتمد المصنف في قوله خلافاً لمن منع ومن وقف هو هذان الثقلان ونقل ابن الصباغ أن منع المبادرة بالفعل مبنى على القول بالوقف عن القطع بكون المبادر بمتلا كإدله عليه كلامه لا مقابل له كما وقع في عبارة المصنف فاللابق أن يقال خلافاً لمن منع المبادرة هنا على الوقف أي عن القطع بكون المبادر بمتلا اهـ وهذا يتضح لك اتجاه ما اعترض به الكوراني قائل الحق أن قول المصنف خلافاً لمن منع لا وجه له لأن القائل بأنه للتراخي لم يقل به وجوباً

بالتراخي وإن أراد أنهم قالوا بالاشتراك فكيف يمتنعون الامتثال

وإن كان التراخي فيه غير واجب فهل هو حقيقة فيهما الآن الأصل في الاستعمال الحقيقة أوفى أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه أو هو للفور لأنه الاحوط والتراخي لأنه يسد عن الفور بخلاف العكس لا متنازع التقديم أوفى القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وهو الأول الراجح أى طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ (مسئلة) قال أبو بكر (الرازي) من الحنفية (و) الشيخ أبو إسحق (الشيرازي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (الامر) بشي.

(قول الشارح وإن كان التراخي فيه غير واجب) أى والقائل به يوجهه فينظر له مثال آخر (قول الشارح أو في القدر المشترك بينهما) هذا هو الراجح فهو لا يدل على فور ولا على تراخ بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزيا لأن المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وهما من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما وغالب أدلة أقوال هذه المسئلة كالتى قبلها فتأمل

بل جوازا صرح به المحققون على أن عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على ما ذهب إليه طائفة من الواقفية ثم قول المصنف ومن وقف عطاء على من منع ليس على من ينبغي أيضا إذ الواقفية طائفتان الخ ما تقدم وحاول سم رد ما عترض به الكوراني مفرعا على كلام نقله المصنف في شرح المنهاج فيه حكاية الأقوال التي ذكرناها أن ما نقله ابن الصباغ في العدة وإن كان خارقا للاجماع هو قول ثابت ولا يمنع ثبوته خرقه للاجماع ولا ثبوت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه ألا ترى إلى قول المستصفي ومنهم من خلا فقال يتوقف في المبادر وقول المصنف يعني في شرح المنهاج الذي صدر كلامه بعبارة وإن بادر بقوله أول الوقت لا تقطع بكونه ممثلا مع قول الاسنوي حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية إننا لا تقطع بامثاله بل يتوقف فيه الخ فاشار المصنف في المن إلى الأول بقوله خلا فالتنوع وإلى الثاني بقوله ومن وقف هذا زبدة كلامه الذي أطاله جدا وزاد ما هو ديدنه من الخطيئة على الكوراني بتجوير أن المصنف اطلع على نقل آخر يوافق ما دلل عليه عبارة بما قد فرغنا من التنبيه على أن مثل هذا الكلام لا طائل تحته ثم أنه قد رجع الأمر في كلامه لما قاله الكمال من البناء على قول الوقت وقوله إن المذهب الخارق للاجماع ثابت نحن لا نمنع ثبوته ولا ينكر ثبوته أحد وليس النزاع فيه إنما النزاع في البناء عليه مع عدم التنبيه على خرقه للاجماع فربما اعتقد الواقف على الكتاب صحته لاسيما وقد قرره الشارح بقوله بعد لا متنازع التقديم ومن هنا يتوجه على الشارح مؤاخذه في عدم التنبيه على ذلك ولو أن العلامة سم اقتصر على نقل عبارة الصفي الهندي لكان في ذلك منقح وغنية عن التطويل - قال في نهايته ما نصه وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضيه أى إلى أن الأمر لا يقتضى الفور وهؤلاء اختلفوا فذهب الأكثر منهم عن الشافعي ومعظم اصحابه وجماعة من الأشاعرة وعدد جمعا من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت إمكان العمل به فعلى هذا مهما فعل المكلف المأمور به مبادرا أو مؤخرا كان ممثلا وذهب الآقلون منهم إلى أنه يقتضى التراخي فعلى هذا لا يكون المبادر ممثلا وقد قيل أنه خلاف الاجماع ففسبوا فيه إلى خرق الاجماع وأما الواقفية فمنهم من توقف فيه توقف الاشتراك ومنهم من توقف فيه توقف الأدرية وهو لا انقسموا إلى غلاة ومقتصدات أما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه هل هو ممثلا أم لا ونسبوا أيضا إلى خرق إجماع السلف فانهم كانوا قاطعين إلى أن المبادر مسارع في الامتثال ومبالغ في الطاعة أما المقتصدون فهم الذين قطعوا بامتنال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل هو ممثلا أم لا ثم منهم من قال بتأنيده ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤثمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بأنه أمثل أصل المطلوب اه (قوله حذرا من الاشتراك) أى لو قيل بالوضع لكل واحد (قوله أو هو) أى الواحد الذي هو حقيقة فيه (قوله لأنه الاحوط) فيه نظر مع احتمال التراخي (قوله لأنه يسد الخ) لأنه يكون قضاء عنه (قوله من فور الخ) أى من ذى فور الخ لأن الوقت ليس هو الفور والتراخي لأن الفور المبادرة والتراخي التأخير (قوله من الحنفية) يؤم كلامه انفراده بذلك وليس كذلك فقد قال به غيره بل المنقول في التلويح وغيره أنه لجمهورهم حتى قال الكمال بن الهمام في تحريره أنه المختار عندهم (قوله الامر بشي الخ) لم يقيد به للفظي كما فعل فيما تقدم لأن ما هنا يصلح للامرين ولا ينافي ذلك قوله بامر

( قول الشارح اذا لم يفعل ) ليس ظرفا للقضاء ولا الاستلزام لفساده أما الاول فلأن وقت عدم الفعل ليس وقتا للقضاء وأما الثاني فلأن الامر مستلزم مطلقا بل هو ظرف للوجوب المقدر إذ المعنى يستلزم وجوب القضاء له وقت عدم فعله يدل عليه قول الشارح لا شعار الامر بطلب استدراكه وقد يقال بصحة ظرفيته للقضاء والمعنى يستلزم القضاء وقت تحقق عدم الفعل في وقت الاداء وبصحة ظرفيته للاستلزام بالنسبة لما تضمنه لأن معناه يطلب لزومه وقت عدم ولا شك أن لزومه فيه تدبر ( قول الشارح لا شعار الامر بطلب استدراكه لأن ( ٤٨٦ ) القصد الخ ) أى لا شعار الامر به في ذلك الوقت بطلب قضائه وفعله

خارج له لانه وإن كان المطلوب الفعل في الوقت المعين لكن لما كان الوقت المعين إنما طلب لكونه مصلحة للفعل به كماله فالقصد أى المقصود الاصلى هو نفس الفعل فاذا فات كماله بقي الوجوب مع نقص فيه وبه يظهر وجه الاستلزام للشعار المذكور المعطل بالقصد إذ لولا ذلك القصد لاحتمل أن يكون الطلب المتعلق بالفعل خاصا بذلك الوقت فلي تأمل ( قوله أى مطلقا ) أى بواسطة أنه المطلوب بالذات وطلب الوقت لكمال ( قوله وشرح ذلك ما قاله ابن الهمام الخ ) لاخفاء في انا اذا تعلقت صوما مخصوصا وقتنا صم صوم يوم الخميس فقد تعلقتا أمرين وتلفظنا

مؤقت يستلزم القضاء ) له إذا لم يفعل في وقته لا شعار الامر بطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل ( وقال الاكثر القضاء بأمر جديد ) كالامر في حديث الصحيحين من نسي الصلاة فليصلها اذا ذكرها وفي حديث مسلم اذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها

جديد لان الامر النفسى يوصف بالتجدد والحدوث من حيث التعلق بالتنجيزى الحادث ( قوله مؤقت ) خرج بالمؤقت المطلق وذو السبب إذ لا قضاء فيهما اه زكريا ( قوله يستلزم القضاء ) أى الامر به ( قوله اذا لم يفعل ) قال الناصر ظرف يستلزم لا للقضاء لفساد المعنى يعرف بالتأمل اه ووجهه ان القضاء لم يقع في وقت عدم الفعل في الوقت فان وقت عدم الفعل في الوقت هو الوقت الذى مضى من غير فعل والقضاء في وقت بعده وفيه أن تعلقه بالاستلزام فاسد أيضا لان الاستلزام ذاق للأمر لأنه في وقت عدم الفعل اللازم على الظرفية فالأقرب انه متعلق بالقضاء وفي الظرفية تسمح من حيث أن القضاء يتصل بآخر وقت عدم الفعل أو ان يقال المراد وقت الحكم بعدم الفعل في وقته ولا شك ان وقت الحكم بعدم الفعل متأخر عن وقت الاداء ( قوله لا شعار لامر ) أى اعلامه ووجه كونه اشعارا انه دلالة اللفظ على لازم معناه وفيها خفاء بالنسبة إلى الدلالة المطابقة لتوقفها على الانتقال من المعلوم إلى اللازم ( قوله بطلب استدراكه ) أى استدراك الفعل إن لم يقع في وقته والقائل بأن القضاء بأمر جديد يمنع ذلك ويقول القصد من الامر الاول الفعل في الوقت لا مطلقا وقد ذكره الشارح بعد اه زكريا ( قوله لان القصد منه الفعل ) أى مطلقا سواء كان في الوقت أو خارجه قال سم وشرح ذلك ما قاله ابن الهمام ان نحو صم يوم الخميس مقتضاه أمران الزام الصوم وكونه في يوم الخميس فاذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاء الصوم وقد أشار الشارح إلى الجواب بمنع اقتضاء الأمرين بقوله والقصد من الامر الاول الخ ( قوله وقال الاكثر ) قال الشيخ خالد في شرحه وهو الاصح ونقله امام الحرمين عن الشافعي وقال به أكثر أصحابه ( قوله بأمر جديد أى وجوب القضاء بأمر جديد لا بالاول ثم ان الامر يكون جديدا بالاضافة إلى الامر الاول لا إلى عدم الفعل ( قوله كالامر في حديث الصحيحين الخ ) ذكر حديثين أولهما دال على حكم النسيان وثانيهما على حكم الرقاد والفضلة التي هي أعم من النسيان ويقتضى حكم الترك عمدا قصدا ولعله مستفاد بالقياس على المذكورات بل أولى لأنه اذا وجب القضاء مع العذر فمع عدمه أولى اه سم ( قوله فليصلها ) وجه

الدلالة

بلفظين وأما ان المأمور به هو هذان الأمران

أو شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فختلف فيه فمن ذهب إلى الاول جعل القضاء بالامر الاول لأن المأمور به شيان فان انتفى أحدهما بقي الآخر ومن ذهب إلى الثاني جعل القضاء بأمر جديد لانه ليس في الوجود إلا شيء واحد فاذا انتفى سقط المأمور به ثم اختلف في هذا الاصل وهو أن المطلق والقيد بحسب الوجود شيان أو شيء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى اختلاف في أصل آخر وهو أن تركيب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو مجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان



قلنا بالثاني وهو الحق كما نحسب الوجود شيئا واحدا كذا ذكره المحقق التفتازاني في حاشية العنود وحاصل الجواب حيث أناسلنا ان  
 الكون في الوقت مصاحبة للفعل به كإله لكن انما يبقى الوجوب مع النقص إذا انفرد به الطلب وليس كذلك بل المطلوب شيء واحد وقد  
 انتفى بانتفاء جزئه فليتنامل (قول المصنف والاصح ان الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء) مع قول الشارح بناء على ان الاجزاء هو  
 الكفاية في سقوط الطلب وقد فسر به الامام فخر الدين وتبعه عليه شارحاه الاصفهاني والقرافي وصوبه الاسنوي في شرح المنهاج  
 قال لانه مدلول الاجزاء قال الجوهرى في الصحاح أجزأى الشيء كفاى أما الفقيه كما قال في منع الموانع فيفسره باسقاط القضاء فبناء على  
 الاول الاصح عند الاصولى الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء اما على مقابله فلا يستلزمه وسقوط الطلب عن صلي غانا للطهارة  
 وهو غير متطهر لانه مخاطب بالاتيان بهامع ظن الطهارة وقد فعل هذا وقد اختار (٤٨٧) المصنف في منع الموانع ان المجزئ

هو المعنى عن القضاء لانه  
 المطلوب حقيقة وقال ان  
 المختار عندنا الآن هو هذا  
 وإن جرينا في مسألة  
 الاتيان بالمأمور به يستلزم  
 الاجزاء على خلافه فمن  
 لا تنفى صلاته عن القضاء  
 لم يأت بالمأمور به فان  
 المأمور به بالذات العبادة  
 المجزئة المغنية عن القضاء  
 وما أتى به ليس كذلك  
 وكون ما أتى به مأمورا  
 إنما هو لمعارض أى  
 معارض له من ظنه الطهارة  
 أو فقهه الطهورين واما  
 ما يقال من انه أتى بالمأمور  
 به الان وجوب القضاء  
 بأمر آخر فطريقة ضعيفة  
 لانا لانغنى بالمأمور به  
 الا ما طلب أولا وبالذات  
 واشتغلت الذمة به فاذا صرف  
 عن فعله صار فى أى كظن

إذا ذكرها والقصد من الأمر الأول الفعل في الوقت لا مطلقا والشراى موافق للأكثر كما  
 في لعمه وشرحه فذكره من الأقل سهو (والاصح أن الاتيان بالمأمور به) أى بالشئ على الوجه  
 الذى أمر به (يستلزم الاجزاء) للباقي به بناء على أن الاجزاء الكفاية

الدلالة ان قوله فليصلها أمر جديد غير الأمر الاول وهو أقيموا الصلاة فلو كان الأمر باقيا على حاله لم يحتاج  
 إلى هذا الثاني (قوله إذا ذكرها) فيه اكتفاء أى أو استيقظ أو أن الذكريع النورعين والمعنى إذا ذكرها  
 بعد النسيان أو النوم لان النائم لا تذكر له (قوله والقصد من الأمر الاول) رد لقول الاول لان القصد  
 منه الفعل بمنع كون مقتضاه وجود الفعل مطلقا (قوله لا مطلقا) إذ لو كان القصد الفعل دون كونه في  
 الوقت المخصوص لم يقدر التحديد بالوقت وقد يقال غرض الاول ان الفعل هو المقصود أولا بالذات واما  
 الوقت فبطريق التبع فاذا فات الوقت بقى الفعل المقصود ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال بمجرده لا يستلزم  
 كون القضاء بأمر جديد ويمكن أن يقال انه لم يذكر هذا الاستدلال قصد ابل على سبيل التبع والتمتع  
 للاستدلال بالحديثين المذكورين الدالين على ان القضاء بأمر جديد (قوله أى بالشئ على الوجه الخ)  
 أحوجه إلى هذا المأمور به اسم لذات الفعل ومجرد الاتيان به لا يلزمه الاتيان بالوجه المأمور به فأفاد أن  
 تعليق الحكم بالوصف يشعر بان الحكم على الذات من حيث الوصف ثم ان هذا القيد ماخوذ من كلام  
 المصنف معنى فانه لا يكون آتيا بالمأمور به الا إذا أتى به على الوجه الذى أمر به لانه إذا أوقعه على غير  
 الوجه الذى أوجبه الشارع لا يكون آتيا بالمأمور به فلا يقال ان المصنف لم يقيد الاتيان بالمأمور به على  
 الوجه الذى أوجبه الشارع ولا بد منه وما أورده الناصر من ان هذا التفسير يقضى إلى ان الأمر يتعلق  
 بالوجه لا بالفعل أوجب عنه سم بان من لازم الأمر بالوجه الأمر بذى الوجه لعدم استقلال الوجه بل  
 لا يفهم من قولنا الاتيان بالشئ على الوجه الذى أمر به إلا ان الشئ مأمور به أيضا على معنى ان أمره به  
 أمر بايقاع الفعل عليه ومعه فالأفشاء الذى ادعاه ممنوع (قوله على الوجه الذى أمر به) أى ولو فى ظنه  
 أخذنا من كلامه بعد (قوله بناء على أن الاجزاء الكفاية) حاصله بناء الخلاف في المسئلة على الخلاف

الطهارة مع فقدتها وطلب الشارع تعريضه لاعتى الدوام بل في وقت الصارف إلى ان ينتمى لم يكن المطلوب حيث هو المأمور به المعنى  
 بانه هل يجزئ فعله اه وأنت إذا تأملت وجدته الاجزاء على ما اختاره لم يخرج عن كونه الكفاية في الطلب إنما الكلام في ذلك  
 الطلب هل هو الطلب الاصلى أو المعارض وهو مجرد اصطلاح نعم ينبى على ما اختاره ان القضاء قبل ما سبق له مقتضى حقيقة لا فعل  
 مثله وان القضاء الحقيقى أى فعل العبادة خارج الوقت بطلب جديد لكن لما قالوه من أنه أتى بالمأمور به في الوقت وهو الفعل بظن  
 الطهارة مثلا بل لما تقدم في المسئلة قبل هذا من فوات المطلوب بفوات جزئه وهو كونه في الوقت بخلاف الاعادة في الوقت  
 عند تبين الحدث فيه مثلا فانها بالطلب الاول اما على قول غيره فكل ذلك بطلب جديد ومن تأمل قول الشارح بان  
 يحتاج الى الفعل ثانيا علم ان المراد بالقضاء ما يشمل الاعادة لا اطلاله عن كونه بعد الوقت

(قول الشارح بناء على أنه إسقاط القضاء) اعلم أن القضاء له معنيان استدراك ما فات من مصلحة الاداء والالتيان بمثل ماوجب أولاً بطريق الزوم والاول للأصوليين والثاني للفقهاء فان جربنا على الاول فالراجح ان فعل المأمور به كما أمر بان صلى بظن الطهارة مثلاً مسقطه إذ مصلحة الاداء وقت لأنه يؤمر بغير ذلك وتسمية الثاني قضاء حيث أنه مجاز لأنه ليس الاول بل مثله فيلزم أن لا يوجد معنى حقيق للقضاء ولو وجد لكان للفجر مثلاً فرض غير الاداء والقضاء وإن جربنا على الثاني لم يلزم شيء من ذلك وكان فعل المأمور به كما أمر لا يسقطه جزماً (٤٨٨) ولهذا فرع الشارح العلامة المسئلة عليه وأشار له بقوله بأن يحتاج إلى

في سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم وقيل لا يستلزمه بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا لا يسقط المأني به القضاء بأن يحتاج إلى الفعل ثانياً كافي صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حديثه (و) الأصح (ان الأمر) للمخاطب (بالأمر) لغيره (بالشيء) نحو وأمر أهلك بالصلاة (ليس أمراً) لذلك الغير (به) أي بالشيء وقيل هو أمر به ولا فلا فائدة لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها (و) الأصح (ان الأمر) بالمد (بلفظ يتناولها) كما في قول السيد لعده أكرم من أحسن اليك وقد أحسن هو اليه (داخل فيه) أي في ذلك اللفظ ليتعلق به ما أمر به وقيل لا يدخل فيه لبعد أن يريد الأمر نفسه وسيأتي تصحيحه في مبحث العام

في تفسير الاجزاء والذي قاله غيره حتى المصنف في شرح المختصر أن الخلاف فيها إنما هو على تفسير الاجزاء بأنه إسقاط القضاء أما إذا فسر بالسكافية في سقوط الطلب كما هو المختار فالالتيان يستلزم الاجزاء بلا خلاف فالمسئلة مفرعة على ضعيف كذا قيل وأنت خير بأن معنى قولهم بلا خلاف أي عند القائل بهذا التفسير كأنه كذلك عند القائل بذلك التفسير فليست المسئلة مفرعة على ذلك عليهما معاً كما قرره الشارح اهـ زكريا (قوله بأن يحتاج إلخ) فيه إشارة إلى أنه ليس المراد بالقضاء ما فعل خارج الوقت (قوله) وقيل هو أمر به) رد بأنه يلزم عليه القائل لغيره مر عبدك بكذا تمتد لكونه أمراً للعبد بغير إذن سيده وأنه لو قال للعبد بعد ما ذكر لا تفعل يكون مناقضاً لنفسه ولم يقل بذلك أحد وأيضاً يلزم أن يكون الصبي مأموراً من قبل الله بالصلاة والصوم لأنه أمر وليه بأن يأمره بالصلاة والصوم فيكون مكلفاً ولم يقل بتكليفه أحد (قوله وإلا فلا فائدة فيه) أجيب بأن القاعدة فيه امتثال أمر المخاطب لا الأمر الأول (قوله) وقد تقوم قرينة إلخ) قال الكمال القرينة الصارفة لهذا الأمر عن الوجوب أن الأمر بالرجعة لا يزيد على الأمر بابتداء النكاح وهو أمر نديب فالأمر بها مثله اهـ قال سم ولك منع قوله لا يزيد لجواز أن يكون الاساءة بالطلاق في هذه الحالة مقتضية لوجوب الرجعة جبراً لهذه الاساءة ألا ترى أنه يجب الرجعة على الصواب المعتمد فيما إذا ظلم إحدى نسائه باعطاء نوبتها لغيرها ممن ثم طلقها قبل وفاتها حقها (قوله من أحسن إلخ) فإن من من صيغ العموم فيتناول الأمر وجعل من من لفظاً لا متعلق بالأمر بها (قوله) وسيأتي تصحيحه إلخ) اعتذاره بهذا عن الاعتراض بالتناقض ياباه ما أجاب به المصنف في منع الموانع من حمل ما هنا على الانشاء مطلقاً وما هناك على ما يعم الانشاء والخبر من غير مبلغ بخلاف المبلغ كالنبي ﷺ الأمر عن الله تعالى والوزير الأمر عن الأمير وقال الزركشي ولا يخفى ما فيه من التعسف مع

الفعل ثانياً فليتأمل (قوله) والذي قاله غيره إلخ) الذي قاله غيره في الخلاف فيها المبني على القول الاصولي في إسقاط القضاء أما الخلاف فيها المبني على قول الفقهاء في رأسه إسقاط القضاء فهو مفرع على القولين (قوله) وأنت خير إلخ) فيه انه لو عرفت على هذين القولين لكان عدم الاستلزام مقطوعاً به على الضعيف بخلاف ما إذا فرعت على الضعيف فإنه يكون مرجوحاً فليتأمل في هذا المقام فإنه من المراتق (قوله) ولم يقل بذلك أحد) يعني انه متفق عليه كما في العضد (قوله) فيه ان اللازم إلخ) هذا غلط منشؤه عدم فهم الموضوع فان حاصله ان امر الأمر المكلف بان يأمر غيره بشيء هل هو امر من الأمر لذلك الغير فالكلام في أمر من أمر السيد سواء أمر السيد

وروده

عبده اولاً (قوله) لإضراب إلخ) هذا إن لزم على عدمه التناقض والفرض انه متفق على عدمه كما مر

(قوله) قلت قد يقال إلخ) فيه انه ليس مأموراً من الأول حتى يمتثل أمره والمحشى في كلامه كله على ان الموضوع ان الغير يكون مأموراً بامر الوسطة تدبر (قول الشارح) وقد تقوم قرينة إلخ) أي كما في امر الله رسوله عليه الصلاة والسلام أن يأمرنا فان القرينة انه مبلغ عنه (قول الشارح) مأموراً بذلك الشيء المراد بالشيء متعلق الأمر وهو الرجعة

بحسب مظهر له في الموضوعين وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كافي قوله لعبد تصدق على من دخل دارى وقد دخلها هو (و) الأصح ( أن النيابة تدخل المأمور ) به ماليا كالزكاة أو بدنيا كالحج بشرطه ( إلا لما منع ) كافي الصلاة وقالت المعتزلة لا تدخل البدن لأن الأمر به إنما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافي ذلك إلا للضرورة كافي الحج قلنا لا تنافيه لما فيها من بذل المؤنة أو تحمل المنة ( مسألة قال الشيخ ) أبو الحسن الأشعري ( والقاضى ) أبو بكر الباقلاني

وروده في الصورة التي يجتمعان فيها قال ولو جمع بينهما حمل ما هنا على خطاب شامل له نحو أن الله يأمرنا بكذا وحمل ما هناك على خطاب لا يشملنا نحو إن الله يأمركم أن تدعوا بقرة كان أولى واستشكله تليذه البرماوى بأن الخطاب إذا لم يكن شاملا له فليس من محل الخلاف فلماذا سلم الشارح تنافيهما واعتذر عن المصنف بما ذكره وبالجملته فالمشهور ما هناك وهو ما صححه الامام والآمدى وغيرهما وقال النووى في الروضة أنه الأصح عند أصحابنا في الأصول اه زكريا ( قوله بحسب الخ ) متعلق بمحذوف والتقدير والتصحيحان كائنان بحسب الخ ( قوله تصدق الخ ) فان السيد لا يقصد التصديق من عبده عليه لأنه هو وما في يده ملك له ( قوله والأصح أن النيابة الخ ) هذه المسئلة مبسطة في كتب الفروع في الصوم والوكالة والاجارة وغيرها لبيان حكمها الشرعى وذكرها الآمدى وغيره لبيان الجواز عقلا فذكرها المصنف هنا تبعا لهم وقد علت أن جهة البحث مختلفة ولا مانع من دخول مسئلة تحت علمين باعتبار اختلاف جهة البحث فالفقيه يبحث عنها من جهة الجواز الشرعى والأصولى من جهة الجواز العقلى إلا أن قوله إلا لما منع إنما يناسب الفقيه دون الأصولى لأن الاستثناء لا يصح في الدلائل القطعية ولا يقال إنما نحن فيه ليس قطعا وإن كان عقليا لأن استثناء المانع إنما يناسب الوقوع دون الجواز العقلى وكذا يقال في التقييد بالشرط في قوله كافي الحج بشرطه لأن هذا الاشتراط إنما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلى اللهم إلا أن يقال المسئلة مفروضة فيما يشمل الجواز والوقوع اثبت الخلاف فيها كما صرح به قول الصنى الهندى اتفقوا على جواز النيابة في العبادة المالية ووقوعها ككفرقة الزكاة واختلفوا في البدنية فذهب أصحابنا إلى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم اه وعلى هذا يكون التقييد بالشرط كتنى المانع بالنظر اشق الوقوع ( قوله ماليا كالزكاة الخ ) النصحيح باعتبار المجموع من المالى والبدنى ولا فدخل النيابة في المالى متفق عليها فلا يرد اعتراض الكمال بأن قول المصنف المأمور به أعم فتناوله المالية وليس من محل النزاع قال واعلم ان ابن عبد السلام قال في أماليه الطاعات يعنى البدنية لا تدخلها النيابة إلا الحج والصوم لأن القصد بها الاجلال والاثابة ولا يلزم من تعظيم الوكيل تعظيم الموكل اه ومقصوده بيان القاعدة الفقهية ومقصود شيخه الامدى بيان الجواز العقلى فلم يتوارد على محل فليس كلامه معا كسا الكلام شيخه كما فهمه أبو زرعة تبعا للزركشى اه ( قوله بشرطه ) أى شرط قبوله النيابة أو بشرط الاستتابة وهو العجز أو الموت ( قوله إلا لما منع ) فاذا اتقى المانع جازت بدون ضرورة عند نادون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة ( قوله كافي الصلاة ) لم يبين المانع فيها ولا يصح أن يكون هو منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس وقهرها لأن هذا هو حجة المعتزلة في البدن مطلقا وقد ردنا نعم يمكن أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكل الوجوه كادل عليه نصوص الشرع وذلك لا يحصل مع النيابة وإن حصل معها مطلق الكسر والقهر اه سم ( قوله من بذل المؤنة ) إن كانت النيابة

( قوله على الانشاء مطلقا )

أى عن التقييد بكونه من غير مبلغ والمقصود منه أحد الشقين وهو ما إذا كان من مبلغ لأنه حيثئذ لا يكون أمر نفسه الذى هو وجه الاستبعاد بخلاف ما إذا كان من غير مبلغ فاندفع قول الزركشى مع ورود الخ لأنه مبنى على أن يراد من الاطلاق صورتان

(قول المصنف مسألة الامر النفسى الخ) قال العضد ليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا فى اللفظ إنما النزاع فى ان الشئ المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر بهى عن الشئ المعين المضاد له أو لا فإذا قال تحرك فهل فى المعنى هو بمثابة أن يقول لا تكن اه وقوله نهى عن الشئ المعين صريح (٤٩٠) فى ان خلاف القاضى فى الضد الوجودى وقد صرح به القاضى نفسه حيث قال الامر

(الامر النفسى بشئ معين) إيجاباً أو ندياً (هى عن ضده الوجودى) تحريماً أو كراهة واحداً كان الضد كضد السكون

بعوض وقوله أو تحمل المنه أى ان كانت بلا عوض (قوله الامر النفسى) قال الكمال استشكل تصور هذه المسئلة بأنه ان كان المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فانه سبحانه وتعالى عليم بكل شئ وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهى وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحيث أن الأمر لله تعالى بالشئ عين النهى عن ضده بل وعين النهى عن شئ آخر لا تعلق له به فكيف يأتى فيه الخلاف بين اهل السنة ولذا قال الفزائى فى المستصفى هذا لا يمكن فرضه فى كلام الله تعالى فانه واحد هو أمر ونهى ووعده وعيد فلا تطرق الغيرية اليه فليفرض فى كلام المخلوق اه وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون عين النهى عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقاً كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه وجوابه ان الكلام فى التعلق والمعنى هل تعلق الامر بالشئ هو عين تعلقه بالكف عن ضده ان كان واحداً أو اضداده ان تعددت بمعنى أن الطلب له تعلق واحد بأمرين هما فعل الشئ والكف عن الضد فباعتبار الاول هو امر وباعتبار الثانى هو نهى او ان متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل ولكنه - يتلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعلم المتعلق بأحدثين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فانه يستلزم تعلقه بالآخر اه ومحصل الجواب ان التعلق التجيزى ما خوذ فى مفهوم الامر كما تقدم فى الكلام على الحكم الشرعى وبه يصح التعدد فحاصل أصل الكلام هل تعلق الامر بشئ نوعين تعلقه بالنهى الخ ويرد عليه ان التعلق فى الامر مضاف للفعل وفى النهى مضاف للترك وذلك يقتضى التغاير مفهوم ما فكيف يصح الحكم بان أحدهما هو الآخر وأجيب بمنع المغايرة إذ مبناها على اعتبار دخول الفعل والترك فى مفهومهما وليس كذلك بل كل منهما عبارة عن مجموع الطلب والتعلق نظير ما حقه السيد فى قولهم العمى عدم البصر بأن حقيقته العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاف اليه وهو البصر عن الحقيقة (قوله معين) نبه به على انه لا خلاف فى تغاير مفهوم الامر بشئ معين نهى عن ضده لاختلاف الاضافة قطعاً ولا فى لفظيهما كما ذكره بعد بل فى ان الشئ المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن ضده أو مستلزم له بمعنى ان ما يصدق عليه أنه أمر نفسى هل يصدق عليه انه نهى عن ضده أو مستلزم له اه ذكرى (قوله إيجاباً أو ندياً) أخذه من المقابل الاق فى قوله وقيل أمر الوجوب فان الإيجاب والوجوب متلازمان كما مر والقول بان الشارح اشار الى انه كان الاول للمصنف ان يعبر بالايجاب لان الكلام فى الصدور من الامر لاقى التعلق بالشئ المأمور به فيه نظر لقول المصنف الامر بشئ الخ (قوله نهى عن ضده) أى يكون عين النهى عنه قال امام الحرمين وهو قول عرى عن التحصيل فان القول القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالفعل يغاير القول الذى يعبر عنه بالتفعل ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعدمها تاه (قوله الوجودى) إشارة الى انه ليس المراد بالضم مطلق المتافى وليس لبيان الواقع كاقيل قال فى فصول البدائع ليس المراد بالضم الذى تعلق به النهى أو الامر الضمانيان ترك المأمور به كما ظن أو ترك المنهى عنه والابصار النزاع لفظياً يلزم كون النهى نوعاً من الامر ولا مطلق الضد لانه غير معين بل اضداده

بالسكون نهى عن الحركة قال السعد على قوله لاختلاف الاضافة الخ فان الامر مضاف الى شئ والنهى الى ضده ولا فى اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل وإنما النزاع فى الاوامر الجزئية بمعنى ان ما يصدق عليه انه أمر بشئ هل يصدق عليه انه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام ومعنى كونه نفسه انهما حصلاً يجعل واحداً يحصل كل منهما بطلب على حدة اه ومنه قال الشارح بمعنى ان الطلب واحد الخ وبه يظهر فساد كل ما كتبه سم هنا فانه مبنى على عدم تحرير معنى العينية (قول الشارح إيجاباً أو ندياً) أى بناء على ان معناهما طلب الفعل مع المنع من الترك جازماً أو لا فالمنع من الترك جزء والايجاب والندب المقصود بالطلب أما لو بنينا على انهما الطلب جازماً أو لا فلا يكون غير الوجودى خارجاً عن محل النزاع وقد قيل به كما يأتى فليتأمل (قول المصنف عن ضده الوجودى) المراد بالوجودى الافراد

التي يتحقق بها ترك المأمور به الذى هو الكف عنه لا عدم فعله والعدى هو ذلك الكف كإنص عليه السعد فى حاشية العضد الجزئية ولذا فسره الشارح فيما سأتى بالترك وقال فيما تقدم أول مبحث الامر المراد بنحو كف اترك ودع ولا شك ان المطلوب بالامر هو الفعل فاندفع بحث العلامة الآتى وبه يظهر ان النهى تارة يكون طلب كف عن فعل غير كف وتارة يكون طلب كف عن فعل هو كف فان الشارح سماه

نهيها عن ضد غير وجودي وهو الكف فاندفع استبعاد سم ذلك الآتي في مبحث النهي واعلم أن الاضداد في هذه المسئلة ثلاثة ضد وجودي معين كالقيام بالنسبة للجلوس وهو محل الخلاف وضد وجودي غير معين كأي واحد من أضداد مأمور بواحد منها غير معين ولا خلاف في أن الامر بأحدها ليس نهياً عن ضده منها وضد معين غير وجودي وهو الكف عن مأموره ولا خلاف في أن الامر بالشئ نهياً عنه أو يتضمنه لانه جزء الإيجاب كإم وإتما سمى ترك لمأمور غير وجودي لعدم تحققه إلا مع تلبس بضد وجودي فلي تأمل (قوله) فليس محل النزاع أن الامر بالشئ نهياً (الخ) صوابه لاجل الرد على ما في المنهاج أن يقال فليس محل النزاع أن الامر بالشئ يتضمن الخ وبعد ذلك هو من محل النزاع كما في المختصر وشرحه العضدي والنافي لكونه يتضمنه بناء على كافي العضد على أن المنع من الترك ليس من معقول الإيجاب بناء على أنه لا يقتضاء الجازم فيجوز أن يطلب طلباً جازماً من غير خطور المنع من الترك بالبال وإن لزمه في الواقع نعم هو على كلام المصنف خارج عن محل النزاع بناء على أنه لا معنى للإيجاب إلا طلب الفعل مع المنع من الترك كإتصافه بالسعد في التوضيح وقال أنه المفهوم من كلامهم (قوله قلت الرداخ) لارديه فإن الترك هو الكف وقد صرح بالاتحاد (٤٩١) بينهما العضد نقلاً عن وقوع منه

النزاع هنا وهو ضد لاته ليس رفع شيء بل أمر وجودي فليس التعبير بال ضد مخرباً له (قول الشارح لم يتحقق الخ) فيه اختصار للدليلين بيان الاول لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف فالكف مطلوب وطلبه إما طلب الفعل أو مثله أو ضده أو خلافة والثلاثة الاخيرة باطلة لانها لو كانا ضدتين أو مثليتين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان إذ جواز الامر بالشئ والنهي عن ضده معاضد وري ولو كانا خلافتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه كما يجتمع

أي التحرك أو أكثر كضد القيام أي القعود وغيره (وعن القاضي) آخر أنه (يتضمنه وعليه) أي على التضمن (عبد الجبار وأبو الحسين والامام الرازي (والأمدى) فالامر بالسكون مثلاً أي طلبه متضمن للنهي عن التحرك أي طلب الكف عنه أو هو نفسه بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحرك نهى كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قريب وإلى آخر بعدا ودليل القولين أنه لما يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده

الجزئية المعينة كأن يكون الامر بالصلاة نهياً عن الأكل والشرب وكلام البشر وغيرهما بما هو أضداد الشرائط والاركان المعتبرة شرعاً أو عقلاً أو عرفاً (قوله أي التحرك) أي الحركة بناء على أن الحركة أمر وجودي (قوله وعن القاضي) أي ونقل عن القاضي والناقل له إمام الحرمين قال في البرهان وأما الذي ذكره القاضي آخراً من أن الامر بالشئ ليس عين النهي ولكن يقتضيه ويتضمنه فالمعنى بالاقضاء على رأيه أن قيام الامر بالشئ بالنفس يقتضي أن يقوم بالنفس معه قول هو نهى عن اضداد المأمور به كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها ولا معنى لما قال غير هذا وهذا باطل قطعاً فان الذي يأمر بالشئ قد لا يخطر له التعرض لاضداد المأمور به اما الذهول أو إضراب فلم يستقم الحكم بان قيام الامر بالنفس مشروط بقيام النهي اه (قوله أي طلبه) لان الكلام في الامر النفسى (قوله أو هو) أي الامر بالسكوت نفسه أي نفس النهي عن التحرك (قوله بمعنى أن الطلب الخ) أي لا بمعنى اتحاد الصيغة الدالة عليهما أو اتحاد مفهوما (قوله قريباً) أي ذاقرب أو قريباً وهذا عن أن المراد بالشئ الموصوف اما على أنه الصفة وهو السكون في حيزه فلا حاجة إلى ذلك (قوله ودليل القولين أنه) أي الشأن لما لم يتحقق بفتح أو له أي يوجد ولا يخفى أن توقف الشيء على الشيء دليل على الاستلزام المقضى للغيرية لا على العينية فلا يتم الاستدلال به على القول بالعينية بل على التضمن بمعنى الاستلزام اه (قوله انه لما لم يتحقق الخ)

السواد هو خلاف الخلاوة مع الحوضه ومع الراحة فكان يجوز أن يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانهم تقيضان وتكليف بالحال وبيان الثاني لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف كأن طلبه طلباً للكف لان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وحاصل الجواب أن المأمور به يتوقف على عدم فعل الضد أما طلبه فلا يتوقف على طلب الكف عن الضد إذ قد لا يكون ذلك الضد مخطر البال نعم الواجب ان يكون مخطر بالبال هو الضد غير الوجودي اعني ترك المأمور رأى الكف عنه وقد قلنا ان الامر بالشئ نهى عن ضده غير الوجودي او يتضمنه وهذا ظهر كونه دليلاً على العينية كما قاله القاضي وقرر دليله هكذا فتدبر (قوله لا يتوقف طلبه على ملاحظة الخ) فيه أنه حيث لا يكون طالباً شيئاً لا يشعر به ولا يعقله وهو غير معقول مع منافاته لو حدة جعلهما وطلبهما كذا في العضد وكفاية المطلوب بالقصد إنما هي في استلزام وجوبه وجوب ما يتوقف عليه كما تقدم في مقدمة الواجب لاني كون طلبه طلباً او يتضمنه به اندفع ما نقله عن الصفي الهندي فان ما قاله في المدلول التزاماً ولا يضر تعقله بخلاف معنى اللفظ أو جزئه وكل هذا بناء على أن معنى التضمن في الضدي الوجودي الاستلزام وتبعه الحواشي وهو خطأ بل المراد بالتضمن في المسئلة كلها حقيقته كما نبه عليه الشارح آخراً وإن خصه سم بما هنا

وعبارة المختصر مع شرحه العضدي (٤٩٢) القائلون بالتضمن قالوا أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه ولازم إلا على فعل

لأنه المقدور وما هو هنا  
إلا الكف عنه أو فعل  
وكلاهما ضد للفعل والذم  
بأيهما كان فهو يستلزم  
النهى عنه إذ لازم بما لم  
يته عنه لأنه بمعناه الجواب  
أنه مبنى على أن الذم من  
معقول الإيجاب فلا ينفك  
عنه تعقلاً وأما من يجوز  
الإيجاب وهو الاقتضاء  
الجازم من غير خطور الذم  
بالتكليف على البال وإن لزمه  
في الواقع فلا يلزمه ذلك  
أه فأنظر قوله في الجواب  
أنه مبنى على أن الذم من  
معقول الإيجاب فإن معناه  
أنه من جملة معناه المعقول  
منه على أن تتضمن واحد  
في الوجودى والعدمى وهو  
في العدمى على حقيقته  
فليكن في الوجود كذلك  
ولو كان معناه في الوجودى  
الامتياز لما ساغ  
للمصنف التقييد بالوجودى  
لأن العدمى متضمن حقيقة  
لا مستلزم فعلم من هذا أن  
القاضى ومن معه قالوا  
بالتضمن في الضدين جميعاً  
فواقفهم المصنف في العدمى  
وخالفهم في الوجودى  
وغيره خالفهم فيهما معا  
بناء على ما مر وفي بعض  
حواشى العضد أن من قال  
بأن الأمر نهى أو يتضمن  
النهى يقول أن ترك المأمور

كان طلبه طلباً للكف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظ ساغ  
للمصنف نقل التضمن فيه عن الأولين وإن كانا من المعتزلة المنكرين للكلام النفسى (وقال إمام  
الحرمين والغزالي) هو (لا عينه ولا يتضمنه) والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال  
الأمر فلا يكون مطلوب الكف به (وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط) أى دون أمر التنبه فلا  
يتضمن النهى عن الضد لأن الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب

ولذلك قال الكمال عن شيخه ابن الهمام في تحريره أنه لا بد في تحرير محل النزاع من أحد أمرين إما تقييد  
الأمر بالأمر الفورى الذى قامت القرينة على إرادته منه ليكون التلبس بضده مفوضاً للمثال وأما تقييد  
الضد بالمفوض مع إطلاق الأمر عن كونه فورياً وإلا فلا يتوقف تحقق المأمور به على الكف عن  
ضده لجواز أن يفعل الضد ولا يتم بأى المأمور وقديقال لا حاجة لذلك لأن المراد بالأمر بالشئ منهى عن  
ضده على الوجه الذى يحصل به المأمور لاداء ما هو يصدق عليه أنه منهى عنه في الوقت الذى يحصل به  
الامتناع فالضد منهى عنه في الجملة قال الكمال وفائدة الخلاف في هذه المسئلة أنه إذا خالف هل يستحق  
العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر وبفعل المنهى عنه فقط في النهى أو يستحق العقاب بارتكاب  
الضد أيضاً (قوله كان طلبه الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك العينية (قوله ولكون النفسى) أى عندنا  
(قوله هو الطلب المستفاد) أى وهو ثابت باتفاق من أهل السنة والمعتزلة غير أن أهل السنة يقولون أنه  
الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الإرادة ولا أمر عندهم إلا اللفظى (قوله فيه) أى في الأمر النفسى  
(قوله ساغ للمصنف) لأنهم قائلون بالنفسى غاية الأمر أنهم يردونه للإرادة فلا يردان يقال أن موضوع  
المسئلة عندهما الأمر والنهى اللفظيان وموضوع المسئلة في المتن الكلام النفسى فكيف يحكى عنهما  
ما حكى عن الإمام والآمدى من أن الأمر النفسى بشئ يتضمن النهى عن ضده قال الكمال وجواب  
الشارح يرجع حاصله إلى أن النزاع في إثبات النفسى نزاع في التسمية لأن حاصله أن الأمر اللفظى يقيد  
طلباً وذلك لا شك فيه وإن ذلك الطلب هو حقيقة الأمر النفسى وأنه يتعلق بترك الضد لكنهما لا يسميان  
ذلك طلباً نفسياً ونحن نسميه ولا يخفى ضعفه لأنه يلزم على هذا أن الخلاف لفظى مع أنه معنوى لرد كل  
أدلة الآخر كما هو مقرر في الأصول وفيه نظر بل الخلاف في التسمية تابع للخلاف في الحقيقة وإنما المفق  
عليه ثبوت مطلق الطلب إلا أن أهل السنة يقولون أنه الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الإرادة ولا شك  
أن الصفتين مختلفتين تعلقاً هذا هو معنى كلام الشارح خلافاً لمن قال أن مراد الشارح أنه أطلق النفسى وأراد  
اللفظى فإنه خلاف قوله أما اللفظى فليس الخ (قوله والملازمة في الدليل) أى دليل القولين ممنوعة أى  
لا نسلم الملازمة بين عدم تحقق المأمور به بدون الكف عن ضده وبين كون طلبه طلباً للكف أو متضمناً  
لطلبه وقوله لجواز الخ سند للبع فهو نقض تفصيلى لوروده على مقدمة معينة من الدليل أى يجوز عدم  
حضور الضد بذهن الأمر بأن يأمر بالشئ من غير شعوره بضده ويمتنع أن يكون الإنسان  
طالباً لما لا شعوره به وفيه أنه لا يظهر في أمر الله تعالى الذى لا يغيب عنه شئ واجيب بأن المراد بالحضور  
ما يشمل حضور الاعتبار بأن لا يتوجه الطلب للمخاطب وقال سم أن طلب الشئ إنما يكون فرعاً عن  
ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه إذا كان مطلوباً بالقصد لا بالتبعية كما هنا فطلب الفعل يتوقف  
على ملاحظته لكونه قصدياً ولا كذلك ترك الضد فإنه يكفي فيه ملاحظة المطلوب بالقصد (قوله مطلوب  
الكف به) أى في الأمر (قوله فقط) محله بعد الوجوب أى أمر الوجوب فقط لا أمر التنبه (قوله  
لأن الضد فيه) أى في التنبه (قوله لا يخرج به) أى بالتنبه وفيه أنه إن أراد لا يخرج عن أصله بالمرّة

وهو عين فعل أحد أضداده وبين التضمن بأن ذلك الترك جزء معنى الإيجاب اه وهو ما خوذ من كلام العضد  
المتقدم فليتأمل (قوله لم يجوز أن يقال الخ) وهو جائز لكنه ليس مدعى أحد (قول الشارح لجواز أن لا يحضر الضد الخ)



يعنى أن التوقف انما هو على الكف عن الضد خارجا لا على حضوره في علم الأمر (٤٩٣) وقت الامر ضرورة أن المنع عن الضد

الوجودى ليس مأخوذا  
في مفهوم الايجاب الذى  
هو مدلول الامر بل  
المأخوذ فيه المنع من ترك  
المأمور واذا جاز أن  
لا يحضر عند المخلوق وقت

أمره علم أنه ليس عين الامر  
ولا يتضمنه وان حضوره  
عند الله لا لتوقف الامر  
عليه بل الاستحالة أن  
لا يحيط به علمه فتبين عموم  
المنع على أن المدعى الكلية  
فيكنى في منعها الجزئية  
فاندفع ما يتخيل من كلام  
المحشى هنا تأمل ( قول  
الشارح لاقتضائه الذم  
على الترك ) أى ترك  
المأمور فيه أن اللازم ان  
يتضمن النهى عن ترك  
المأمور لا عن الضد  
الوجودى تدبر ( قوله  
واحتز عن النظر إلى  
مفهومه ) أى فان الامر  
بالنظر إلى القدر المشترك  
فيه الخلاف هل هو عين  
ضده أو يتضمنه أولا  
بخلاف ضده العدى فانه  
عينه أو ضده قطعاً ( قوله  
الذى هو علم الفعل ) قد  
علمت أنهم صرحوا هنا  
بأن المراد بالترك الكف  
نعم يكون النهى هنا طلب  
كف عن كفى عن شئ مع  
قولهم انه طلب كف عن  
فعل لكن قد تقدم ان

لاقتضائه الذم على البرك واقتصر على التضمن كالآمدى وان شمل قول ابن الحاجب منهم من خص  
الوجوب دون التدب العين أيضا أخذاً بالمحقق واحتز بقوله معين عن المبهم من أشياء فليس الامر  
به بالنظر إلى ما صدقه نهياً عن ضده منها ولا متضمناً له قطعاً وبالوجودى عن العدمى أى ترك  
المأمور به قالاً من نهى عنه أو يتضمنه قطعاً والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء  
(أما) الامر (اللفظى فليس عين النهى) (اللفظى قطعاً)

ففيه نظر لانه كان مستوى الطرفين فيخرج إلى الكراهة وان أراد لا يخرج به عن أصله من الجواز إلى  
الحرمة فهذا لا يخلصه فان التدب اقتضى مرجوحية الضد (قوله العين) مفعول شمل أى عين النهى  
عن ضد متعلق الامر (قوله أخذاً بالمحقق) لاحتمال كلام ابن الحاجب ان من الفائلين بالتضمن من  
خص فيساوى ما هنا وان من الاصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن  
فاخذ المصنف بالمحقق قاله الناصر قال سم وبقي احتمال أن المراد ان من الفائلين بالعين من يخص  
الوجوب ولا يمكن هذا الاحتمال مطلقاً وغاية ما يدعى بعده لكنه يمنع التحقق اللهم إلا أن يراد بالتحقق  
الظهور ظهوراً قوياً أو يكون قد ثبت بدليل خارجي ما يمنع هذا الاحتمال كثبت انه لا قائل به وبقي  
بحيث آخر وهو أن يقال تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضى الاقتصار على التضمن فهلا عبر بعبارة  
تشمل العين أيضاً كابن الحاجب فان ذلك أحوط في الخروج عن عهدة حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار  
على التضمن فانه لا يخرج يقينية عن هذه العهدة بل يوم تحقق انتفاء قول العين اللهم إلا أن يقال المراد  
أخذاً بالمحقق عند ايثار طريق التعيين اه (قوله عن المبهم الخ) أى فى الواجب الخير (١) فان الامر على  
التخير قد يتعلق بالشئ وضده فليس الامر بالشئ المبهم من أشياء منها ضدان فاكثرت بها عن ضده من  
تلك الاشياء ولا متضمنه (قوله بالنظر إلى ما صدقه) أى فرده المعين وهو احتراز عن النظر إلى مفهومه  
وهو الاخذ الدائر بين تلك الاشياء فان الامر حيث تنهى عن الضد الذى هو ما عدا تلك الاشياء اه سم  
(قوله وبالوجودى عن العدمى) أى ترك المأمور به فليس محل النزاع أن الامر بالشئ نهى عن  
ضده الذى هو ترك ذلك الشئ بخلاف المذهب اليه في المنهاج مستدلاً عليه بما استدل به القاضى من ان  
المنع من الترك جزء مفهوم الايجاب فالمدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وأورد الناصر أن النهى لكونه  
تكليفاً لا يتعلق إلا بفعله أى فلا يستقيم قول الشارح قالاً من نهى عنه أى عن ترك المأمور به المقتضى  
ذلك أن النهى يتعلق بالعدم وأجيب بان الشارح جرى على بعض الاقوال هنا اعتماداً على بيان  
المعتمد فيما يأتى من أن النهى مقتضاه فعل وهو الكف أو انه عبر بالترك لوقوعه في كلام غيره  
كالمصنف والاسنوى في شرحيهما على المنهاج (قوله يعبر عنه بالاستلزام) أى فيقال الامر بالشئ  
يستلزم النهى عن ضده بدل قولهم يتضمن النهى عن ضده وتعليل الشارح له بان الكل يستلزم الجزء  
يوهم أن النهى عن الضد جزء معنى الامر فيقتضى ان التعبير بالاستلزام مجاز وبالتضمن حقيقة مع ان  
الامر بالعكس وان النهى خارج عن حقيقة الامر وحيث قد فراد الفائل الامر بالشئ يتضمن النهى  
عن ضده انه لازم له وعبر عنه بالتضمن تزيلاً لما لم يزل الشئ منزلة الموجود في ضمنه توسعاً هذا ما قرره  
الحواشى وأما العلامة سم فحاول رد هذا الكلام وتصحيح الجزئية بما أثر التكلف عليه ظاهره المناقشة

(١) قوله أى فى الواجب الخير كخصال الكفارة اه كاتبه

كف عن الكف أمر وما ذاك إلا لكون الكف فعلاً فيكون النهى مثله تدبر (قوله خارج عن حقيقة الامر قطعاً) فيه ان مدلول الامر  
الايجاب وحقيقته طلب الفعل مع المنع من تركه والمنع من الترك هو طلب الكف عنه وهو النهى وسيأتى ذلك بعد

( قول المصنف ولا يتضمنه على الاصح ) اى لان تحقق السكون وإن توقف عن الكف عن التحرك إلا ان التحرك قد لا يخطر بالبال عند الأمر نعم ترك السكون وهو الضد العدمى واجب خطوره لانه جزء الايجاب وهو مفاد بالامر وحيثئذ فلا حاجة للقول يتضمن لفظ الامر لفظ النهى لكفاية ما أفاده معنى الامر من المنع من ترك المأمور وبهذا يظهر أن من قال يتضمن لفظ الامر لفظ النهى غير من قال بأن الطلب النفسى يتضمن النهى عن الضد العدمى فقط أو والوجدى إذ لا حاجة له مع القول بأن النهى عن الضد جزء الطلب فتأمل ( قول المصنف قليل هو أمر بالضد الخ ) وحيثئذ فيجوز في هذا النهى بناء على ذلك الخلاف المتقدم في ( ٤٩٤ ) الامر لان معناه معنى الامر فيقال أنه عين النهى عن ضده الوجدى أو

يتضمنه أولا ولا أما الضد العدمى فينبه أو يتضمنه قطعاً وحيثئذ فهو نهى صورة تضمن نهياً حقيقياً إن لم يقل هذا القائل أن النهى الضمنى مطلوب به فعل الضد أيضاً وإلا كان النهى أمراً بالضد والأمر بالضد متضمناً نهياً عن تركه هو أمر بفعل ضده وهو الفعل فليتأمل ( قول الشارح بناء على أن المطلوب في النهى فعل الضد ) ولم يقولوا بذلك في الأمر لأن الداعى له في النهى عدم ظهور كون الكف فعلاً بخلاف الأمر ( قول الشارح وقليل لا قطعاً ) أى ليس أمراً بالضد ولا العدمى لما عرفت من أنه كف عن الترك والمطلوب هنا عدم الفعل ( قول

( ولا يتضمنه على الاصح ) وقل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلاً فكأنه قيل لا تتحرك أيضاً لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك ( وأما النهى ) النفسى عن شئ تحريراً أو كراهة ( قليل ) هو ( أمر بالضد ) له إيجاباً أو ندباً قطعاً بناء على أن المطلوب في النهى فعل الضد وقل لا قطعاً بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الأول وتركه المصنف لقوله أنه لم يقف عليه في كلام غيره ( وقل على الخلاف ) في الأمر أى أن النهى أمر بالضد أو يتضمنه أولاً ولا وأنه التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة وتوجيهها ظاهر لما سبق والضد إن كان واحداً كضد التحرك فواضح أو أكثر كضد القعود أى القيام وغيره فالكلام في واحد منه أياً كان والنهى اللفظى يقاس بالامر اللفظى ( مسألة الامران ) حال كونهما

في أمثال ذلك خصوصاً مع التطويل من ضيق القطن ( قوله على الاصح ) لأن تضمن شئ لشيء معناه أن يكون مشتملاً عليه ولا شك أن الأمر اللفظى غير النهى اللفظى وأما القائل بأنه يتضمنه فليس على معنى الاشتغال بل في قوة المشتمل عليه لشدة التلازم بينهما ولذا قال فكأنه وفيه أن الأول يقال بالكناية فيرجع الخلاف لفظياً ( قوله وقل لا قطعاً ) أى ليس أمراً بالضد قطعاً أى اتفاقاً فيما طريقان متناقبان في النقل ومن شأن الشارح في هذا الشرح أن يعبر عن الاتفاق بالقطع قاله التجارى وإنما جرى القطع في جانب النهى دون جانب الامر لأنه أعم لكونه دفع مفسدة بخلاف الامر لانه جانب مصلحة لا يقال الامر يتضمن النهى لانا نقول ولكن المقصود في جانب الامر بالذات الفعل دون الترك وأما النهى فالمقصود منه بالذات الترك ( قوله فواضح ) أى ذلك الضد هو محل الخلاف في كون النهى عن ضده أمراً به أو على الخلاف ( قوله أياً كان ) أى واحد منهم فهو كاف في ترك المنهى عنه بخلاف ما مر من أن الامر بالشئ الذى له أكثر من ضد نهى عن أصداده كلها إذ لا يتأتى الاثبات بالمأمور به إلا بالكف عنها كلها ( قوله والنهى اللفظى يقاس الخ ) أى فيجوز فيه الخلاف المتقدم فيه ( قوله حال كونهما الخ ) فهو حال من المبتدأ ويصح أن يجعل حالاً من الضمير في غير أن لانه بمعنى مغيران فهو متحمل للضمير لكونه صفة مشبهة على أن منع مجيئ الحال من المبتدأ محله إذالم يكن المبتدأ في معنى الفاعل والامران هنا في معنى الفاعل إذ التقدير تغاير الامرين وعلة المنع عندهم أن الابتداء ضعيف فلا يعمل الرفع في المبتدأ والنصب في الحال

وقوله

الشارح أى أن النهى أمر بالضد أو يتضمنه ( احتجوا عليه بتمسكى القاضى في

ان الامر عين النهى او يتضمنه والجواب الجواب والظاهر انه لا يقال هنا أن النهى أمر بالضد العدمى أعنى ترك الكف عن الكف لان معنى النهى طلب الكف مع المنع من الترك للكف وهذا نهى كما تقدم في الامر لا أمر فان ضمناه أمراً كان مجرد اصطلاح تدبر ( قول الشارح اولاً ولا ) نعم يستلزمه لان طلب الكف عن الفعل يستلزم الاشارة ولا يتأتى إلا مع فعل ضدهما إذ لا يتصور الكف إلا مع الاشتغال بفعل ما من حركة أو سكون ولهذا لا يصح لا تفعل شيئاً ما لانه تكليف بالمحال ( قول الامران )

(غير متعاقبين) بأن يتراخى ورود أحدهما عن الآخر بمتماثلين أو متخالفين (أو) متعاقبين (بغير متماثلين) بعطف أو دونه نحو اضرب زيداً واعطه درهماً (غيران) فيعمل بهما جزءاً (والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار) في متعلقهما من عادة أو غيرها (والثاني غير معطوف) نحو صل ركعتين صل ركعتين (قيل معمول بهما) نظراً للأصل أى التأسيس (وقيل) الثاني (تأكيد) نظراً للظاهر (وقيل بالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتماهما (وفي المعطوف التأسيس أرجح) لظهور العطف فيه (وقيل التأكيد) أرجح لتماثل المتعلقين (فان رجح التأكيد) على التأسيس (بعادى) وذلك في غير العطف نحو اسقنى ماء اسقنى ماء وصل ركعتين صل ركعتين فان العادة

اعلم أن الشارح رحمه الله  
شرح المتن في هذه المسئلة  
على مقتضى ما في المختصر  
وشروحه والمحصل  
وشرحه وغيره فلاحظ  
بما أطال الكلام به الكمال  
(قول الشارح بعطف أو  
دونه) متعلق بمتماثلين أو  
متخالفين أو بغير متماثلين  
فهذه ست صور وبق  
صورتان ذكرهما  
المصنف في قوله والمتعاقبان  
فقول المحشى ان يعطف  
متعلق بمتعاقبين سهو  
(قوله مفهوم قوله ولا  
مانع من التكرار)  
هذا سهو أيضاً فان قوله  
فان رجح الخ يحترز قوله  
ولا مانع وقوله وان منع  
عطف في المعنى عليه

وقوله بمتماثلين متعلق بالامران وأو متخالفين عطف عليه وأو متعاقبين عطف على غير متعاقبين  
وقوله بعطف متعلق بمتعاقبين وقوله غيران خبر الامران وقد اشتملت هذه المسئلة على اثني  
عشر صورة لان الامرين اما بمتخالفين او بمتماثلين وفي القسم الاول أربعة لانها اما متعاقبان  
أولا وعلى كل اما بعطف أولا وفي القسم الثاني ثمانية لانها اما متعاقبان أولا وعلى كل اما  
بعطف أولا وعلى كل اما أن يمنع من التكرار أى التعدد مانع أولا ولا يقال مثل ذلك في  
المتخالفين لانها لا يكونان إلا متغايرين فقوله والامران إلى قوله غيران يشمل ست صور  
لان قوله بعطف أولا راجع للثلاثة قبله ويشمل قوله والمتعاقبان الخ أربع صور لان قوله  
والمتعاقبان إلى قوله وقيل بالوقف صورة وقوله وفي المعطوف إلى قوله وقيل التأكيد صورة  
وقوله فان رجح التأكيد بعادى قدم والا فالوقف صورتان وبق صورتان لم يشملهما كلامه  
وهما إذا منع من التكرار مانع والامران غير متعاقبين وحكمهما كحكم المتعاقبين فيقال ان كان  
المانع عادياً ترجح به التأكيد عند عدم العطف ويتوقف عند العطف تأمل (قوله نحو اضرب زيداً واعطه  
درهماً) ومثال ما لا يعطف فيه اضرب زيداً واعطه درهماً (قوله ولا مانع الخ) الجملة حاليتها والمراد بالتكرار  
العدد (قوله أو غيرها) من العقل والشرع واما التعريف فمن العادة كما للامدى وابن الحاجب  
والعضد وبأقوال الشارح المروور عليه فلم يرد بالغير هنا التعريف حتى يكون مقابلاً لها كما هو طريقة الرازي  
في المحصول كما فهم الكمال فاعترض على الشارح بأنه خلط الطريقتين بالمرور أولا على ما للرازي  
وثانياً على ما لغيره (قوله قيل معمول بهما) أى ويكون المطلوب بهما أربعاً وعلى الثاني ركعتين  
(قوله نظراً للظاهر) فان الظاهر مع اتحاد المتعلق عند التعاقب التأكيد (قوله وقيل بالوقف)  
فيفيد طلب ركعتين في المثال ويتوقف عن الآخرين ثم ان المصنف لم يرجح شيئاً من الأقوال الثلاثة وقد  
نقل في شرح المختصر الاول عن الأكثر منا ومن غيرنا لكن لا ترجيح في مثله من النظريات إلا بوجه نظرى  
لا بالنقل عن الأكثر (قوله لظهور العطف فيه) أى في التأسيس لان العطف يقتضى المغايرة والظاهر  
أن هذا في العطف بالحرف غير المرتب وإلا فلهما غيران يعمل بهما (قوله وقيل التأكيد أرجح) قال  
الزركشى في حكاية المصنف الخلاف هنا نظر فقد صرح الصفي الهندي وغيره بأنه لا خلاف في أنه  
للتأسيس لأن الشيء لا يعطف على مثله ولم يحك ابن الحاجب القول الثاني (قوله لتماثل المتعلقين) بفتح  
اللام ونظرفيه بأنه معارض بالأصل في العطف من المغايرة والتأسيس (قوله بعادى) أى بامر يمنع عادة  
من التكرار مثل التعريف واندفاع الحاجة بمرة كما في المثالين فبحث العادة قسمان العادة بحسب

(قول المصنف النهى)  
اقتضاء كنف عن فعل الخ)  
قال السيد النهى لطلب  
معنى حرفي ملحوظ بتبعية  
الغير وهو الكف الجزئي  
المدلول للانهاية ولا يقال  
له فعل وإن اتحد ذاته  
بالفعل ألا يرى أن الابتداء  
فعل ولا يقال وضع من  
للفعل اهـ وحيث قد قول  
المصنف عن فعل مخرج  
لمعنى كف لأن المطلوب  
فيه ذات الكف لا الكف  
عن شيء وفي قولك كف  
عن الزنا الكف عن شيء  
مستفاد من حرف الجر لا من  
كف بل مفاده الكف  
فقط كما تقدم عن عبد الحكيم  
فقوله لا يقول كف كان  
المناسب أن يزيد فيه عن  
كذا ليكون له فائدة إذ  
المطلوب بكف الكف  
فقط لا الكف عن شيء  
فلا يدخل ومعنى قوله  
لا يقول كف أنه غير  
مؤدى بهذا القول حقيقة  
وحكا فإن النهى الأزلى  
لا يصح أن يؤدى بكف  
لحصل التمايز بين الأمر  
والنهي أزلا واندفع  
إشكال سم (قوله قلنا  
المقابلة الخ) تقدم رده  
فتذكر (قول الشارح إلى  
آخره) حيث يكون فيه  
حزازة تأمل (قوله

الرى كما في اسقنى ماء فإن العادة جرت بحصول الرى في أول شربة والعادة بحسب اللسان والاستعمال  
فإن الاستعمال أن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت غير أو المعنى أنه إن وجد مانع عادي يمنع من أن يكون  
المطلوب بالآخر الثاني شيئا آخر غير المطلوب بالأمر الأول وليس مطلوباً به التكرار قدم التأكيـد  
فقوله فإن رجح الخ راجع لقوله ولا مانع من التكرار (قوله باندفاع الحاجة) وهى العطش في المثال  
المذكور وهو متعلق بالعادة بمعنى الاعتياد أو بمحذوف أى الجارية وقوله ترجع خبر إن ولو قال المصنف  
فإن وجد مانع من التكرار عادى قدم التأكيـد لكان أظهر وإنما خص المصنف المانع بالعادى مع  
أنه يقدم كذلك مع العقلى والشرعى لأن في التقديم مع المانع العادى خلافاً وأما في المانع القياسى والشرعى  
فلا خلاف فيه (قوله وإن لم يرجح التأكيـد بالعادى) أى وإن كان العادى موجوداً فمحط النفي الترجيح  
ثم إن عدم رجحانه صادق بمساواة للتأسيـس وبأن يكون التأسيـس أقوى منه وهذه الصورة الثانية منتفية  
هنا لأجل قول المصنف لمعارضته للعادى (قوله لمعارضته) أى العطف للعادى فإن ورود التأكيـد بـأو  
العطف لم يعهد أو هو قليل جداً (قوله بناء على أرجحية الخ) أما على أرجحية التأكيـد فالعادى مؤكـد له  
فلا يعارضه العطف إذ لا يقوى قوتها (قوله وإن منع من التكرار العقل) كان عليه أن يقدمه عند قول  
المصنف فإن رجح التأكيـد لـيتم مفهوم قوله ولا مانع من التكرار لأنه من جملة قول المصنف ولا  
مانع الخ (قوله نحو اقتل زيدا) فإن إزهاق الروح شيء واحد فازهاقه ثانياً تحصيل للحاصل (قوله  
اعتق عبدك الخ) فإن المانع من العتق ثانياً أو الشرع وأورد أن فيه تحصيل الحاصل فللمانع من التكرار  
العقل وأجيب بأنه يمكن أن يلحق بدار الحرب فيحارب ويسترق فإنه يجوز تكرار العتق وفيه أن الشرع  
لا يمنع من ذلك أيضاً وأيضاً اقتل زيدا يمكن نفخ الروح فيه فلا يمنع العقل قتله ثانياً فالأولى أن المراد  
التكرار في آن واحد والعقل لو خلى ونفسه في اعتق عبدك اعتق عبدك لا يمنع بخلاف الشرع (قوله  
لا يقول كف) متعلق باقتضاء والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد ونحوهما وأورد عدم شمول التعريف  
قولنا لا تكف عن هذا الأمر فإنه لطلب كف عن كف لا كف عن فعل وأجيب بأن المراد بالفعل  
ما يشمل الكف فدخلت هذه الصورة ولكن مقابلة الفعل بالكف في كلام المصنف تدل على أن الفعل  
لا يشمل الكف (قوله ونحوه) تنبيه على أن الأوضح أن يقول في التعريف لا يغير نحو كف إلا أن زيادتها  
ليست ضرورية لوضوح أن ليس المراد خصوص كف بل مثلها ما يشار إليها تدل عليه (قوله أيضاً)  
مقدمة من تأخير والتقدير ويحداً أيضاً بالقول أى النفسى كما يحداً بما ذكر في المتن (قوله كما يحداً الخ)  
وجه الشبه تصدير كل منهما بالقول (قوله على ما ذكر) أى على الاقتضاء والقول مقتضى (قوله مطلقاً)

(قول المصنف وقضيته الدوام) أى لازم مدلوله وهو المنع من إيجاد حقيقة الفعل التى هى مدلول المصدر إذ لو وجد فرد وجدت في ضمنه بخلاف الامر فان المطلوب به حقيقة الفعل وهى توجد في فرد قال العضد انتهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفاءها في جميع الاوقات والامر يقتضى إثباتها وهو يحصل بمرة وبما ذكر علم انه لا حاجة لجعل الدوام لازماً للامثال كما قاله سم فان قلت الكلام في النهى المطلق فكان مقتضاه أنه لمطلق الكف من غير دلالة على الدوام أو المرة كما تقدم في الامر وقد قال به هنا طائفة قلت الفعل في قوة النكرة وهى في سياق النهى تعم وهذا ما أشار اليه سم وأقول لا حاجة اليه بل هو مضر فانه إذا كان الكلام في النهى المطلق وهو طلب الكف عن الحقيقة من حيث هى سواء كانت في ضمن فرد أو افراد فالمطلوب الكف عن القدر المترك على وزان ما تقدم في الامر من انه موضوع القدر المشترك والمرة ضرورية والقدر المشترك لا يتحقق هنا إلا بترك المرة والمرة لا يتحقق في كل منهما نعم لو كان المطلوب الكف عن القدر المشترك من حيث كونه في مرة لكن في المرة والمرة (٩٧) بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجي فيجب

ان لا يحصل الامثال إلا بانتفاءها جميعاً يدل على ما قلنا إننا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول لا تضرب ضرباً قليلاً أو كثيراً ومكرراً وغير مكرراً فيفيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها وإذا ثبت ذلك فعنى لا تضرب طلب الكف عن ضرب ما غير مقيد بمرة أو تكرار وبالجملة فالاعتراض بالاطلاق هنا لا شبهة الكف المطلوب بالفعل المطلوب الكف عنه فالكف يتحقق بمرة وتلك المرة لا تتحقق إلا بترك جميع افراد الفعل لأن المطلوب

وقضية الدوام) على الكف (مالم يقيد بالمرأة) فان قيد بها نحو لا تسافر اليوم إذ السفر فيه مرة من السفر كانت قضيته (وقيل) قضية الدوام (مطلقاً) والتقييد بالمرأة يصرفه عن قضيته (وترد صيغته) أى لا تفعل (للتحريم) نحو ولا تقربوا الزنا (والكراهة) ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون (والارشاد) لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم (والدعاء)

أى نفسياً كان أو لفظياً (قوله وقضيته الخ) لم يقل معناه أو مدلوله لان هذا لا يقال إلا في اللفظي والكلام في النفسى وأيضا الدوام لازم له للزومه للامثال وإنما كان قضيته الدوام لانه لا يقتضى الامتناع عن ادخال ماهية الفعل في الوجود فوجب الامتناع عنه دائماً إذ لو أتى بالمنهى عنه مرة لم يدخله في الوجود وهو خلاف مقتضى النهى ويلزم من ذلك أيضاً الفور ولانه في قوة النكرة الواقعة في حين النفي وذلك يقتضى انتفاء جميع الافراد (قوله مالم يقيد بالمرأة) كان الأولى ان يقول مالم يقيد بغير الدوام ليشمل المرتين والأكثر وقد يقال ان ذلك مستفاد من المرة بطريق المقايضة (قوله نحو لا تسافر) أى في سفر طويل لا يمكن تحصيله في أقل من يوم وإلا فلا يقتضى المرة (قوله كانت قضيته) اسم كان ضمير مستتر يعود للمرة وقضيته نصب على الخبرية والجملة جواب ان قيد أى كانت المرة لازمة له نظر للزوم العرفي ولا يكون الدوام مفاده حينئذ (قوله يصرفه عن قضيته) وهو الدوام فهو مجاز للقرينة الصارقة بخلافه على الاول فانه حقيقة (قوله ولا تيمموا الخبيث) أى الردى فيكره التصديق به إذا قصد ولم يتيسر غيره ويستعمل الخبيث بمعنى الحرام كافي آية ويحرم عليهم الخبائث وليس مرادها نوازل كانت الصيغة للتحريم (قوله والارشاد) الفرق بينه وبين الكراهة ان المفسدة المطلوب درؤها فيه دينوية وفي الكراهة دينية والحق كما قال الزركشى ان الصيغة هنا للتحريم لان المراد تسؤم في دينكم (قوله والدعاء الخ) الغرض تعديداً ما أتى له النهى من المعاني المسمى بعضه بالدعاء في بعض الاصطلاحات فلا

(٦٣ - عطار - اول) تحقيق ماهية الكف عن ماهية الفعل المتحقق في المرة والمرة (قوله فيه ان اليوم الواحد الخ) فيه ان المراد المرة التوعيتية والعجب ان مراد الشارح بقوله إذ السفر الخ دفع هذا الايراد (قول الشارح كانت قضيته) أى ولا تناقض لما علمت انه للقدر المشترك وهو بجامع التقييد من خارج (قول المصنف وقيل قضيته الدوام مطلقاً) هذا القول هو ما اختاره ابن الحاجب حيث قال مسألة النهى يقتضى الدوام ظاهر اقلوا نهي الحائض عن الصلاة والصوم ولا دوام قلنا لا نهى مقيد اه يعنى انه دال على طلب الكف عن الحقيقة في ضمن جميع الافراد فيقتضى لزوم ذلك ظاهراً وقيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صادقة عما يجب الحل عليه عند التجرد عنها فعنى ان قضيته الدوام مطلقاً لان ذلك لازم معناه الظاهر منه ولو مع التقييد وهذا المعنى صرح به ابن الحاجب والعضد في مواضع وبقرير هذا الموضع على هذا الوجه يظهر للتأخر ما في الحواشي هنا من التخلیط والخطب الفاحش (قوله ممنوع) فيه ان معنى كونه مقتضاه انه لازم معناه وهو على كلامه أيضاً كذلك (قوله يتحقق بالامتناع عنه في الجملة) فيه ان مدلول الصيغة المنع عن الماهية ولا يتحقق إلا بالامتناع من جميع الافراد إذ المرة والتكرار خارجان عن المدلول كما مر

ربنا لا نزع قلوبنا (وبيان العاقبة) ولا تحسن الذين قتلوا في سبيل أمواتنا بل أحياء أى عاقبة الجهاد الحياة لا الموت (والتقليل والاحتقار) ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم أى فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله ومن اقتصر على الاحتقار جعله المقصود في الآية وكتابة المصنف التقليل المأخوذ من البرهان بالعين سبق قلم (والياس) لا تعتذروا اليوم (وفي الإرادة والتحريم ما) تقدم (في الأمر) من الخلاف فقل لا تدل الصيغة على الطلب إلا إذا أريد الدلالة بها عليه والجمهور على أنها حقيقة في التحريم وقل في الكراهة وقل فيهما وقل في أحدهما ولا نعرفه (وقد يكون) النهى (عن واحد) وهو ظاهر (و) عن (متعدد) جمعا كالحرمان الخ (نحو) لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة إلا بفعلهما فالحرمان جمعهما لا فعل أحدهما فقط (وفرقا كالتعدين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق) بينهما بلبس أو نزع إحداهما فقط فهو منهى عنه أخذا من حديث الصحيحين لا يمشين أحدهم في نعل واحدة لينعلهما جميعا أو لينخلعهما جميعا فيصدق أنهما

يقال أن هذا يتنافى ما تقدم له من أنه لا يشترط في النهى علو ولا استعلاء (قوله أى عاقبة الخ) فيه أن هذا ليس من ذات الصيغة وإنما هو مما اقترن بها (قوله والتقليل والاحتقار) الأول يرجع لكم والثاني للكيف (قوله) ومن اقتصر على الاحتقار الخ) حاصل ما سلكت أنه جعل التقليل والاحتقار شيئا واحدا بناء على تلازمهما غالبا لكن شيخه البرماوى غير بينهما فجعل التقليل متعلقا بالنهى عنه ومثله بالآية وجعل الاحتقار متعلقا بالنهى ومثله بقوله تعالى لا تعتذروا قد كفرتم احتقارهم ثم قال فمن يجعلهما واحدا ويمثل لهما بالآية كالاردبيل وشيخنا البدر الزركشى فليس بجيد والشارح مثل لا تعتذروا اليوم للياس فاما أن يفرق بينهما لا تعتذروا قد كفرتم أو يقال يمكن أن يعتبر فيه لكل ما يناسبه وإن كان واحدا بالذات مع أن البرماوى ترك الياس من ألفيته لكنه ذكره مع زيادة في شرحه ومثله بلا تعتذروا ثم قال وقد يقال أنه راجع للاحتقاراه ذكرى (قوله المأخوذ من البرهان) جزم بذلك لاستند عنده والإجازة أن يكون نقل عن غير البرهان (قوله سبق قلم) لأن الذى في البرهان التقليل بالقاف فرسمه هو بالعين (قوله والياس) أى إيقاع الياس ولو عبر بالياس لكان أولى (قوله وفي الإرادة والتحريم أخبر مقدم وما تقدم مبتدأ مؤخر والجملة استئنافية أى وفي اشتراط الإرادة بلفظ النهى ودلالة النهى على التحريم فاشار بالاول إلى ما ذكره في الأمر بقوله واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب وإلى الثانى إلى ما ذكره فيه بقوله والجمهور على أنه حقيقة في الوجوب (قوله والجمهور على أنها حقيقة في التحريم) أى لغة أو شرعا أو عقلا كما مر في الأمر وعلى ما اختاره المصنف ثم فى حقيقة الطلب الجازم لغو في التوعد على الفعل شرعا ثم انه لم يستوف جميع الأقوال السابقة في الأمر إذ منها أنه حقيقة في القدر المشترك وغير ذلك فقوله ما تقدم أى في الجملة (قوله جمعا) تمييز محمول عن المضاف أى عن جمع متعدد وكذا يقال في قوله وفرقا أى وقد يكون النهى عن تفريق المتعدد (قوله كالحرمان الخ) أى الخير فى أفرادها فيخرج بترك واحد منها عن عهدة النهى (قوله لا بفعلهما) إلا أن تقوم البرينة على أن المراد النهى عن كل واحد نحو ولا تطعم منهم آثما أو كفورا (قوله يلبسان الخ) استئناف لبيان الجائز (قوله ولا يفرق بالتخفيف) لأنه من التفريق وإن كان بين الأجسام إلا أن المراد من حيث اللبس وعدمه (قوله فهو) أى لبس أحدهما أو نزع (قوله لا يمشين أحدهم في نعل واحدة) فيه اكتفاء والتقدير ولا ينزع نعلا حتى يكون النهى عن متعدد إذ النعل الواحد لا تعدد فيها وبهذا التأويل صار متعددا معنى وهو منهى عنه من جهة التفريق (قوله لينعلهما الخ) هذا هو محل الأخذ لأن الأمر بالشئ نهى عن ضده



منهى عنهما لبسا أو نزعا من جهة الفرق بينهما في ذلك لا لجمع فيه ( وجميعا كالزنا والسرقة ) فكل منهما منهى عنه فيصدق بالنظر اليهما أن النهى عن متعدد وإن كان يصدق النظر إلى كل منهما أنه عن واحد ( ومطلق نهى التحريم ) المستفاد من اللفظ ( وكذا التنزيه في الاظهر للفساد ) أى عدم الاعتداد بالمنهى عنه إذا وقع ( شرعا ) إذ لا يفهم ذلك من غير الشرع ( وقيل لغة ) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ ( وقيل معنى ) أى من حيث المعنى وهو أن الشئ إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضى فسادا ( فباعتدالمعاملات ) من عبادة وغيرها مما له ثمرة كصلاة النقل المطلق في الاوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم وكذا التنزيه في الصحيح المعبر عنه هنا في جملة الشمول بالأظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب ( مطلقا ) أى سواء رجع النهى

فصح قوله أخذنا من الحديث ( قوله لا لجمع فيه ) عطف على الفرق وضهير فيه يعود للبس والنزع ( قوله وجميعا ) أى وقد يكون النهى عن متعدد جميعا سواء نظر لكل على انفراده أو له مع الآخر ( قوله فيصدق بالنظر الخ ) جواب عما يقال أن الزنا والسرقة منهى عن كل منهما على حدته فإن النهى عنهما جميعا وحاصل الجواب أن النهى لما كان متعلقا بكل منهما فإن نظر اليهما صدق أن النهى عن متعدد وإن نظر إلى كل منهما على حدته صدق بأن النهى عن واحد ( قوله ومطلق نهى التحريم ) أى الذى لم يقيد بما يدل على فساد أو صحة كما يؤخذ عما يأتى للشارح ( قوله المستفاد ) بالجر نعت لنهى التحريم وبالرفع نعت لمطلق ( قوله وكذا التنزيه ) أى وكذا مطلق نهى التنزيه والتنزيه يستفاد من صيغة لا تفعل بواسطة قرينة صارفة له عن الحقيقة ووجه اقتضائه انفساد أن المكروه مطلوب الترك والمأمور به مطلوب الفعل شرعا فيتنافيان ( قوله أى عدم الاعتداد ) فسر الفساد بلازم تفسيره السابق في خطاب الوضع وهو مخالفة الفعل ذى الوجهين وقوعا للشرع لانه المقصود من الحكم بالفساد اه زكريا ( قوله لفهم أهل اللغة ذلك ) القائل بالاول يمنع بان معنى صيغة النهى لغة إنما هو الزجر عن المنهى عنه لا سلب أحكامه وآثاره اه زكريا لا يقال ان اللغة ليس لها بحث في النهى النفسى لاننا نقول انه لما كان مدلول اللفظى كان الحكم فيهما واحدا ولذلك قال الشارح المستفاد من اللفظ ( قوله وقيل معنى ) أى عقلا يعنى بحسب المعنى الذى يقتضيه العقل ويحكم بواسطة فرجع إلى أن الفساد بالعقل ( قوله إذا اشتمل على ما يقتضى الخ ) أى وإذا وجد مقتضى الفساد لزم ثبوت الفساد وهو عدم الاعتداد ( قوله وغيرها ) كالايقاعات من وقف وهبة والوطء زنا ( قوله عماله ثمرة ) بيان الغير قال شيخ الاسلام لك ان تقول ما فائدته إذ كل مانهى عنه له ثمرة اه وأجيب بان المراد بالثمره شئ يقصد حصوله من المنهى عنه فيمتنع حصوله منه كالوطء حيث يقصد به حصول النسب فينتفى حصول ذلك من الوطء زنا وهذا غير متحقق على الإطلاق كما في شرب الخمر والقذف ونحو القتل فمثل هذه لا ثمره لما إذ لم يقصد معها معنى يترتب عليها ( قوله النقل المطلق ) أى غير المنيد بسبب ( قوله كما تقدم ) أى فى مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه الخ ( قوله وكذا التنزيه ) كذا حال والتنزيه بالجر عطفا على التحريم أى والتنزيه للفساد حالة كونه كذا فى الاظهر لكنه يلزم عليه تقديم الحال على صاحبها فالاولى الرفع مبتدأ وخبر أى وكالنهى عن الصلاة حاقبا وحقا فإنا حاقفا فانه مكروه هو شامل له مطلق كراهة التنزيه بقطع النظر عن الفساد وعدمه فمطلق نهى التنزيه يشمل أفراد كثيرة من جملتها ما ذكر وإن كان النهى فيها لا يقتضى الفساد لأن النهى فيها لا يخرج ( قوله فى الصحيح ) مراده به اقتضاء الفساد لانها مكروهة كراهة تنزيه فان معتمد مذهبا أن الكراهة تحريرية فيها ( قوله الشمول ) أى شمول مطلق نهى التنزيه لجميع الافراد ( قوله وكالوطء زنا ) مثال لغير العبادات ( قوله مطلقا ) راجع لقوله ما عدا المعاملات ( قوله أى سواء رجع الخ ) فيه انه إذا فسر الاطلاق بهذا كان لافرق

( قول المصنف وكذا التنزيه الخ ) لان العبارة مطلوبة والمنهى مطلوب عدمه وكذا المعاملات أقل مراتبها الا باحق والمنهى مطلوب الترك فتتقاضاهم ان الكراهة من جهة النهى انما تقتضى خصوص الفساد فلا منافاة بين التنزيه وحرمة التلبس كما توهم ( قوله مع الايهام المذكور ) أى ايهام الفرق بين المعاملات وغيرها ( قوله لم يتضح له الخ ) كلام ابن عبد السلام فى موضع شامل وفى آخر خاص بالمعاملات فكان المصنف جعل الخصوص قاضيا على العموم لكن فى التلويح وحاشيته والعرض وحاشيته السعدية ان الشافعى يقول بان النهى عن عبادة او غيرها يقتضى الفساد ما لم تقم قرينة على انه خارج وهو صريح فى دخول صورة الاحتمال ( قوله قال قضية الخ ) قد يقال يدفع ذلك الفصل والإفلاوجه له ( قوله أى بنية ) لان الاعراض قهر النفس بسبب الصوم كذا يؤخذ من التلويح ( قوله على حقيقته ) أى اقتضائه الفساد

فما ذكر إلى نفسه كصلاة الحائض وصومها أم لازمه كصوم يوم النحر للأعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم وكالصلاة في الأوقات المكروهة لفساد الأوقات اللازمة لها بفعلها فيها (وفيها) أي في المعاملات (ان رجع) النهي إلى أمر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقيح أي مافي البطون من الأجنة لانعدام المبيع وهو ركن من المبيع (قال ابن عبد السلام) أو احتمال رجوعه إلى أمر داخل فيها تغليبا له على الخارج (أو) رجع إلى أمر (لازم) كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتتاله على الزيادة اللازمة

بين المعاملات وغيرها وسأوى الإطلاق التفصيل الآتي فإن المراد بالداخل ما كان داخلًا في نفسه بأن كان جزأ منه فلا معنى للغايرة بينهما وأجاب شيخ الإسلام بأن المصنف إنما فصل المعاملات لمخالفة ابن عبد السلام الآتية ونظريته بأن هذا لا يقتضي الإفراز وأيضا ابن عبد السلام حكى الكلام مطلقا وقال بعد ذلك وسكتوا عما شك فيه أداخل أو خارج ولم يقصر الكلام على المعاملات ففهمه المصنف على غير الصواب ثم إن معنى رجوع الشيء إلى كذا إفادة العلية فالمرجوع إليه هو علة انتهى فإذا قلنا رجع النهي إلى النفس كان معناه أن النفس علة النهي والمراد بالعين ما يشمل الجزء وباللزام اللزوم المساوي وأما اللزوم الأعم فسيأتي (قوله فيما ذكر) أي ما عدا المعاملات وفيها بالشرط المذكور (قوله كصلاة الحائض) أي إن ذات هذه الصلاة اقتضت الحرمة فالنهي عنها لنقصها أي أو جزأها كصلاة بدون ركوع (قوله أم لازمة) أي المساوي فإن صوم يوم النحر لا ينفك عن الأعراض والأعراض لا ينفك عنه والأعراض عن ضيافة الله معناه أن يقهر نفسه ويمسكها بسبب الصوم فلا يوجد الأعراض مع الإمساك من غيرنية لأن المراد أعراض مخصوص (قوله وكالصلاة) عطف على كصوم يوم النحر وقوله لفساد الأوقات علة للنهي عنها أي لفساد الصلاة الواقعة في الأوقات المكروهة وقوله اللازمة نعت الأوقات وقوله لها أي للصلاة فكلما وجدت الصلاة في الأوقات المكروهة وجدت الأوقات وكلما وجدت الأوقات المكروهة وجدت الصلاة لأن الأوقات المكروهة لا يقال لها مكروهة بالصلاة فيها لأن معنى كون الوقت مكروها أن الصلاة مكروهة فيه فاستناد الكراهة إلى الوقت مجازي (قوله داخل فيها) أي جزء منها أو عينها ففي التعبير بالدخول مسامحة أو فيه تغليب الجزء على الكل فمثال الثاني بيع الحصاة وهو جعل الإصابة بها يعبأ قاءاً مقام الصيدية ومثال الأول بيع الملاقيح. وأما اللزوم فسيأتي مثاله (قوله لانعدام المبيع) أي عدم تيقن وجوده وإلا فهو موجودا احتمالا وفيه ان لانعدام ليس داخلًا والجواب أن المراد برجوع النهي إلى أمر داخل أعم من أن يرجع إليه نفسه أو إلى متعلق به وهنا قد رجع النهي إلى شيء متعلق بالمبيع وهو انعدامه ثم إن ما ذكر في الداخل حقيقة وأما الداخل احتمالا فقد أشار له المصنف بقوله قال ابن عبد السلام (قوله أو احتمال رجوعه) عطف على رجوعه وقوله إلى أمر داخل تنازعه رجع ورجوعه (قوله تغليبا له على الخارج) أي على احتمال الخارج احتياطا ولما فيه من حمل لفظ النهي على حقيقته وهو الحرمة ومثلوا ذلك ببيع الطعام قبل قبضه فانه يحتمل أن النهي لأمر داخل إن كان الركن هو المبيع المقبوض فإذا انعدم صار النهي لأمر داخل ويحتمل أنه لا يخرج إن كان الركن ذات المبيع فحد ذاته (قوله أو رجع إلى أمر لازم الخ) أشار بقوله أو رجع إلى أن هذا ليس من كلام ابن عبد السلام وأنه معطوف على مقدر قبل كلامه أي إن رجع إلى أمر داخل فيها أو لازم لها وحيث قد ذكر المصنف الإطلاق فيما تقدم لا معنى له وقد علمت ما فيه (قوله) كالنهي عن بيع درهم الخ) فيه أن المبيع هو الدرهمان فالزائد جزء من المبيع فهو لا مرد داخل وأجيب بأن الدرهمين في حد ذاتهما صالحان للتعد عليهما وإنما جاء الفساد من حيث زيادتهما على مقابلتهما الذي هو الدرهم وهو قريب مما يقال إن النهي للزيادة بالمعنى المصدري وهو معنى خارج عن المعقود عليه

بالشرط (وفاقا للأكثر) من العلماء في أن النهي للفساد فيما ذكر أما في العبادة فلنفاة النهي عنه لأن يكون عبادة أى ما مورأ به كما تقدم في مسألة الأمر لا يتناول المكروه وأما في المعاملة فلا استدلال الأولين من غير تكبير على فسادها بالنهي عنها وأما في غيرهما كما تقدم فظاهر (وقال الغزالي والامام) الرازي للفساد (في العبادات فقط) أى دون المعاملات فسادها بفوات ركن أو شرط عرف من خارج عن النهي ولا نسلم أن الأولين استدلوأ بمجرد النهي على فسادها ودون غيرها كما تقدم فسادها من خارج أيضا (فإن كان) مطلق النهي (لخارج) عن المنهي عنه أى غير لازم له (كالوضوء بمغصوب) لا تلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أو كاليبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا والصلاة في المكان المكروه أو المغصوب كما تقدم (لم يفد) أى الفساد (عند الأكثر) من العلماء لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (وقال) الامام (احمد) مطلق النهي (يفيد) الفساد (مطلقا) أى سواء لم يكن لخارج أو كان له لأن ذلك مقتضاه فيفيد الفساد في الصور المذكورة للخارج عنده قال

وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله لا شتماله على الزيادة اللازمة (قوله بالشرط) أى الحاصل بوقوع العقد على ذلك فالمراد الشرط الضمني (قوله أما في العبادة) أى أما بيان اقتضاء النهي الفساد في العبادات وكذا يقال فيما بعده (قوله فلنفاة النهي) أى النهي المعبود وهو ما إذا كان لداخل أو لازم (قوله الأواين) بصيغة الجمع والمراد بهم الساقف (قوله وأما في غيرهما) أى غير العبادات والمعاملات (قوله فظاهر) أى ظاهر فسادها لعدم ترتب ثمره عليه (قوله وقال الغزالي الخ) مقابل قول الأواين أكثر (قوله فسادها) مبتدأ خبره عرف وقوله بفوات ركن أى كانه عدم البيع في بيع الملاقيح وقوله أو شرط كانه عدم طهارة المبيع (قوله ولا نسلم الخ) هذا على لسان الغزالي والامام (قوله بمجرد النهي) أى بل مع مقتضى الفساد وهو رجوع النهي إلى داخل أو خارج لازم (قوله ودون غيرها) عطف على دون المعاملات (قوله فإن كان مطلق النهي الخ) هذا قسم قوله مطلقا فيما عدا المعاملات وقوله لخارج أى في المعاملات وغيرها كما يدل عليه التمثيل وكان الأولى أن يقدم قوله والصلاة الخ على قوله وكاليبيع الخ لأنه من أمثلة العبادة (قوله أى غير لازم) أشار إلى أن المراد بالخارج ما ليس بداخل ولا لازم بقرينة جعله قسما لها والمراد غير لازم مساو سواء كان ذلك الخارج غير لازم أصلا ولا زامأ وعم وقدم مثل الشارح للثنتين (قوله الحاصل بغير الوضوء أيضا) إشارة إلى أن المراد بالزوم المنفي الزوم المساوى ولا ينافى أن تلاف المال لازم للوضوء لكنه أعم هذا هو الحق خلافا لقول الكمال بعدم التلازم من الطرفين لوجود الوضوء بدون تلاف المال فإن النهي ليس عن مطلق الوضوء (قوله في المكان المكروه) كالحمام ومعاطن الأبل (قوله لأن المنهي عنه الخ) أى فالصلاة لم يتعلق بها ذلك النهي وأورد عليه أن هذا التعليل يجرى في اللازم المساوى فإنه خارج واجيب بما لم ينفك عن الملزوم كان طلب تركه طلبا لترك ذلك الملزوم إذ لا يأتى تركه بدونه بخلاف الخارج الغير اللازم بالمعنى المذكور فإنه يوجد بدون الملزوم المخصوص في محل آخر لم يكن طلب تركه طلبا لترك الملزوم لاستقلاله بالنظر لذلك الملزوم الخاص فكان النظر إليه بانفراده (قوله أى سواء) أى في الكف والفساد لم يكن الخ السر في تقديم النبي هنا وتأخير في قول أبي حنيفة الآتى تقديمه للأقوى لأن أبا حنيفة قال بعدم الفساد أصلا والعدم أولى بأن يكون الخارج لا بالداخل وأحمد قال بالفساد هو أولى بالداخل واللازم لا بالخارج والقاعدة أن ما كان ظاهرا يجعل أولا والاخفى ثانيا لأنه كالمبالغ عليه كذا قالوا وفيه أن هذا خلاف قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فإن عدم إيمانهم على عدم إنذارهم أظهر (قوله في الصور المذكورة) أى الأربعة وهى الوضوء بماء مغصوب والبيع وقت نداء الجمعة والصلاة في المكان المكروه أو المغصوب (قوله للخارج) متعلق بالمذكورة وقوله عنده متعلق بالفساد (قوله قال) أى الامام

(قول الشارح لأنه لم ينتقل عن جميع موجهه) أى ولا يكون مجازاً إلا حينئذ وجه ذلك أنه وإن زال بعض موجهه للدليل لكنه باق على استعماله في البعض الآخر لكن لا باستعمال غير الاستعمال الأول ووضع غير وضعه الأول بل بهما إتماماً وعدم الدلالة على الفساد والمجاز لا بد وأن يكون باستعمال ثانٍ ووضع ثانٍ ضرورة أن استعمال الحقيقة يكون في الموضوع له والمجاز في غيره نص عليه السعد في حاشيتي العصد والتلويح في مبحث العام وسلبه الشريف وباقي الحواشي (قول الشارح فهو كالعام الذى خص فانه حقيقة فيما بقى كاسيأتى) سياق أن ذلك طريق الخطاب في العام المخصوص هل هو حقيقة في الباقي وحجتهم أن اللفظ كان متناولاً له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير إتماماً عدم تناول الغير والقول بأنه كان يتناوله مع غيره ولا يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له غلط لأنه ليس موضع النزاع ما إذا استعمل اللفظ العام في الباقي استعمالاً مبتدأً غير الاستعمال الذى ورد عليه التخصيص بل موضع النزاع العام إذ ورد ثم خص وأريد به الباقي بدلالة التخصيص أى أريد بذلك العام الذى ورد أولاً مع ملاحظة الاستعمال الأول ولو كان بطريق الحكاية له الباقي هل هو حينئذ حقيقة أو مجازاً أم جواب العصد عنه (٥٠٢) بأن كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله فغير موجه لادعاء

ذلك القائل أنه استعمل في الباقي وقد كان كونه حقيقة لاستعماله في الكل لا لتناوله للباقي فالحق في الجواب هو أن ذلك العام إنما كان حقيقة في الباقي لأنه لم يرد منه باستعمال ثانٍ بل الاستعمال الأول لم يتغير إنما الذى تغير هو تناوله للغير ولا شك أن المجاز لا بد فيه من استعمال ثانٍ غير الاستعمال الأول في المعنى الحقيقي ولم يوجد فلم يوجد هذا وسيأتى أن المصنف يختار هذا القول تبعاً لوالده ولا يشك بقوله قبله أن الفرد الخارج بالتخصيص مراد تناوله لاحقاً إذ على هذا هو بعد التخصيص حقيقة في الكل لا الباقي لأن هذا الذى اختاره إنما

(ولفظه حقيقة وإن اتى الفساد لدليل) كافى طلاق الحائض للامر بمراجعتها كما تقدم لأنه لم ينتقل عن جميع موجهه من الكف والفساد فهو كالعام الذى خص فانه حقيقة فيما بقى كاسيأتى (و) قال (أبو حنيفة) مطلق النهى (لا يفيد) الفساد (مطلقاً) أى سواء كان الخارج لم يكن له

(قوله أحمد وألفظه حقيقة) فيه أنه مستعمل في بعض موجهه وهو ليس معناه الموضوع له فيكون مجازاً ويجاب بأنه حقيقة قاصرة كما تقدم نظيره فنذكر (قوله كافى طلاق الحائض) فإن الامر بمراجعتها دل على انتفاء الفساد فيقع الطلاق في حال الحيض فهذا النهى الخاص لا يخرج النهى المطلق عن كونه باقياً على حقيقته (قوله عن جميع موجهه) أى مقتضاه ومدلوله (قوله فهو كالعام الخ) فيه أن الباقي في العام جزئى لأن دلالة العام كلية والباقي هنا جزء لا يتحقق فيه الكل لأن حقيقة المركب تنفك بانتفاء بعض الأجزاء وأيضاً العام المخصوص مستعمل في جميع أفراد غير الحكم لا يشملها كلها فهو مستعمل في جميع معناه غاية أن الحكم غير شامل للجميع ولا يقدح ذلك في كونه حقيقة وهذا قد استعمل اللفظ في بعض معناه واجيب عن هذا بأننا نجعله مثل العام المخصوص بأن نقول اللفظ مستعمل في الكف وفي الفساد إلا أن الدليل أخرجه حكماً لا تناولاً وعن الأول باعتبار أن كلاً لا يدرج تحته شئ فالعام يدرج فيه جزئياته والكل تدرج فيه أجزاؤه وبه صح التنظير وبعد هذا كله فقد قال العلامة البرماوى في شرح الفيتة اطلاق النقل عن الامام أحمد ليس بجيد فإنه إنما قال ذلك في بعض العبادات وبعض العقود خاصة كالبيع وقت النداء والصلاة في المغصوب وإلا فهو موافق على وقوع الطلاق في الحيض وفي طهر جامعا فيه وأرسال الثلاث ونحو ذلك نعم إذا قلنا في هذا النوع أنه يقتضى الفساد كما يقول الامام أحمد ووجهه فقام الدليل في موضع على أنه لا يقتضى الفساد هل يكون اللفظ باقياً على حقيقته لا؟ لم يخرج عن جميع موجهه فيصير كالعام الذى خرج بعضه فانه يبقى حقيقة فيما بقى على المرجح أو يبقى مجازاً والخروج عما يقتضيه في الأصل فيه خلاف حكاه ابن عقيل في الواضح وهو مبنى على أن لفظ النهى يدل على الفساد بصيغته أما إذا قلنا يدل عليه شرعاً أو معنى فليس فيه إخراج بعض مدلول اللفظ ولعل هذه المسئلة هي فائدة الخلاف في كونه لغة أو شرعاً أو معنى اهـ (قوله وقال أبو حنيفة الخ) حاصل ما نقله عنه أن النهى عن الشئ عنده

لا يفيد

هو على القول بأنه بعد التخصيص لا يعم الفرد الخارج فرجح بناء على هذه الطريقة

ذلك إما على طريقته هو تبعاً لبعض آخر من الأصوليين كما نقله العصد في مبحث العام فلا حاجة إليه وإنما بادرت بذلك هنا حرصاً على تحقيق مراده ودفعاً لحيرة الحواشي هنا وهناك والله يتولى هدانا وهذا (قوله بأن ذلك مستعمل في جميع معناه الخ) هذا على ما هو مختار المصنف وليس الكلام فيه بل الكلام فيما إذا كان مراد منه والباقي فقط الذى هو رأى الخطاب هنا وهناك (قوله فيه أن يقال الخ) هذا مبنى منه على تسليم أن العام مستعمل في الباقي (قوله واستعمال اللفظ في جزء معناه مجاز) فيه أن هذا إنما هو فيما ليس بالاستعمال الأول بل باستعمال جديد (قوله وإطلاق العام على جزئياته) فيه أن العام موضوع للجميع من حيث هو جميع كإتيان العلامة وقد سلبه فلو كان باستعمال آخر في الجزئيات لوجب أن يكون مجازاً (قول المصنف وقال أبو حنيفة لا يفيد الفساد) أى للفعل وإن أقاد فساد الوصف ثم إن عدم إفادة الفساد لا تستلزم إفادة الصحة فقد لا يفيد فساداً ولا صحة كما في النهى عن الحسى كالزنا كما يأتى

( قول المصنف ففساده عرضي الخ ) فالنهي حقيقة مازال غير مفيد للفساد ( قول الشارح أما غيره ) أي غير المشروع وهو الحسي لان الفعل ان كان له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو اتفق بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة فشرعي وإلا بأن كان له تحقق حسي فقط كالزنا فغير شرعي بل حسي فقول سم ان مسألة الحسي متروكة في الكتاب وهم ( قول الشارح فالنهي فيه على حاله ) أي لا يفيد فساده أي عدم الاعتداد به وترتب آثاره عليه كما لا يفيد صحته وهي مقابل هذين وانما لم يقد بطلانه ( ٥٠٣ ) لان معنى اللفظ لا يختلف باختلاف

متعلقه وقد دل الدليل في النهي على فساد الوصف على انه لا يدل على فساده فكذلك هنا ولم يجعل النهي فيه بمعنى النفي لوجود حقيقة وبما ذكر من معنى الصحة والفساد هنا كما بينه الشارح أول البحث اندفع ما يتوهم من مخالفة ما هنا للتويع من أن النهي عن الحسيات يقتضي قبحها لعينها إذ الفعل الحسي لا دلالة فيه على أن النهي عنه لغيره إذ الكلام هنا في ترتب الثمرة وعدمها لافي القبح وعدمه فخلافاً لابي حنيفة هذا غير ما في التويع \* فان قلت الزنا عند الحنفية يترتب عليه ثمرته من ثبوت النسب والمصاهرة فهو معتد به \* قلت ذلك

لما سأتى في افادته الصحة قال ( نعم المنهى ) عنه ( لعينه ) كصلاة الحائض وبيع الملاقيح ( غير مشروع ففساده عرضي ) أي عرض للنهي حيث استعمل في غير المشروع مجازاً عن النفي الذي الاصل أن يستعمل فيه اخباراً عن عدمه لانعدام محله هذا في ما هو من جنس المشروع أما غيره كالزنا بالزاي فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج ( ثم قال والمنهى ) عنه ( لوصفه ) كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتبهاله على الزيادة ( يفيد ) النهي فيه ( الصحة ) له لان النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده وإلا كان النهي عنه لغوا كقولك للأعمى لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره

لا يفيد بالوضع فساداً بل يفيد الصحة ان رجع الى وصفه ولا يفيد صحة ولا فساداً لذاته فلا ينافي قول المصنف ففساده عرضي ان رجع الى غير وصفه ( قوله لما سأتى ) أي في قوله لأن النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده ( قوله نعم المنهى الخ ) جواب عما يقال ان أبا حنيفة يقول ان النهي لا يفيد الفساد مع انه قائل بالفساد في صلاة الحائض وبيع الملاقيح المنهى عنهما وحاصل الجواب ان الفساد ليس من النهي بل عرض للنهي حيث استعمل مجازاً عن النفي فقولنا لا تصل الحائض بمعنى لا صلاة لحائض فيكون النهي مستعملاً في معناه المجازي وهو النفي وهذا خرج عن حقيقة ( قوله لعينه ) أي لذاته أو لجزئه ( قوله حيث استعمل ) أي النهي بمعنى صيغته ( قوله مجازاً ) بعلاقة المشابهة من حيث أن كلا مقتض لعدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الاصل هكذا قيل وفيه نظر لان وجه الشبه يكون أخص أو صاف المشبه به وما هنا ليس كذلك فتأمل ( قوله اخباراً ) علة ليستعمل ان جعل مفعولاً له أو على وجه الاخبار ان كان تمييزاً ( قوله لانعدام محله ) فحل الصلاة المصل الطاهر ومحل البيع المبيع الموجود والمراد لانعدام الشرعي لا الحسي ( قوله بالزاي ) احتراز عن الربا بالراء فان منه ما هو مشروع وهو العقد ولم يجعل الزنا بما مشروع لان النكاح حقيقة في العقد ( قوله على حاله ) أي من غير سبق مجاز ( قوله يفيد الصحة له ) أي للنهي عنه بدون وصفه لأمع وصفه فانه مع وصفه فاسد كما صرح به العضد وأما اليه الشارح ( قوله لان النهي عن الشيء ) أي الباقي على حقيقة فلا يرد النهي له ادخل فانه تقدم انه بمعنى النفي ( قوله يستدعي امكان وجوده ) أي شرعاً ( قوله وإلا لكان النهي عنه لغوا ) لأنه منع للممتنع ومنع الممتنع عبث واجيب بانه غير ممتنع بهذا المنع وانما يمتنع منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل ( قوله فيصح صوم يوم النحر )

انما ترتب اصابة على الولد ثم أقيم الوطء مقامه كما أقيم السفر مقام المشقة في الترخص والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة فالقائم مقامه يعتبر بصفات الاصل لا بصفاته هو والحاصل ان الزنا من حيث هو زنا لا يترتب عليه الآثار بخلافه من حيث هو مجرد وطء ومن أراد زيادة البيان فعليه بالتويع والتوضيح ( قول الشارح يستدعي امكان وجوده ) أي شرعاً بأن لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً عن المكلف بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعي هو معنى الصحة فلا يمنع المكلف عنه لان المنع عن الممتنع لا يفيد ( قوله بغير هذا المنع ) أي الذي صار ممتنعاً ( قول الشارح فيصح صوم يوم النحر عن نذره ) لان فيه جهة طاعة وهي ترك المفطرات وجهة معصية وهي الاعراض عن

الضيافة تلك الايام والضد الاصل للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة إلى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة إلى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل ففي الصوم في هذه الايام مشروعا بأصله لا بوصفه فكان فاسدا لا باطلا ( قول الشارح عن نذره ) أى فالنذر صحيح لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرنا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ولذا قالوا إذا اتصلت به المعصية ذكرنا بان صرح بذكر المنهى عنه بان قال الله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره فصوره ما قاله الشارح أن ينذر صوم يوم الاثنين مثلا وكان يوم النحر ( ٥٠٤ ) ثم إذا صام لا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية وتحقيقه

أن النذر لإيجاب بالقول وبالقول أمكن التمييزين المشروع والمنهى عنه والشروع لإيجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ( قول الشارح لا مطلقا ) متعلق بقوله عن نذره أى لاعتن مطلق النذر بان قال الله على أن أصوم يوما وصام عنه يوم النحر فلا يصح لانه التزمه تاما فلا يؤديه ناقصا ومثله ما إذا نذر ركعتين ولم يقيد بالوقت المكروه لما مر أما صوم يوم النحر فلا فيصح لكن يأثم به ولا يجب إتمامه مع وجوب إتمام النفل عنده لان هذا معصية ( قول الشارح فتصح مطلقا ) أى ولو نذر الصلاة في ذلك الوقت المكروه لان المنهى عنها

كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لأن المنهى عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور إذا أسقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وإن كان يفيد بالقبض الملك الحديث كما تقدم واحترز المصنف بمطلق المنهى عن المقيد بما يدل على الفساد أو عدمه فيعمل به في ذلك اتفاقا ( وقيل ان نفي عنه القبول ) أى نفيه عن الشيء يفيد الصحة له لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد

تفريع على قوله يفيد الصحة وقوله عن نذره أى صوم يوم النحر لان النذر أخرجه عن وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ونظر لمجرد العبادة ( قوله لا مطلقا ) أى لا من مطلق النذر فيما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر وليس المراد مطلقا عن النذر وغيره لانه يصح صومه عندهم تطوعا وإن كان يأثم به والفرق بين ما إذا نذر صوم يوم النحر فيصح وبين ما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر انه في الاول التزمه ناقصا فجاز أن يؤديه كذلك بخلاف مسألة الاطلاق فانه لا يتأدى الناقص عن السكامل وبه تعلم ما في كلام الشارح والحواشي هنا فتبصر ( قوله لان المنهى عنها لخارج ) فيه أنه لازم فلا فرق بين الصلاة في الاوقات المكروهة وصوم يوم النحر والجواب ما أفاده من التلويع أن بينهما فرقا وهو أن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها ( قوله وان كان يفيد الخ ) أى ان المفيد للاعتداد هو القبض للبيع فلا يقال العقد الفاسد لا يترتب عليه شيء ومعنى كون الملك خبيثا أنه لا يحل الانتفاع بالمبيع فيجب فسخه ورأيت منقولاً عن بعض أفاضل الحنفية أنه لا يصح البيع المذكور وإن سقطت الزيادة ونقله عن الزيلعي ( قوله أى نفيه ) حول العبارة لان هذا بحث مستقل غير مرتبط بالمنهى لانه في النفي فكان الاولى بالمصنف أن يعبر بما يفيد كائن يقول أما نفي القبول فقيل دليل الصحة وقيل الخ ( قوله لظهور النفي ) أى نفي القبول ( قوله في عدم الثواب ) ولا يلزم من نفي الثواب عدم الصحة كالصلاة في المنصوب ( قوله دون الاعتداد ) كما حمل عليه حديث من أتى

عراقا

لخارج لان الوقت ليس معيارا لما لانها لم تتقدر به بخلاف

الصوم فانه معيار له ومقدر به وليس معنى الاطلاق أنها تصح وإن نذرت نذرا مطلقا غير مقيد بذلك الوقت لان ما التزم كاملا لا يؤدي بناقص ( قوله أو أطلق المنهى عنه الخ ) في التوضيح أنه إن لم يدل الدليل على أن المنهى للعين أو الوصف يكون صحيحا عند ابن حنيفة بأصله غير فاسد الوصف ( قوله من البعد والضعف الخ ) من تأمل ما حاوله سم وجدده لا ضعف فيه ولا بعد فانظره ( قول الشارح يفيد بالقبض الملك الحديث ) فالمفيد للملك هو القبض دون البيع لانه فاسد لا يترتب عليه ثمرة وفائدة الملك عدم الضمان عند التلف ( قوله العام ) هو من جملة مباحث الاقوال المترجم بها أول الكتاب واعلم أن العموم يقع تارة في كلامهم بمعنى التناول



وإفادة اللفظ للشيء. وهذا أمر سببه الوضع فالذي يوصف به على الحقيقة ( ٥٠٥ ) هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية

وهي كون الشيء إذا حصل في العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا الأول وإلا لخرج الجمع المعروف لإلا لشيء فيه شركة وكذلك اسم الجمع لأن أحادهما أجزاء لعدم صدق كل منهما على كل واحد كيف ولولا اعتبار الوضع في العموم لما أفادته النكرة المنفية إذ معناها واحد لا بعينه وهي مع الثاني موضوعة بالوضع النوعي الاستغراق الشمولي الذي معناه كل فرد بشرط الاجتماع لأن التركيب لا تنفاه فرد مبهم وانتفاؤه بانتفاء كل فرد وتارة يقع بمعنى الشمولي حيثئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعا لكن لما كان البحث هنا عن العام الذي هو سن الفاظ وجب أن يكون العموم معناه تناول كما قاله الشارح هنا وسيأتي عند القول بأن المعنى يتصف بالعموم يفسره الشارح بالشمولي فتصحيح أنه من عوارض الالفاظ بناء على أن معناه تناول وكان مقابله باطلا لأن الكلام في العموم للالفاظ الذي معناه تناول دون العموم بمعنى الشمولي والأول لا يعرض للمعنى وقول المصنف ويقال

(وقيل بل النفي دليل الفساد) لظهوره في عدم الاعتداد (ونفي الأجزاء كنفي القبول) في أنه يفيد الفساد أو الصحة قولان بناء للأول على أن الأجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح والثاني على أنه إسقاط القضاء فإن مالا يسقطه بان يحتاج إلى الفعل ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين (١) (وقيل) هو (أولى بالفساد) من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن وعلى الفساد في الأول حديث الصحيحين لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ وفي الثاني حديث الدارقطني وغيره لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن (العام) لفظ

عرافا فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يوما وحديث إذا أبق العبد من مواليه لم تقبل له صلاة حتى يرجع إليهم رواهما مسلم وحديث من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحا رواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما والظاهر أن نفي القبول في هذه الأحاديث ونحوها لكون إثم المعصية المتروعة عليها يعدل ثواب الصلاة تلك المدة فكانت أحبطه وذلك لا ينافي كون الصلاة في نفسها صحيحة لاستجماعها للشرائط قال الكمال فلم أن لا تلازم بين الصحة والقبول بل القبول أخص منها ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم وقيل بينهما تلازم فإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر قال العلامة البرمائي وهذا القولان متكافئان لا ترجيح لاحدهما على الآخر لأن نفي القبول ورد تارة في الشرع بمعنى نفي الصحة وأخرى بمعنى نفي القبول مع وجود الصحة وبعدم الترجيح يشعر كلام ابن دقيق العيد (قوله) وقيل بل النفي دليل الفساد (كتب العلامة أحمد الغنيمي انظر هل يأتي فيه ما تقدم من كون النفي ورد على العين أو الجزء أو اللازم إلى غير ذلك من كونه عبادة أو غيرها وقضية كلام العلامة البرمائي في شرح ألفيته أنه يأتي جمع ما سبق في النفي لأنه بمعناه (قوله للأول) وهو إفادة الفساد (قوله في سقوط الطلب) وإن لم يسقط القضاء (قوله والثاني) وهو إفادة الصحة (قوله أنه) أي الأجزاء (قوله قد يصح) قد يقال صحته أن حصلت فمن خارج فلا يفيد نفي الأجزاء كما هو المدعى اه ناصر قال سم لعل مراد هذا القائل بأنه يفيد الصحة أي يجامعها ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقدر يصح لأنه نصريح بأن الصحة قد توجد معه وقد لا توجد ومعلوم أن ما هو كذلك لا يدل على أحد الأمرين بخصوصه فاندفع الإيراد المذكور (قوله العام لفظ الخ) الظاهر أن لفظ العام ترجمة أي هذا مبحث العام وقوله لفظ خبر مبتدا محذوف أي هو لفظ ويصح أن يجعل العام مبتدأ خبره لفظ الخ وأفاد كلامه أن العموم من عوارض الالفاظ على ما صححه بقوله فيما سيأتي والصحيح أن العموم من عوارض الالفاظ ومختار الكمال في تحريره تبعاً لما أفادته من عوارض المعاني وعليه في تعريفه أمر يستغرق وقد فرغ عليه الشارح قوله فيما سيأتي فالعموم شمول أمر الخ ثم أن اللفظ شامل للاسم وهو ظاهر والحرف فقد قال القراء في أن ما الحرفية إذا كانت زمانية أفادت العموم كقوله تعالى إلا ما دمت عليه قائما وكذلك المصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجبني

(١) قوله كصلاة فاقد الطهرين أي على أحد الأقوال الأربعة فيه عندنا المنظومة في قول بعض أفاضل المالكية

ومن لم يحمدا ماء ولا متيمما ه فاربعة الأقوال يحكي مذهبها

يصلى ويقضى عكس ما قال مالك ه وأصبح يقضى والأداء لاشبها

وذلك القول هو أنه يصلى ويقضى اه كاتبه

( ٦٤ - عطار - أول ) للمعنى أعم أي أشمل واللفظ عام أي متناول فلا منافاة بين ما هنا وما هناك فتدبر حتى التدبر

(يستغرق الصالح له) أي يتناول له دفعة خرج به النكرة في الاثبات مفردة أو مثناة أو مجموعة أو اسم عدد لا من حيث الأحاد فاتها تناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو أكرم رجلا وتصدق بخمسة دراهم (من غير حصر) خرج به اسم العدد من حيث الأحاد فاته يستغرقها بحصر عشرة ومثله النكرة المثناة

ما تصنع وشمل الفعل وفيه كلام سيأتي (قوله يستغرق) أي شأنه ذلك وإن انحصر في فرد في الخارج (قوله الصالح له) قيد لبيان الواقع فإن اللفظ لا يستغرق إلا ما يصلح له دون غيره نعم فيه فائدة وهي التنبيه على أن العموم شمول اللفظ لما صدق عليه من المعاني كالعقلاء بالنسبة لمن وغيرهم بالنسبة لما لا بالنسبة لكل شيء وقول أبي زرعة تبع للزركشي أخذ من شرح المنهاج أنه لا احتراز أراد الاحتراز عن تناول كل شيء إلا عن تناول غير ما لا يصلح له إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له فالصالح للاستغراق وهو نعت لمحذوف أي المعنى الصالح وفيه ضمير يعود على ذلك الموصوف فالصلة جرت على من هي له ومعنى كونه صالحا للفظ كونه مقصودا منه سواء كان بطريق الوضع أو القرينة فيشمل الحقيقة والمجاز وفي عود الضمير إلى اللفظ لزوم جريان الصلة على غير من هي له فيجانب بأنه على طريقة السكوفيين لا من اللبس لا يقال كما يجوز رجوعه للفظ يجوز رجوعه للمعنى فاللبس موجود لا نأقول احتمال رجوعه لكل منهما ليس لابس الجواز إرادة كل منهما وإنما اللبس رجوعه إلى ما يجوز رجوعه إليه ثم إن الصلاحية أعم من أن تكون صلاحية الكل للأجزاء أو الكل للجزئيات وهذا باعتبار تناوله لأفراده وما يأتي من أن مدلوله كاية باعتبار الحكم (قوله دفعة) من تمام تفسير الاستغراق أشار به إلى أن المراد الاستغراق اللغوي فلا يقال الاستغراق يرادفه العموم فلا يعرف به (قوله خرج به النكرة في الاثبات) أي غير المقترنة بما يفيد عموما كالشرط وخرج أيضا المطلق فانه لا يدل على شيء من الأفراد فضلا عن استغراقها (قوله) لا من حيث الأحاد أي بل من حيث الجزئيات وهو قيد في اسم العدد والنكرة المثناة كما أشار لذلك الشارح بقوله عشرة ومثله الخ ثم إن دخول اسم العدد تحت النكرة نظر اللغوي وإلا فاسم العدد من قبيل العلم (قوله تناول الخ) فالمفردة تناول كل فرد فرد بدلا عن الآخر والمثناة تناول كل اثنين اثنين والمجموعة تناول كل جمع جمع بدلا عن الآخر وكذلك الخمسة (قوله لا الاستغراق) أي الذي هو تناول دفعة (قوله أكرم) رجلا في شرح الاسنوي على المنهاج إن النكرة إذا كانت أسرا نحو اضرب رجلا نعم عموم بدل عند أكثرين فإن كانت خبرا بنحو جاءني رجل فلا تعمه وبه تعلم ستمثيل الشارح بالمثال المذكور وذكر أيضا أنها إذا وقعت في سياق الاثبات وكانت للامتنان عمت قال به جماعة منهم أبو الطيب في أوائل تعليقه كقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان ووجهه أن الامتنان مع العموم أكثر إذ لو صدق بالنوع الواحد من الفاكهة لم يكن في الامتنان بالحقير كثير معنى ومن فروع ذلك الاستدلال على طهورية كل ماء سواء نزل من السماء أو نبع من الأرض بقوله وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به (قوله وتصدق بخمسة) فانه يصدق بأن يكون صحاحا أو مكسرة بدل الصحاح ولو قال تصديق بخمسة بدون تمييز كان أوضح فانه يصدق بخمسة بدل خمسة من أفراد الخمسات (قوله من غير حصر) أي في اللفظ ودلالة العبارة لافي الواقع فإن من الفاظ العموم كل رجل في البلد مع أنهم محصورون ونحو خلق الله السموات فانه لفظ عام مع أن السموات محصورات في الواقع ولذلك قد يكون أفراد الخاص في الواقع أكثر من أفراد العام (قوله فانه يستغرقها) وإلا لم يكن لسكونها عشرة معنى واستغراقه على سبيل الكل لأن العشرة اسم للهيئة الاجتماعية وإخراج اسم العدد من حيث الأحاد بما ذكر بناء على أن المراد بالاستغراق ما يعم استغراق الكل لأجزائه والكل للجزئيات كما سمعت مع أن المعروف في معناه هو الثاني وعليه فلا حاجة إلى إخراجها بما ذكر لأن الصلاحية فيه متنتية (قوله المثناة) سكنت عن المجموعة لانه

(قوله المصنف يستغرق الصالح) لم يعتبر قيد الوضع في الصلاحية ليدخل المشترك المراد به المراد معنى واحد فانه صالح وضعا ممنوع للقرينة أما العام المخصوص فعمومه مراد عند المصنف تناول (قوله لبيان الماهية) أي ليندفع توهم أن المراد الاستغراق سواء لما يصلح أو بعضه أولا لا يصلح وما يصلح (قوله خرج نحو لارجل) هذا مبني على أن تناول النكرة المنفية للأفراد تناول الكل للجزئيات بناء على أن المدلول انتفاء الماهية ويلزمه انتفاء الأفراد وهو رأى الشيخ الإمام والخفية أما بناء على ما عليه المصنف من أن النكرة في سياق النفي للعموم وضعا بان تدل عليه بالمطابقة فلا تأمل

من حيث الآحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته أو حقيقته ومجازة أو مجازة على  
الراجح المتقدم من صحة ذلك ويصدق عليه الحد كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد معنى  
واحد لأنه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره (والصحيح دخول) الصورة (النادرة وغير المقصودة)  
وإن لم تكن نادرة من صور العام (تحت) في شمول الحكم لهما

لا حصر فيها إذ الجمع لا أحد لا كثرة قاله سم وقد يقال أن هذا ظاهر بالنسبة إلى جمع الكثرة على أن  
الجمع فيه حصر باعتبار مبدئه فظهر أن اسم العدد ليس من العام سواء نظر إلى أحاده أم لا وكذا  
النكرة المثناة وأما النكرة المجموعة فهي داخلية في العام لكن من حيث أفراد الجمع لا من حيث أحاد  
المجموع (قوله ومن العام الخ) بناء على الصحيح الآتي في قوله وأنه قد يكون مجازاً قال الكمال فيه  
تنبه على أن ما زاده الامام واتباعه في الحد من قولهم بوضع واحد محل بالحد فقوله لا بهرى أن زيادته  
لاخراج ما ذكر إنما هو على غير الصحيح (قوله في حقيقته) كقولك رايت العين مریدا بها الباصرة  
والجارية والحقيقة والمجاز كجاء الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع والمجازين نحو  
رايت البحر وتريد الرجل العالم والرجل الجواد (قوله المتقدم) أي في مسألة المشترك يصح إطلاقه على  
معنياه (قوله ويصدق عليه الحد) أي وإن كان مختلف الحقيقة لأن العام على قسمين لكن المصنف في  
شرح المختصر قال إن المشترك عند الشافعي كالعام وليس بعام لأن العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها  
(قوله كما يصدق الخ) أي فلا حاجة لزيادة القيد لادخاله (قوله على المشترك) نحو عندي عين انفقتها  
فانه صادق بالذهب والفضة فيقال له عام ويصدق على غيرهما (قوله في أفراد معنى واحد) التقييد  
بالمعنى الواحد لأجل أنه المتوهم من عدم صدق التعريف عليه الذي دفعه الشارح بقوله لأنه مع قرينة  
الواحد الخ وإلا فلا فرق في المشترك من حيث المعنى بين أن يستعمل في معنى واحد أو معانيه والحاصل  
أن العموم باعتبار استغراق مفهوم فإن لم يرد به في محل الاستعمال سوى مفهوم واحد كان عاماً  
باعتباره إن دخل موجب العموم كاللام مثلاً وإن أريد به المفهوم أو المفاهيم ودخله الموجب عم  
بالنسبة إلى أفراد المفاهيم كلها واعتبر ذلك في قولك العين شيء يجب قاله الكمال بن الأهمام (قوله لأنه مع  
قرينة) دفع به ما يقال كيف يكون عاماً مع أنه كما يصلح لهذا المعنى يصلح لغيره وهو غير مستغرق لذلك  
الغير الصالح له فلا يكون عاماً وحاصل الدفع أنه مع القرينة لا يصلح لغيره وقصد الشارح بهذا التورك  
على الرازي ومن تبعه في زيادتهم في التعريف قيد بوضع واحد لادخال المشترك لأن المشترك إذا استعمل  
في أفراد معنى واحد صدق عليه أنه مستغرق باعتبار وضع واحد لا باعتبار أو ضاعه وحاصل رد الشارح  
أنه لا حاجة لزيادته مع القرينة فإن اللفظ مع القرينة غير صالح لما عدا المعنى الذي نصبت له  
القرينة واعترضه سم بأن القرينة غاية ما تمنع إرادة المتكلم ولا تمنع صدق اللفظ في حد ذاته إلا  
أن يقال مرادهم الصالح من حيث الصدق وهو بعيد وفيه أنه لا بعد لما تقدم أن فائدة قوله الصالح  
الإشارة إلى أن اللفظ لا يستغرق إلا ما يصلح له من معانيه (قوله وغير المقصودة) أي التي لم  
يعلم قصدتها في الواقع (قوله وإن لم تكن نادرة) قد يتوقف في هذه الغاية من جهة أن ما قبلها أولى  
بالحكم ما بعدها وقد يجاب بأن الجملة الحالية ثم إن فيه إشارة إلى أن غير المقصود أعم من النادرة  
خلافاً لتوهم اتحادهما لأن شأن النادر أن لا يقصده وأورد أنه لا فائدة في ذكر هذا الخلاف لأن  
النادرة وغير المقصودة إن كان اللفظ صالحاً لهما دخلاً فيهما فلا كذا وأورد الكوراني وفيه نظر  
ليس المقصود مجرد الحكاية الخلاف بل الخلاف من حيث الشمول في الحكم كما أشار له الشارح لأن  
حيث مجرد التناول في اللفظ فالتخلاف من حيث الحكم على كل فرد على أنه لو سلم أن الخلاف من حيث  
تناول اللفظ فله فائدة أيضاً وهو أن المراد الصلاحية لا باعتبار الغالب خلافاً لما قال بذلك (قوله لهما)  
أي للنادرة وغير المقصودة التي لم تخطر ببال المتكلم فلم يتعرض لها بنفي ولا بإثبات وبينهما عموم وخصوص

(قوله بالنظر إليه) أي  
بمجرد النظر إليه (قوله  
أو لأنه لا حصر فيها من  
جهة الآحاد) لكنها  
خارجة باستغراق الصالح  
لأنها إذا تناولت مرتبة ما  
فهي صالحة لغيرها الأكثر  
منها أفراداً فلم تستغرق  
كل ما يصلح لها ولذا كان  
الاصح أنها ليست من صيغ  
العموم (قوله وقد يكون  
لقرينة) فيه أن القرينة  
إنما هي لعلم عدم القصد  
لعدم القصد

نظراً للعموم وقيل لا نظراً للمقصود مثال الإدارة القيل في حديث أبي داود وغيره لاسبق إلا في خوف أو حافر أو نصل فانه ذو خوف والمسابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه ومثال غير المقصودة وتذكر بالقرينة ماله وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به بالصحيح صحة الشراء أخذاً من مسألة ماله وكله بشراء عبيد فاشترى من يعتق عليه وإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت قطعاً وقصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً (و) الصحيح (انه) أي العام (قد يكون مجازاً) بأن يقترب بالمجاز أداة عموم

من وجه كما صرح به المصنف في منع الموانع وكذلك البر ماوى فان غير المقصودة قد تكون نادرة وقد تكون غير نادرة والنادرة قد تكون مقصودة وغير مقصودة وظاهر الشارح ان بينهما عموم مطلقاً لانه انما عم في الثاني إلا ان يقال حذف من الأولى دلالة الثاني فقول له دخول النادرة أي وإن لم تكن مقصودة (قوله نظر للعموم) أي باعتبار تناول اللفظ (قوله نظر للمقصود) أي ما يقصده المتكلم بالعام عادة ولم تخرج العادة بقصد النادرة وأورد ان هذا لا يظهر في كلام الشارع فانه لا يخفى عليه خافية وهو اجيب بانه وإن كان كذلك إلا انه أجرى الدلالة في موارد كلامه على اسلوب العرب وإن كان فيه ما هو محال بالنسبة له وعادة العرب لا يريدون إدخال النار قال العلاني في قواعد دخول الصورة النادرة في الألفاظ العامة في خلاف اصول وقل من تعرض له لاسيما في كتب المتأخرين وكان السرفيه عدم خطورها بالبال غالباً فهذا لا يمتشي في خطاب الله تعالى ولا تردد فيه قطعاً واما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم فاخر اجها من صيغة العام مبني على ان دلالة الصيغ على موضوعاتها توقف على الإرادة وهو قول مرجوح ثم خرج على ذلك فروعا كثيرة منها مس الذكر المقطوع والصحيح انه ينقض نظر إلى عموم اللفظ وقيل لانظرا إلى الندرة ومنها مس العضو المباني من المرأة والصحيح عدم النقض والظاهر ان ذلك ليس لعدم دخول النادرة في العام إلا انه ليس مظنة الشهوة ولذلك طردوا الخلاف في مس الشعر والسن والظفر ومنها النظر إلى العضو المباني من الاجنية وفيه وجهان اصحهما التحريم للعموم ووجه الثاني ندرة كونه محل الفتنة والفرق عشرين هذه والتي قبلها في التصحيح (قوله لاسبق) بفتح الباء الموحدة المال المأخوذ في المسابقة ويصح ان يكون اسم مصدر بمعنى المسابقة (قوله الاخف) أي ذي خوف يشير له قول الشارح فانه ذو خوف (قوله والمسابقة عليه نادرة) إشارة إلى أن المراد الشمول من حيث الحكم لا من حيث مجرد تناول اللفظ وأورد أن الاستثناء من النفي إثبات والنسبة في سياق الإثبات تعم عموم ما بدليا لاشموليا والكلام فيه فلا يصح دخول القيل في الحديث من العموم الشمولي واجيب بان الكلام على معنى الشرط أي إلا ان كان النسخ والنسبة في سياق الشرط تعم عموما شموليا كالنفي وبعبارة قول الكمال انه مثال لمطلق العموم في حد ذاته وإن لم يكن شموليا فانه خروج عما الكلام فيه وكذا قول سم انه مثال للندرة في حد ذاته (قوله والأصح جوازها النسخ) فيه إشارة إلى انه كان المناسب للمصنف ان يعبر بالأصح ليفيد أن المقابل له صحيح لا فاسد (قوله وتذكر بالقرينة) جملة معترضة بين المبتدأ والخبر وأورد انه إذا لم يكن مقصوده كيف يتناولها الحكم والجواب ان الحكم إنما ينافيه قصد الانتفاء بان يقصد ان لا يشتري من يعتق عليه من فلان ولا ينافي انتفاء القصد ان لا يقصد من يعتق عليه لا باثبات ولا بنفي فهو قد تناوله اللفظ وقصد منه وإن لم يتناوله الحكم (قوله وفيهم من يعتق عليه) فالقرينة هنا العتق وقوله او لم يعلم أي الموكل علم الوكيل اولا (قوله أخذاً من مسألة) فيه ان المأخوذ منه غير اقرب من المأخوذ بل الامر بالعكس والشرط ان يكون المأخوذ منه اقرب فان المأخوذ منه الضرر فيه أشد فانه في كل الصفقة وقد يقال ان الأخذ كما يكون بطريق الأدنى يكون بطريق الأولى (قوله وان قامت قرينة الخ) بين بذلك ان محل الخلاف عند انتفاء القصد واما في قصد الانتفاء او الدخول فلا خلاف (قوله بان يقترب بالمجاز) كالاستغرافية وأورد ان هذا قاصر على ما يحتاج للاقتراح ولا يشمل نحو من وما فانها لا يصلحان

(قوله قلنا نص عليهما لبيان الخلاف الخ) فيه أنه لا خلاف في تناول اللفظ كما يفيد قول الشارح منظرًا للعموم فالامكان بحاله (قوله في اقتصار الشارح الخ) فيه تأمل (قوله أو القرينة العتق) الظاهر أنهما معا القرينة (قوله بأن الظاهر من قيد الشارح الخ) هو الظاهر من كلام السعد في التلويح أيضا وقد يقال كلام الشارح فيما ذكره صريحا

(قول الشارح كالمقتضى) بكسر الصاد اسم فاعل فاذا كان هناك تقدير متعدي يستقيم الكلام بكل منها فلا عموم له في مقتضى فلا يقدر الجميع بل واحد بدليل فان لم يوجد دليل يتعين لاجله أحدها كان مجعلا بينها وأما المقتضى بالفتح إذا تعين بدليل فهو كظهوره إذ لا فرق بين الملقوظ والمقدر في إفادة المعنى إن كان ظاهرا عاما فهو عام ولا فلا وذلك أيضا مما اختلف فيه فقل لا عموم له لأن العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس بلفظ وأجيب بمنع المتقدمين كذا ذكره البعض ثم علل عدم العموم بقوله لنا لو أضمر الجميع لأضمر مع الاستغناء واللازم باطل أما الملازمة فلا حاجة تندفع ببعض دون الآخر وأما الاستغناء اللازم فلأن الاضمار لما كان للضرورة وجب ان يقدر بقدرها (قوله بان المقتضى لم يقترن الخ) عبارة السعد نقل عن بعض الشافعية ان المجاز لا يعم كالمقتضى واجيب الخ ما نقله عنه قال هذا في مسألة نقل عن بعض الشافعية ان المجاز لا يعم كالمقتضى وقال في مبحث تقسيم الدلالة إلى اقتضاء وغيره لا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول أي اللازم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له إذا كان تحت افراد لا يجب اثبات جميعها لأن الضرورة ترفع باثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعمومه إلى الشافعي وتحقيقه أن المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده (٥٠٩) ما يتوقف صدقه وصحته عقلا أو شرعا أو

لفظا على تقديره وهو المقتضى اسم مفعول فان وجد تقدير متعدي يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقول واحد بدليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمع ثم إذا تعين الدليل فهو كالمذكور لأن الملقوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون إثباته ضروريا لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه إذا

فيصدق عليه ما ذكر كعكسه المعبر به أيضا نحو جاءني الاسود الرماة إلا زيدا وقيل لا يكون العام مجازا فلا يكون المجاز عاما لأن المجاز ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه وهي تندفع في المقترن بأداة عموم ببعض الافراد فلا يرد به جميعها لا بقرينة كافي المثال السابق من الاستثناء وهذا أي أن المجاز لا يعم نقله المصنف عن بعض الحنفية كالمقتضى وهم نقلوه عن بعض الشافعية

لذلك وأجيب بان الباء بمعنى كاف التشبيه (قوله فيصدق عليه) أي على المجاز المقترن به أداة عموم ما ذكر أي من قولنا العام قد يكون مجازا كعكسه أي كما يصدق عليه عكسه وهو قولنا المجاز قد يكون عاما والمقصود من هذا الكلام التنبيه على ان ما اعترض به الزركشي في شرحه من ان عبارة المتن مقلوبة وان الصواب أن يقال والمجاز يدخله لعموم مردود فان كلاما من العبارتين صحيح (قوله إلا زيدا) الأول حذفه ليكون هذا مثالا للمجاز المختلف في عمومه لانه مع وجود القرينة على العموم وهي الاستثناء هنالمختلف في عمومه كما اشار إليه الشارح بقوله فلا يرد به جميعها لا بقرينة (قوله على خلاف الأصل) لأن الأصل في الكلام وهو الحقيقة لأن وضع الالفاظ للفهم والمجاز مغل بذلك فكان الأصل ان لا يجوز استعماله (قوله للحاجة إليه) ان اريد حاجة المتكلم لم يظهر بالنسبة لكلام الشارح وإن اريد حاجة المخاطب لم ينتج قوله وهي تندفع الخ ولذلك كان هذا القول غير مرضي (قوله في المقترن بأداة عموم) أي التي شأنها ان تفيد العموم وإن كانت في المجاز ليست له كما هو المدعى (قوله ببعض الافراد) فيه نظر اما أولا فكفاية البعض في دفع الحاجة ان تعلق الغرض بملق المعنى إما ان احتيج إلى معنى مخصوص لا يفاد إلا بالعموم فلا معنى لدفعها بالبعض وأما ثانياً فمذمومات في كل عام لو سلم فيازم هدم قاعدة العموم (قوله أي ان المجاز لا يعم) هذا عكس ما قاله المصنف وذكره الشارح لانه تعبير لاكثر (قوله كالمقتضى) ضبطه فيما

عرفت هذا عرفت أن ما نقله الحشى عن السعد إنما هو في المقتضى بالفتح عند عدم تعينه بدليل لأنه حينئذ لا يقدر له لفظ حتى يقترن بدليل عموم ولو حمل المقتضى في كلام الشارح على ذلك أي كونه بصيغة اسم المفعول لوافق المنقول عن بعض الشافعية في كلام السعد على ما حررناه ولم يخالف قول الشافعي بالعموم لانه عند التعيين والأول عند عدمه وأما حمل على المقتضى اسم فاعل فهو وإن كان صحيحا إلا انه لا يساعده عليه كلام السعد وبالجملة فكل من المقتضى اسم فاعل أو اسم مفعول قيل انه يعم وقيل لا يعم والقائلون بان المقتضى اسم مفعول لا يعم اختلفوا فقال بعضهم إن لم يعم وقال بعضهم ولو عين لانه ليس بلفظ هذا ولك أن تقول قد تبين أن عموم المقتضى اسم فاعل أو مفعول واحد وهو تقدير الجميع فساغ بيان عدمه في أحدهما ببيان في الآخر لزومه له وإن لم يلزم من عموم المقتضى بالفتح المعين كما إذا قدر أثم الخطأ فانه عام في كل اسم عموم المقتضى بالكسر في مقتضياته فلي تأمل (قوله ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا الخ) ليس النزاع في ذلك إنما النزاع إذا لم توجد قرينة العموم كانه عليه المحقق رحمه الله قال السعد بعد ما نقله الحشى فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المستطوع في كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده ومراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام

( قول المصنف والصحيح أنه من ( ٥١٠ ) عوارض الالفاظ الخ ) نقل السعد عن شارحي مختصر ابن الحاجب أن النزاع لفظي لانه

بانيا عليه ماروى لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين أى ما يحل ذلك أى مكيل الصاع بمكيل الصاعين حيث قال المراد بعض المكيل لما تقدم وهو المطعوم لما ثبت من أن علة الربا عندنا في غير الذهب والفضة الطعم وعلى الاول يخص عمومها بما أثبت عالية الطعم فيسقط تعلق الحنفية به في الربا في الجص ونحوه والحديث في مسلم عن ابى سعيد الخدرى قال كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع صاعين بصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين ( والصحيح أنه )

سياق يكسر الصاد تبع الضبط ابن الحاجب بخطه كما نقله المصنف في شرح المختصر اى اللفظ الذى يدل على المعنى دلالة اقتضاء وهى التى يتوقف فيها صحة الكلام على تقدير كما تقدم ونقل فيه فتحها عن بعضهم اى كالدلول الذى يتوقف انقضاءه على تقدير وذكر لكل منهما مرجحا وليس المقصود التشبيه في نقل القول بنى العموم فيهما عن بعض الحنفية فان القول بنى عموم المقتضى قد نقله المصنف في شرح المختصر عن جماهير أصحابنا إنما القصد التشبيه في بنى العموم لان الحاجة في تصحيح الكلام تندفع بتقدير لفظ يحصل ذلك فلا حاجة إلى تقدير زائد عليه وقرق الصحيح بان المقتضى لم يقتصر بدليل عموم لانه ليس بملفوظ وإنما يقدر لصحة الملفوظ فيقتصر على القدر الضروري بخلاف المجاز المقترن بذلك اذ لو لم يحمل على العموم لزم منه الغاء دليل العموم ( قوله بانيا عليه ) حال من بعض الشافعية قال في التلويح والقول بعدم عموم المجاز ما لم يجده في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا اجاء في الاسود الرماة لا يزيد أو تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم من عالية الطعم في باب الربا على عدم عموم المجاز ( قوله اى ما يحل ) بضم الحاء من الحلول وفيه إشارة إلى انه مجاز مرسل من اطلاق اسم المحل على الحال ويحتمل انه أشار بمخذف المضاف إلى انه مثال للمقتضى ( قوله بعض المكيل ) وليس المراد جميع المكيل مطعوما وغيره كالجص مثلا حتى يكون من باب عموم المجاز بل المراد منه البعض وهو المطعوم لما ثبت إلى اخر ما ذكره الشارح فاندفعت الحاجة إلى عموم المجاز بارادة بعض الافراد منه وهو المطعوم خاصة في الحديث المذكور ( قوله لما تقدم ) اى في التعليل لقول من قال ان المجاز لا يكون عاما والتعليل هو ان الحاجة تندفع بارادة بعض الافراد ( قوله وعلى الاول ) اى القول الاول وهو ما قاله المصنف من ان المجاز يكون عاما ( قوله بما ثبت ) وبفتح الهجمة اى بدليل اثبت ان علة الطعم وهو حديث لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اخرج معناه الام الشافعي في مسنده فلم يبق غيره مرادا فصار المراد بالصاع الطعام فسلم عموم الطعام لا تنفاه عالية السكيل في الحديث وتعين الطعم للعلية لان الطعام مشتق من الطعم وهو اسم لما يؤكل وترتب الحكم عليه يدل على عالية ماخذ ذلك الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني ( قوله فيسقط تعلق الحنفية الخ ) المقرر عندهم ان المجاز يعم فيما تجوز به فيه فقوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين يعم فيما يكال به فيجوز الربا في نحو الجص بما ليس مطعوما ويقد مناط الربا لان الحكم علق بالمكيل فيفيد فيه بعلية الاشتقاق فلزمت المعارضة بين عالية وصف الطعم وكونه يكال وترجح الاعم كونه يكال فانه اعم من الطعم لتعديده الى ما ليس بمطعوم وذلك من أسباب ترجيح الوصف وهذا تعلم ما في قول الشارح فيسقط الخ ولا يتعرض للبناء على القول بعدم عموم المجاز عند الحنفية لما ان ذلك ضعيف جدا حتى انكره بعضهم بالكلية ( قوله والحديث ) اى المشار اليه بقوله ماروى الخ ( قوله في مسلم ) اى اصله فيه ولا فلفظ روايه مسلم خاص بالتمر والحنطة ( قوله الجمع ) اى التمر الردى والشارح ساق هذا الحديث لانه مخصص لذلك في الجملة لان فيه التمر والحنطة وذلك فيه عموم وهذا لا يؤخذ منه العلية لانه ليس فيه تعليق الحكم بمشتق لانه لم يقل لا صاعى مطعوم بصاع مطعوم حتى يقال تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية مامنه الاشتقاق فالعلة ماخوذة من دليل اخر ( قوله ولا صاعى تمر الخ ) اى لا تبيعوا صاعى تمر ( قوله والصحيح الخ ) اشار به الى انه مدخول

لأن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الأصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وإن أريد شمول أمر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وإن أريد شمول مفهوم لأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعاني أم وقد عرفت سابقا أن الكلام الآن في مباحث الأقوال وحيث أن العموم بالمعنى الأول فراد المصنف الرد على من قال في هذا المقام أن العموم من عوارض المعاني لأن العموم فيه هو الاستغراق ولا يعرض للمعنى وقد نبه الشارح المحقق على ذلك بتفسير الاستغراق هناك بالتناول والعموم هنا بالشمولى كما تقدمت الإشارة إلى ذلك وقال العضدان الخلاف مبنى على إثبات المعاني الذهنية فمن أثبتها أثبت عروضه للمعاني ومن نفاها نفاها بناء على أن العموم هو شمول أمر واحد متعدد ونافيه قول الشارح ذهنيا كان أو خارجيا فإنه يفيد أن المخالف يمنع عموم المعنى الخارجى أيضا فراد الشارح الرد عليه أخذا من حكاية المصنف هذا القول مقابلا



ذهنيا كعنى الانسان  
يقتضى وضعه للمعنى الذهني  
ولا ضرر في مخالفته لما  
اختاره المصنف سابقا لانه  
اختيار الغير تدبر (قول  
الشارح كعنى المطر) أى  
افراذه الخارجية تأمل  
(قوله الى ماذهب اليه  
بعض المحققين) هذا هو  
الحق وقرره عبد الحكيم  
في حواشى القطب وإن  
قرر غيره في موضع آخر  
منها متابعة الشيخ الرئيس  
لكن حيث ينظر ما معنى  
عموم الانسان الرجل  
والمرأة ولعله مطابقة  
صورتها الخارجية له (قول  
المصنف وقيل به في الذهني)  
أى فقط بناء على أنه يعبر في  
العموم بمعنى الشمول ان  
يكون الشامل أمرا واحدا  
كاللفظ والمعنى الذهني  
الكلى ورد بأن ذلك لا يعتبر  
لغة في الشمول (قول  
الشارح وعلى الاول  
استعماله في الذهني مجازى  
أيضا) أى تشبيها لشمول  
المعنى لأفراذه يتناول  
اللفظ ما يصلح له (قول  
الشارح وعلى الآخرين  
الخ) أى وترك العام من  
غيره أما على الاول فلا  
عام سواء باصطلاح  
الاصوليين في مبحث العام

أى العموم (من عوارض الالفاظ) دون المعانى (قيل والمعانى) أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ  
عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيا كان كعنى الانسان أو خارجيا كعنى المطر والخصب لما شاع  
من نحو الانسان يعنى الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول أمر متعدد (وقيل به)  
أى بعروض العموم (في الذهني) حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجى والمطر  
والخصب مثلا في محل غيرهما في محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازى وعلى الاول استعماله في الذهني  
مجازى أيضا وعلى الآخرين الحد السابق للعام من اللفظ

الصحيح المتقدم وعلى هذا يقر أنه بالفتح خلا للزركشى حيث قال انه مستأف ويقر أنه بالكسر لانه لو  
كان من مدخول الصحة المتقدم لا يقتضى أن وصف الالفاظ بالعموم فيمخلاف مع انه لاخلاف فيه  
والجواب ما أشار اليه من أن مصب التصحيح هو المعانى بقوله دون المعانى أى انه لاخلاف في أن العموم من  
عوارض الالفاظ وإنما الخلاف في أنه هل هو من عوارض المعانى أيضا ولا هذا وقد قال البرماوى حكى  
في المسئلة مذاهب أخرى ضعيفة منها انه حقيقة في المعانى دون الالفاظ وهو بعيد فان ثبت فهو قاذح في حكاية  
كثير الاتفاق على أنه حقيقة في اللفظ كما سبق (قوله أى العموم) أى المأخوذ من قوله العام لفظ الخ ولم يقل  
أى العام وإن كان هو المحدث عنه لان العام لفظ فيكون المعنى عليه واللفظ العام من عوارض اللفظ العام  
وهو فاسد (قوله دون المعانى) أخذه من المقابل في قوله قيل والمعانى فانه يعلم منه أن الاول يخص اللفظ  
(قوله قيل والمعانى) وصححه ابن الحاجب فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وقيل مشترك لفظى  
قال شيخ الاسلام وليس المراد المعانى التابعة للالفاظ فانه لاخلاف في عمومها لعموم لفظها بل المعانى  
المستقلة كالمقتضى والمفهوم اه ويبيده قول الشارح كعنى الانسان الخ (قوله حقيقة) أى  
اصطلاحية كما هو المناسب للقيام فانه للبحث عن الامور الاصطلاحية وقيل لغوية ثم هو نصب على  
الحال من العموم بمعنى العام أى حال كون استعمال العام في المعنى حقيقة (قوله ذهنيا) فيه تصريح  
بالقول بالوجود الذهني وقد قال به الحكماء وبعض محققى المتكلمين وأنكره أكثرهم وقد أرونا ذلك  
في حواشى المقولات الكبرى (قوله كعنى الانسان) أى حقيقته الكلية بناء على أن الكلى الطبيعى  
لا وجود له خارجا والمسئلة مبسطة في حواشينا على الخيصى وأورد أن معنى الانسان له وجود ذهني  
ووجود خارجي وهو وجود أفراذه وكذا المطر والخصب فلا وجه للتخصيص وأجاب سم بأنه لما كان  
عموم المطر والخصب أظهر بحسب الخارج خصه بالخارج ولما كان عموم الانسان بحسب الخارج غير  
ظاهر لانه يلتفت فيه لكل فرد على حدته وهو لا عموم فيه خصه بالذهني (قوله لما شاع) تعليل لقوله  
حقيقة (قوله من نحو الانسان الخ) أى يقال الانسان يعنى الخ فالانسان مبتدأ خبره ما بعده وكذلك قوله وعم  
المطر الخ جملة فالية فالمطر فاعل عم والخصب معطوف عليه (قوله فالعموم شمول الخ) تفريع على أن  
العموم من عوارض الالفاظ وقوله أمر أى سواء كان ذلك الامر لفظا أو معنى خارجيا أو ذهنيا جوهرا  
كالمطر أو عرضا كالخصب (قوله حقيقة) نصب على الحال من العموم بمعنى ان اطلاق العام على المعنى  
الذهني حقيقة وفي جملة حالا من عروض العموم مسامحة إذ العروض لا يوصف بحقيقة ولا مجاز (قوله  
وانظر والخصب) أى فليس في الخارج أمر واحد شامل لمتعدد وإنما هو أمر مشخص لا عموم فيه والعموم  
إنما هو باعتبار الامر الكلى الذهني (قوله غيرهما في آخر) فالمعانى الخارجية متشخصة لان كل موجود  
في الخارج متشخص بمحل وحال مخصوص فيستحيل شموله لمتعدد (قوله وعلى الاول) أى القول بأنه  
من عوارض الالفاظ خاصة دون المعانى الذى هو مختار المصنف (قوله وعلى الآخرين الخ) جواب عما

(ويقال) اصطلاحاً (للمعنى أعم) وأخص (وللفظ عام) وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لانه أهم من اللفظ ومنهم من يقول في المعنى عام كما علم مما تقدم وخاص فيقال للمعنى المشتركين عام وأعم واللفظ عام والمعنى زيد خاص وأخص واللفظ خاص وترك الأخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما ولم يترك واللفظ عام المعلوم بما قدمه حكاية لشق ما قيل ليظهر المراد (ومدلوله) أى العام في التركيب من حيث الحكم عليه (كلية

(قول المصنف ويقال للمعنى أعم) أى من العموم بمعنى الشمول فانه يمرض للمعنى بلا خلاف فلا منافاة بين ما هنا وبين تصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ لان ذاك في العموم بمعنى التناول وقد تقدمت اشارة اليه (قول المصنف ومدلوله كلية) قال الاصفهاني في شرح المحصول الكلية إيجاباً أو سلباً أن يكون الحكم على كل فرد فرد من الافراد اه وعلى قياسه يقال في قوله لا كل ولا كل فمعنى العبارة أن مدلول العام محكوم فيه على كل فرد فرد وهو ما قاله المصنف بلا زيادة ولا نقص غاية أن مدلول العام ليس كذلك في نفسه بل من حيث الحكم عليه فلذا زاده الشارح رحمه الله وحيث لا حاجة الى جميع ما تمحوله هنا ولا الى تقدير ذو كما قاله سم لا غناء الحثية عنه فتدبر

يقال الحد المتقدم غير جامع لانه لا يشمل المعنى العام لانه قال العام لفظ الخ وحاصل الجواب ان الحد إنما هو للعام من اللفظ لا للعام مطلقاً سواء كان من اللفظ أو المعنى والتعريف باعتبار وضع لا يعترض عليه بعد تناوله أفراد وضع آخر (قوله ويقال للمعنى) أى في محل وصف المعنى وكذا يقال فيما بعده فليست اللام للتبليغ كما في قلت له مثلاً لانه لا يبلغ غير العاقل ثم ان المراد المعنى مطلقاً سواء كان عاماً أو غيره بدليل ما يأتي وكذا قوله واللفظ وظاهر ان قول أعم وأخص على التوزيع أى ان كان المعنى ذا عموم يقال له أعم أو ان كان ذا خصوص يقال له أخص وكذا قوله عام وخاص (قوله اصطلاحاً) زاده هنا دون ما تقدم لان ما مر مبنى على مناسبة لغوية (قوله أعم وأخص) وأورد أن أفعل التفضيل يقتضى المشاركة فيقتضى اجتماع العموم والخصوص في كل وذلك تناف وأجيب بأنهما من الأمور النسبية فلا ضرر في اجتماعهما نعم لا يظهر في نحو الانسان أعم من زيد فان زيدا جزئى لا يعقل فيه عموم والجواب الشامل ان أفعل على غير بابه (قوله لانه أعم) فانه المقصود من اللفظ وأفعل يقتضى الزيادة فخص بالاشرف وهذا جواب عما يقال يمكن التفرقة بينهما بالعكس (قوله كما علم مما تقدم) أى من قوله قيل والمعاني (قوله فيقال للمعنى المشتركين) أى على الاصطلاح الثانى (قوله واللفظ عام) لم يقل وخاص كما قال في قوله قبله لعدم صحته لانه فرض الكلام هنا في لفظ المشتركين وهو ليس بخاص وفرضه ثم في اللفظ مطلقاً (قوله ولم يترك واللفظ عام) أى لم يترك قوله واللفظ عام فهو مفعول يترك وقوله المعلوم صفة لقوله واللفظ عام (قوله بما قدمه) أى من قوله العام لفظ الخ (قوله لشق ما قيل) أى ما يقال اصطلاحاً لانه شق للمعنى وشق للفظ وليس المراد شق القولين وقوله ليظهر المراد أى مراد هذا القائل من التفرقة بين اللفظ والمعنى (قوله في التركيب) عائد للمدلول اشارة الى أن المراد الماصدق وهو الافراد فالمعنى كل فرد من أفراد العام الواقعة في التركيب المستعمل في معناه الذى لا يقبل التخصيص كجاء عبيدى كلية وفيه مسامحة فان المحكوم عليه بالكلية القضية الواقعة في التركيب دون اللفظ العام فانه عبارة عن الذات واحترز بذلك عن مدلول العام بمعنى المفهوم السكلى المقاد بالتعريف السابق فانه ليس كلية بل هو معنى بسيط تنى كبقية السكليات لا تتفاء الحكم فيه. وقد أشارح لذلك بقوله من حيث الحكم عليه فهذه الحثية للتقييد أى من حيث اعتباره مع المحكوم به مركباً لامن حيث تصوره وانه مدلول اللفظ فانه غير كلية لعدم الحكم ولذلك أتى به بعد قوله في التركيب ولم يستغن بهذا عنه فانه قد يكون محكوماً عليه وليس واقعاً في التركيب نحو العام يقبل التخصيص فانه شامل لجميع ماصدقاته وهى غير واقعة في التركيب والمراد المحكوم عليه ولو معنى من حيث تعلق الحكم به فدخول نحو المفعول نحو المشتركين في اقولوا المشتركين واقتصر الشارح على قوله من حيث الحكم عليه لاجل قول المتن أى محكوم فيه وإلا

(قول الشارح لأنه في قوة قضايها) أي بالنص عليه أئمة النحو وغيرهم من أن نحو جاء الرجال أصله جاء زيد وجاء عمرو وهكذا عبر بصيغة الجمع عن ذلك اختصارا (قوله أي ولا ينافي ذلك الخ) هذا إنما هو بعد وقوع التكليف بالاثم الممكن من كل واحد وقت التكليف به فلا يضر (قوله إلا أن يقال الخ) بقي أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال فيقتضي الأمر لكل بالقتل ولو لمقتول غيره ولا جواب إلا ما قاله القرافي تدبر (قوله والفرد المذكور جزئي) سيأتي معناه عن الآمدى (قوله وإن (٥١٣) كان جزئيا الخ) هذا هو محل السؤال

فالحق ما في الشارح (قوله أو الدلالة على ما هو في قوة الخ) هذا غير المعنى الآتي ويحتاج إلى مزيد تكلف (قوله ومن هنا تعلم الخ) لا حاجة إليه بعد تفسير الكلية بما مر (قوله من حيث هو جميعا) لالكل واحد صرح التفتازاني بأنه موضوع لتناول كل واحد كما يدل عليه التخصيص بالاستثناء وإلا فلو كان موضوعا للجميع من حيث هو جميع لم يصح استثناء الواحد لأن شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء ومعنى قولهم شمول العام دفعي أنه يتناول الكل دفعة لا كل واحد بدل الآخر وهذا لا يقتضي عدم وضعه لتناول كل واحد واحد المؤدى إلى كونه في قوة قضايها بعدد الآحاد بل تناول كل واحد ملحوظ في اسم الجمع أيضا إلا أنه بواسطة

أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا) خبرا أو أمرا (أو سلبا) نفيًا أو نهيًا نحو جاء عبيد وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم لأنه في قوة قضايها بعدد أفرادها أي جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم الخ وكل منها محكوم فيه على فردة دال عليه مطابقة فها هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أي لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل

فثله المحكوم به نحو الساكن في الدار عبيد (قوله أي محكوم فيه) أي المدلول الواقع في التركيب وفيه تسامح فإن الحكم إنما هو في القضية (قوله أو سلبا) المراد بالسلب عمومته نحو لا تقتلوا النفس ما سلب العموم ثم وما كل عدد زوجا فلا عموم له إذ لا يرتفع فيه الحكم عن كل فرد فردانه يلزم عليه أن لا يكون في العدد زوج (قوله مطابقة) حال على حذف مضاف أي دامت مطابقة (قوله لأنه في قوة الخ) علة لكون مدلول العام مطابقة (قوله وجاء فلان) أعاد العامل إشارة إلى انهما قضيتان بخلاف ما لو قال جاء فلان وفلان فانه قضية واحدة (قوله وهكذا فيما تقدم) أي من الأمثلة أي وما خالف فلان الخ (قوله إلى آخره) أي إلى آخر العدد (قوله على فردة) أي فرد القضية (قوله محكوم فيه على كل فرد فرد) هو على حذف حرف العطف أي فرد فرد وهكذا قيل الثاني صفة للأول بتأويل منفرد أي فرد منفرد عن غيره (قوله دال عليه مطابقة) فلغظا قتلوا المشركين يدل على أفراد مطابقة بالقوة القرينية من الفعل وجواب الإصفياني عن اشكال القرافي في هذا المحل كما نقله السكاك ظاهرا أو صريح في أن الدال بالمطابقة على الأفراد إنما هو تلك القضايا بالدرجة بالقوة تحت ذلك العام الذي هو اقتلوا المشركين مثلا ولا يدل عليها بالمطابقة ولا بغير المطابقة من التضمن والالتزام لأن هذه الدلالات على تلك الأقسام من خواص اللفظ المفرد كما صرح به الإصفياني وأورد الناصر أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام لانه موضوع لجميع الأفراد ولذلك كان استعماله في الخاص على الخصوص مجازا وحينئذ فالمناسب أن تكون دلالة عليه تضمنية لا مطابقة ولا يلزم من كون الشيء في قوة الشيء أن يعطى حكمه ألا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على الفرد قطعية ودلالة العام عليه ظنية اه وهو قوى سبقه إليه السكاك بن الهمام فانه جعل دلالة تضمنية ويراد بالجزء في دلالة التضمن مطلق البعض الصادق ببعض الأفراد لا خصوص ما يتركب منه ومن غيره كل (قوله لا كل) أي لا ذلك (قوله من حيث هو مجموع) احتراز عن الحكم عليه باعتبار كل فرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد (قوله نحو كل رجل الخ) تمثيل للمنفرد الذي حكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع ومن ذلك قوله تعالى وما من

(٦٥ - عطار - أول) أن يجي الكل لا يتصور إلا به وإلا فلا يمكن الاستثناء تامل (قوله

فما يقال إن المجموع الخ) كان يكفي أن المجموع له معنيان الذي ذكره أولا وهذا أما قوله لا يصح الخ فقيه أن المجموع في صورة النهي بالمعنى الأول وأما إذا كان معناه الخ فيه أنه بامتناع واحد يتحقق كلف المجموع اه سم يعني أن الكلام في طلب كلف المجموع من حيث هو مجموع وحينئذ يكون معناه لا يتجتمعو افتغلو فيكون المطلوب الكف عن الاجتماع في الفعل فالاجتماع جزء والمنهى عنه وليس المطلوب الكف عن الفعل فقط من المجموع بان لا يكون الاجتماع جزء المنهى تامل (قوله بل ينتهي إليه التخصيص) وإلا كان نسخا لا تخصيصا

في البلدي يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم ولا لتعذر الاستدلال في النهي على كل فرد لأن نهى المجموع يمثل باتهام بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون عليه كما في ولا تقتلوا النفس التي حرم الله ونحوه (ولا كلي) أي ولا يحكم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أي حقيقته أفضل من حقيقتها وكثيرا ما يفضل بعض أفرادها بعض أفرادها لان النظر في العام إلى الأفراد (ودلالته) أي العام (على أصل المعنى) من الواحد فيها هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع (قطعية وهو عن الشافعي) رضى الله عنه (وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية)

دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم فانه على تقدير ما مجموع الدواب ومجموع الطيور إلا أمم أمثالكم ليطابق الخبر المبتدأ (قوله وإلا) أي وإن لم يكن الحكم على كل فرد لتعذر الاستدلال به في النهي كلا كما في لا تقتلوا النفس فانه يكون المعنى لا يقتل مجموعكم النفس فاذا ارتكب بعض المخاطبين قتل النفس لا يحصل الأثم لأنه لم يقتل المجموع وانتهى واحد عن الفعل دون المجموع كاف في تحقق النهي لأنه لم يصدق أن المجموع قتل وهذا فاسد ثم أن تخصيص الشارح الكلام بالنهي يقتضي انه لا يتعذر الاستدلال به في الامر وهو كذلك فانه لو فرض ان دلالة العام في الامر كل لا كلية لا يتعذر الاستدلال فان قوله أقيموا الصلاة معناه حينئذ لتقم هيئتكم الاجتماعية الصلاة فاذا لم يقمها واحد من المجموع لم يتحقق الامر لان الهيئة الاجتماعية من جميع الافراد لم تقمها لخروج ذلك الواحد منها (قوله ولم تزل العلماء) راجع لقوله ولا لتعذر الاستدلال (قوله به) أي بالعام عليه أي كل فرد واورد الناصر ان هذا ظاهر إذا كان معنى نهى المجموع معناه لا يجتمعوا على الفعل لا طلب الكف من المجموع فانه لا يتأتى إلا بكف الكل كالامر وأجاب سم بأنه لا معنى لطلب الكف من المجموع إلا تنعدم الاجتماع على الفعل وفيه نظر فانه إذا كان معناه الطلب الكف لا يتأتى إلا بالكف من كل واحد ولا يحصل بكف البعض فانه إذا تخلف فرد صدق عدم كف المجموع وإن كان يصدق عليه أن الفعل لم يوجد إلا من البعض (قوله نحو الرجل) مثال للنهي (قوله من الواحد) بيان لأصل المعنى (قوله فيما هو غير جمع) فيه أنه يتناول المثني من أن أصل المعنى فيه اثنان لا واحد وأجيب بأنه أراد بالجمع ما يشمل المثني أو أنه قطع النظر عنه لأن المصنف لم يذكره في صيغ العام ثم هو شامل أيضا لاسم الجمع كقوم ورهط وفي التلويح انه مثله واما اسم الجنس الجمعي كتمر فالظاهر أنه كذلك (قوله أو الاثنين) على الخلاف في أقل الجمع فأول الحكاية الخلاف وظاهره ولو جمع كثرة بناء على اتحاد مع جمع القلة في المبدأ على ما هو التحقيق وإن خص المصنف الخلاف في أقل الجمع بجمع القلة فاندفع ما قاله شيخ الاسلام بأن أصل المعنى في جمع الكثرة أحد عشرو في التلويح انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة محتص بال عشرة فما دونها وجمع الكثرة غير محتص لأنه محتص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات اه ويعنى المقام المشار اليه مقام التعريف بما يفيد الاستغراق وبهذا يعلم أنه لا يحتاج أن يقال في محل من المحال هذا بما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة (قوله قطعية) لانه لا يحتمل خروجه بالتخصيص إذ لا يجوز التخصيص إلى أن لا يبقى شيء بل ينتهي إليه وإلا كان نسخا (قوله وهو عن الشافعي) خصه بالذكر مع أنه لا يخصه لانه قد اشتهر عنه إطلاق القول بأن دلالة العام ظنية وحمله إمام الحرمين على ما عدا الأقل (قوله وعلى كل فرد بخصوصه) أي من الأفراد التي يتحقق فيها أصل المعنى (قوله ظنية) لانه كما يحتمل هذا المفرد المعين يحتمل غيره (قوله وهو عن الشافعية) عزاه للشافعية لانهم اخذوه من قواعد الامام

(قول المصنف وعلى كل فرد بخصوصه ظنية) فهو لا يدل على جميع الافراد قطعا ولا على خصوصية الافراد حتى أفراد أصل المعنى كذلك

(قوله مع أن أصل المعنى فيه أحد عشر) قال السعد انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمعي القلة والكثرة فدل على ان التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة يختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من التفات (قوله على أنه سيأتي الخ) لا علاقة له بما نحن فيه فان القائل بانها آحاد لا يجوز التخصيص إلى الواحد لئلا يكون نسخا للمعنى الموضوع له (٥١٥) لا تخصيصاً والغرض أنه تخصيص

فأصل المعنى لا بد من بقائه في التخصيص فتكون دلالته عليه قطعية ولو قلنا أن افراده آحاد لان هذا جاء من الاستغراق العارض أما الصيغة فدالة على معناها قطعاً كما أشار له المصنف بقوله أصل المعنى ونبه عليه في حواشي المطول (قوله ما عدا الاول) يفيد أنه يدل على خصوص الاول وليس كذلك (قول الشارح للزوم معنى اللفظ الخ) أي ولا اطلاع لنا على خلاف الظاهر فلا تكلف به فتقطع بالظاهر (قول الشارح فيمتنع التخصيص بخبر الواحد الخ) أي قبل التخصيص بقطعي أما بعده فيجوز لأنه عام دخله شبهة (قوله وقد يقال قضية الخ) فيه بحث لان قضية تخصيص القطعي بالقطعي عندهم تخصيص الآحاد بالآحاد (قول الشارح دون الاول) لأنه لما دخله الاحتمال صار غير قطعي الدلالة وإن كان قطعي

لاحتياله للتخصيص وإن لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص في العمومات (وعن الحنفية قطعية) للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياص على هذا دون الاول وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل في والله بكل شيء عليم لله ما في السماوات وما في الارض كانت دلالته قطعية اتفاقاً (وعوم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والائزمنة والبقاع) لانها لا غنى للأشخاص عنها فقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة أي على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه المحصن فيرجم وقوله ولا تقربوا الزنا

ولم يصرح به بخلاف الاول فانه صرح به (قوله لاحتياه) أي كل فرد بخصوصه ما عدا الاول وقوله للتخصيص أي الاخراج من حكم العام (قوله لكثرة الخ) وأيضاً نفي الظهور لا ينافي الوجود مع الخفاء (قوله قطعية) واحتمال التخصيص لا ينافي القطع كاحتمال المجاز في الخاص والحكم للغائب وفيه أن هذا يتوقف على أن التخصيص في العام أغلب من بقائه على معناه ولا دليل على ذلك (قوله للزوم معنى اللفظ) أي للزوم إرادة ذلك عادة فلا ينافي دلالة اللفظ وضعية لا تدل على الثبوت في نفس الامر وليس المراد للزوم العقلي (قوله أو غير ذلك) أي كالتيقيد في المطلق والنسخ في المحكم (قوله فيمتنع التخصيص) أي تخصيص القرآن والسنة المتواترة لا مطلقاً لان القطعي لا يخص بالظني وخبر الواحد والقياس ظني وقضية كون دلالة العام قطعية امتناع تخصيص الآحاد أيضاً عندهم بما ذكر لان دلالتها على كل فرد بخصوصه قطعية أيضاً إلا أن يقال بأنه لا ينافي حصول القطع بالمعنى مع ظنية المتن (قوله وإن قام دليل الخ) تقييد لمحل الخلاف (قوله وعموم الاشخاص) الاضافة على معنى في وأراد بالاشخاص افراد العام سواء كانت ذوات أو معان كافراد الضرب إذا وقع عاماً نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام فكان ينبغي التعبير بالافراد لان اطلاق الشخص على المعنى ليس حقيقياً لما قال ابن قيم الجوزية ان الشخص لا يكون إلا جسماً مؤلفاً سمى بذلك لان له شخصاً وارتفاعاً وقوله يستلزم أي أنه ملزوم لعموم الاحوال فيلزم من وجوده وجود لازمه بالوضع بل بطريق الاستلزام والمراد بالاحوال الامور العارضة للذات في حد ذاتها من بياض ونحوه وإلا فالزمان والمكان من الاحوال لان السكون فيهما حال (قوله والبقاع) زاد البرماوى في شرح ألفيته والمتعلقات فهو عام في الامور الاربعة كما صرح به ابن السمعاني في القواطع والامام في المحصول في باب القياص اه وأقول ذكر الاحوال يغني عنها كما لا يخفى (قوله لانها لا غنى الخ) أي وإذا كان كذلك كانت ملازمة لها والمعنى ان جملة الاشخاص لا يجمعها حال واحد ولا زمان واحد ولا مكان واحد بل لا ينفك عن الاحوال المختلطة الموزعة عليها ولا عن الازمنة كذلك فلو

المتن فيعاده خبر الواحد لانه قطعي الدلالة وإن كان غير قطعي المتن ثم يرجع عليه بأن في التخصيص به أعمال الدليلين (قوله من أن العام في الاشخاص مطلق) أي فاذا ورد نص في شيء خاص يفيد به العام على هذا دون الاول لانه ذكر فرد بمحكم العام لا يخصه (قول المصنف وعموم الاشخاص الخ) عقد الاستلزام بين عموم الاشخاص وعموم الاحوال يقتضي ان عموم الاحوال إنما هو بسبب عموم الاشخاص فيقتضي ان اللازم عموم احوال جميع الاشخاص إذ هو ينشأ عن عموم الاشخاص لا عموم ذلك مع عموم احوال كل شخص

أى لا يقربه كل منكم على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وقوله فاقتلوا المشركين أى كل مشترك على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وخص منه البعض كاهل الذمة (وعليه) أى على الاستلزام (الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازى وقال القرافي وغيره العام فى الأشخاص مطلق فى المذكورات لا تنفاه صيغة العموم فيها فخصص به العام على الأول مبين المراد بما أطلق فيه على هذا

لم يستلزم عموم الأشخاص عموم هذه الامور لم يتحقق عمومها فاندفع ما قاله الشهاب البرلى أن الدليل المذكور لا يدل على استلزام العموم للعموم (قوله وخص منه المحصن) اخرج من عموم الاحوال (قوله أى لا يقربه كل منكم) وهو من باب عموم السلب لا سلب العموم فان هذه العبارة صالحة لكل منهما (قوله على أى حال) أى فى حال الذمة أو الخرابه وقوله وفى أى زمان ومكان أى فى الاشهر الحرم وغيرها وفى الحرم وغيره (قوله كاهل الذمة) ادخلت الكاف المعاهد المستأمن (قوله فى المذكورات) أى الاحوال والا زمنه والباق فاقوله اقتلوا المشركين يتناول كل مشترك لكن لا يعم الاحوال حتى يقتل فى حال الذمة والهدنة ولا خصوص المكان حتى يدل على المشركين فى أرض الهند مثلا ولا الزمان حتى يدل على القتل يوم الاحد مثلا كذا فى شرح أبى زرعة العراقي على المتن (قوله لا تنفاه صيغة العموم) لأن العام فى شىء بلفظ لا يكون عاما فى غيره لا بلفظ يدل عليه بل مطلق وقد يقال إنالم ندع العموم بطريق الوضع بل بطريق الاستلزام فلا يحتاج لصيغة ويرد على جعله من قبيل المطلق لزوم عدم العمل بالأدلة العامة فى هذه الازمان لأنه قد عمل بها فى زمن ما فان المطلق يكتفى فى العمل به بمرة لانه لا يستغرق وأجيب بأن محل قولهم يكتفى بالعمل فيه بمرة واحدة إذا لم يخالف الاقتصار عليه مقتضى صيغة العموم فى غيره ولا قيل بالعموم بحفاظة على الصيغة لا من حيث ان المطلق يعم وترك بقية الافراد هنا مخالف للعموم فى الأشخاص فانه لو قيل بعدم العمل فى الازمنة المتأخرة لزوم عدم تناول الأشخاص وذلك لا يصح (قوله بما أطلق فيه) أى بأحوال أو أمكنة وأزمته وذكر الضمير فى فيه الراجع إلى مارعاية للفظها والضمير فى أطلق راجع للعام فكان الأول إبرازه لجرى بان الصيغة أو الصلة على غير من هى له والمعنى ما خص به العام من الامور المذكورة مبين للرد بالأحوال وما معها التى أطلق العام فيها وذلك لأن العام فى شىء لا يكون عاما فى غيره لا بلفظ يدل عليه مطلق وقد سمعت جوابه لكن قيل أن فى آية اقتلوا المشركين دليلا على انه مطلق فى غير الأشخاص لاعام لقوله حيث ثقتموهم إذ لو كان عاما لكان ذكر العموم فى حيث الزمانية تكرارا والله اعلم قال مؤلفها تاج زمانه وهبه حجة وانه المحقق الذكى الاملى حسن بن محمد العطار الشافعى الخلقى الازهرى هذا آخر ما يسرّه الله تعالى من إتمام الجزء الاول من هذه

الحاشية ونرجو منه تعالى الاعانة ومنع الموانع فى تمام ما شرع فيه من الجزء الثانى

فانا نكتب بحسب الاقراء مع الاخوان والله المستعان وكان ذلك

فى يوم الاربعاء من ذى القعدة سنة ١٢٤٤ الف ومائتين

وأربع وأربعين أحسن الله ختامها وهى سنة شرور

وقتن وحروب وغير ذلك لطف الله بنا

وبالمسلمين بمنه وكرمه آمين والحمد لله

رب العالمين وصلى الله على

سيدنا محمد وآله وصحبه

أجمعين

(تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى وأوله مسئلة وكل والذى والتى وأى

وما ومتى واين وحيثما ونحوها للعموم الخ)

إذ لا دليل عليه ولا مستلزم له بل اللازم بالنسبة لكل شخص على حدته حال من أحواله وهو حصّة شائعة وهذا هو المطلق كما سياتى نعم هو من قبيل العام عند القائل بعموم السكره فى الاثبات وهم الخفية وليس ذلك مبنى كلام المصنف فالخلق انه إن كان اللازم استغراق احوال جميع الأشخاص فالاستلزام هو الوجه ولا يضر عدم صيغة العموم لأننا قلنا بأنّه جاء من الاستلزام لا من صيغة دالة عليه وإن اريد أن اللازم استغراق ذلك وأحوال كل شخص أيضا فمنوع فى الثانى بل هو فيه مطلق فليتامل وكلام الشارح قابل للمعنيين



﴿ فهرست الجزء الاول من حاشية العلامة العطار ﴾  
 ﴿ على شرح الجوامع ﴾

صحيفة	صحيفة
٣٥٤ مسألة قال القاضي وإمام الحرمين	٢ خطبة الكتاب
والغزالي والآمدى لاثبت اللغة قياسا الخ	٤١ الكلام في المقدمات
٣٥٧ مسألة اللفظ والمعنى إن اتحدا فان منع	٢١٦ مسألة الحسن المأذون الخ
تصور معناه الشركة لجزئ الخ	٢١٨ مسألة جائز الترك ليس بواجب الخ
٣٦٨ مسألة الاشتقاق رد لفظ إلى آخر الخ	٢٢٧ مسألة الامر بواحد من أشياء يوجب
٢٧٩ مسألة المترادف واقع خلافا لثعلب الخ	واحدا لا بعينه الخ
٢٨٤ مسألة المشترك واقع خلافا لثعلب	٢٣٦ مسألة فرض الكفاية مهم يقصد حصوله
والابهرى والبلخي مطلقا الخ	٢٤٢ مسألة الاكثر أن جميع وقت الظهر
٢٨٤ مسألة المشترك يصح اطلاقه على معنيه	جوازا ونحوه وقت لادائه الخ
مما مجازا الخ	٢٥٠ مسألة المقدور الذي لا يتم الواجب
٣٩٣ مسألة الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له	المطلق إلا به واجب الخ
ابتداء الخ	٢٥٦ مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه الخ
٢٩٩ (المجاز)	٢٦٩ مسألة يجوز التكليف بالاحمال مطلقا الخ
٢٦٩ مسألة العرب لفظ غير علم استعملته	٢٧٣ مسألة الاكثر أن حصول الشرط
العرب الخ	الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف الخ
٤٢٧ مسألة اللفظ إما حقيقة أو مجاز أو	٢٧٩ مسألة لا تكليف إلا بفعل الخ
حقيقة ومجاز الخ	٢٨٥ مسألة يصح التكليف ويوجد معلوما
٣٢٢ مسألة الكناية لفظ استعمل في معناه	للمأمور أثره الخ
مرادا منه لازم المعنى الخ	٢٨٧ (خاتمة) الحكم قد يتعلق بأمرين على
٤٣٦ (الحروف)	الترتيب الخ
٤٦٤ (الامر)	٢٨٩ (الكتاب الاول في الكتاب
٤٦٧ مسألة القائلون بالنفسى اختلفوا هل	ومباحث الاقوال)
للامر صيغة تخصه الخ	٣٠٦ (المنطوق والمفهوم)
٤٨٠ مسألة الامر لطلب الماهية الخ	٣٣٠ مسألة المفاهيم إلا اللقب حجة لغة الخ
٤٨٥ مسألة الرازى والشيرازى وعبد الجبار	٣٣٧ مسألة الغاية قيل منطوق الخ
الامر يستلزم القضاء الخ	٣٣٩ مسألة انما قال الآمدى وابو حيان الخ
٤٨٩ مسألة قال الشيخ والقاضي الامر	٣٤١ مسألة من اللطاف حدوث الموضوعات
النفسى بشئ معين نهى عن ضده الوجودى	اللغوية
٤٩٤ مسألة الامر ان غير متعاقبين أو بغير	٣٥٠ مطلب الحكم والمتشابه
متماثلين غير ان الخ	٣٥٢ مسألة قال ابن فورك والجمهور اللغات
٤٩٦ (النهى)	توقيفية
٥٠٥ (العام)	



















